MASTER NEGATIVE
NO. 93-81387

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

HEGEL, GEORG
WILHELM FRIEDRICH

TITLE:

WERKE

PLACE:

BERLIN

DATE:

1832-1887

Master Negative #

93-81387

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

193H36
I

Works. 1832.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831.
Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke; vollständige ausgabe, durch einen verein von freunden des verewigten: D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans ... Berlin, Duncker, 1832-1887.
19 v. in 12. port., facsim. (v.19). 21½ cm.

Each vol. has special t.-p. also.

Contents.--1.bd., Philosophische abhandlungen, hrsg. von D. Karl Ludwig Michelet.--2.bd., Phänomenologie des geistes, hrsg, von D. Johann Schulze. 2. aufl. --3.-5. bd., Wissenschaft

CONTINUED ON NEXT CARD

193H36
I

Works. 1832.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. 1832-1887. (Card 2)

der logik, hrsg. von D. Leopold von Henning. 2. aufl.--6.bd., Encyklopädie der philosophischen wissenschaften im grundrisse, 1.th., Die logik, hrsg. von Dr. Leopold von Henning. 2.aufl.--7[1].bd. Vorlesungen über die naturphilosophie, als der Encyclopädie der philosophischen wissenschaften im grundrisse 2.th., hrsg. von D. Carl Ludwig Michelet.--7[2].bd., Encyklopädie der philosophischen wissenschaften im grundrisse, 3.th., Die philosophie des geistes, hrsg. von Dr. Ludwig Boumann.--8.bd., Grundlinien der philosophie

CONTINUED ON NEXT CARD

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA IIA IB IIB
DATE FILMED: 5/5/93 INITIALS [illegible]
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

Master Negative #
93-81387

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

193H36
I

Works. 1832.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. 1832-1887. (Card 3)

des rechts, hrsg. von Dr. Eduard Gans. 2. aufl.--9.bd., Vorlesungen über die philosophie der geschichte, hrsg. von Dr. Eduard Gans. 2. aufl., besorgt von Dr. Karl Hegel.--10.bd., Vorlesungen über die aesthetik, hrsg. von D.H.G. Hotho. 2. aufl. 3 pts. in 2 v.--11.-12.bd., Vorlesungen über die philosophie der religion, nebst einer schrift über die beweise vom daseyn Gottes. Hrsg. von D. Philipp Marheineke. 2. aufl.--13.-15. bd., Vorlesungen über die geschichte der

CONTINUED ON NEXT CARD

193H36
I

Works. 1832.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. 1832-1887. (Card 4)

philosophie. hrsg. von Dr. Carl Ludwig Michelet. 2. aufl.--16.-17.bd., Vermischte schriften, hrsg. von D. Friedrich Förster und D. Ludwig Boumann.--18.bd., Philosophische propädeutik, hrsg. von Karl Rosenkranz.--19.bd., Briefe von und an Hegel, hrsg. von Karl Hegel. 2 pts. in 1 v.

D193H36 Copy in Philosophy. 1934-87. 19 v. in 12.
IE45

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA IIA IB IIB
DATE FILMED: 5/1993 INITIALS BE
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

GUIDE TO CONTENTS

for

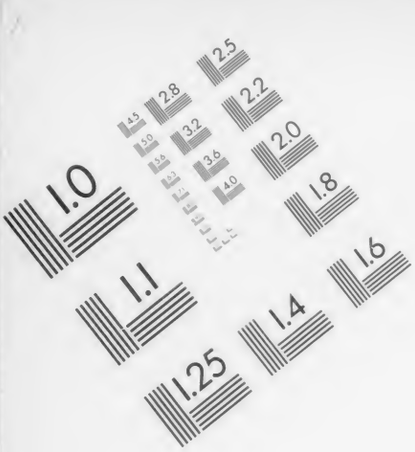
WILHELM FRIEDRICH HEGEL'S WERKE

REEL	MASTER NEGATIVE #	DATE	VOLUME
1	93-81386	1832	1
		1841	2
		1841	3
		1841	4
2	93-81387	1841	5
		1843	6
		1842	7.1
		1845	7.2
3	93-81388	1840	8
		1840	9
		1842	10.1
		1842	10.2
4	93-81389	1843	10.3
		1840	11
		1840	12

GUIDE TO CONTENTS (cont'd):
WILHELM FRIEDRICH HEGEL'S WERKE

REEL	MASTER NEGATIVE #	DATE	VOLUME
5	93-81390	1840	13
		1842	14
		1844	15
		1834	16
6	93-81391	1835	17
		1840	18
		1887	19

REEL 2
VOLUMES 5-7.2
1841-1845

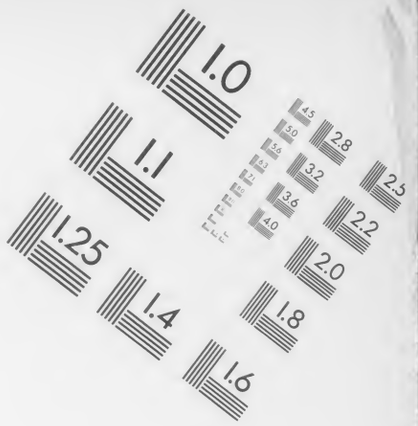


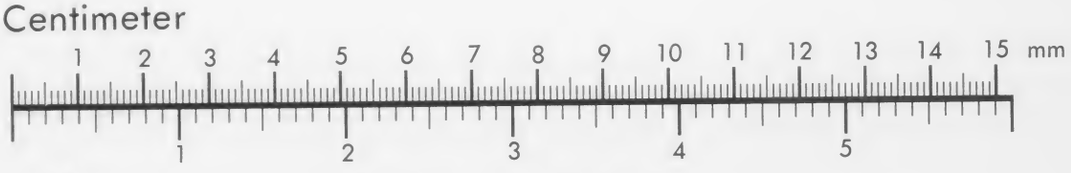
AIIM

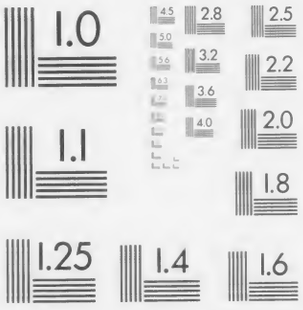
Association for Information and Image Management

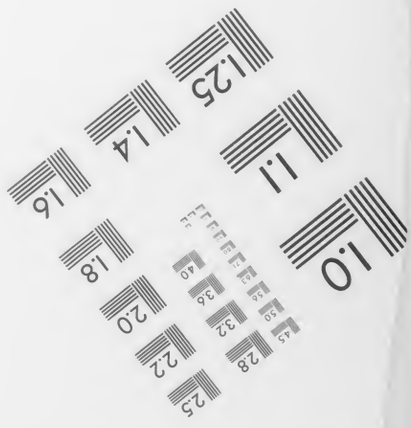
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202









MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

VOLUME 5

Columbia University
in the City of New York

THE LIBRARIES

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

Vollständige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans
D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. C. Michelet,
D. F. Förster.

Τἀληθὲς ἀεὶ πλεῖστον ἰσχύει λόγου.
Sophocles

Fünfter Band.

Zweite Auflage.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1841.
Verlag von Duncker und Humblot.

193 H36
I
V. 5-6

Cicer. Tuscul. quaest. lib. II. cap. 1. Est enim philosophia paucis contenta judicibus, multitudinem consulto ipsa fugiens, eique suspecta et invisa.

12 APR '84 55228

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Wissenschaft der Logik.

Herausgegeben

von

D. Leopold von Henning.

Zweiter Theil.

Die subjective Logik,

oder:

Die Lehre vom Begriff.

Zweite unveränderte Auflage.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1841.

Verlag von Duncker und Humblot.

Inhaltsanzeige.

Seite

Vorbericht 3

Vom Begriff im Allgemeinen 5

Eintheilung 30

Erster Abschnitt.

Die Subjectivität 33

Erstes Kapitel.

Der Begriff 34

A. Der allgemeine Begriff 35

B. Der besondere Begriff 41

Anmerkung. Die gewöhnlichen Arten der Begriffe 50

C. Das Einzelne 58

Zweites Kapitel.

Das Urtheil 63

A. Das Urtheil des Daseyns 73

a. Das positive Urtheil 74

b. Das negative Urtheil 80

c. Das unendliche Urtheil 87

Seite

B. Das Urtheil der Reflexion 89
a. Das singulare Urtheil 91
b. Das particulare Urtheil 92
c. Das universelle Urtheil 94
C. Das Urtheil der Nothwendigkeit 98
a. Das kategorische Urtheil 98
b. Das hypothetische Urtheil 100
c. Das disjunctive Urtheil 102
D. Das Urtheil des Begriffs 107
a. Das assertorische Urtheil 109
b. Das problematische Urtheil 110
c. Das apodictische Urtheil 112

Drittes Kapitel.

Der Schluß 115
A. Der Schluß des Daseyns 118
a. Erste Figur 119
b. Zweite Figur 128
c. Dritte Figur 133
d. Vierte Figur 135
Anmerkung. Die gewöhnliche Ansicht des Schlusses 138
B. Der Schluß der Reflexion 144
a. Der Schluß der Allheit 145
b. Der Schluß der Induction 148
c. Der Schluß der Analogie 150
C. Der Schluß der Nothwendigkeit 155
a. Der kategorische Schluß 156
b. Der hypothetische Schluß 159
c. Der disjunctive Schluß 162

Zweiter Abschnitt.

Die Objectivität 167

Erstes Kapitel.

Der Mechanismus 175
A. Das mechanische Object 176

Seite

B. Der mechanische Proceß 179
a. Der formale Proceß 181
b. Der reale Proceß 185
c. Das Product 188
C. Der absolute Mechanismus 189
a. Das Centrum 189
b. Das Gesetz 192
c. Uebergang des Mechanismus 193

Zweites Kapitel.

Der Chemismus 195
A. Das chemische Object 195
B. Der chemische Proceß 197
C. Uebergang des Chemismus 200

Drittes Kapitel.

Die Teleologie 203
A. Der subjective Zweck 211
B. Das Mittel 215
C. Der ausgeführte Zweck 218

Dritter Abschnitt.

Die Idee 229

Erstes Kapitel.

Das Leben 236
A. Das lebendige Individuum 241
B. Der Lebens-Proceß 248
C. Die Gattung 252

Zweites Kapitel.

Die Idee des Erkennens 255
A. Die Idee des Wahren 266

Seite
a. Das analytische Erkennen 270
b. Das synthetische Erkennen 279
1. Die Definition 280
2. Die Eintheilung 287
3. Der Lehrsatz 295
B. Die Idee des Guten 310

Drittes Kapitel.

Die absolute Idee 317

Die subjective Logik,

oder:

Die Lehre vom Begriff.

Vorbericht.

Dieser Theil der Logik, der die Lehre vom Begriffe enthält, und den dritten Theil des Ganzen ausmacht, wird auch unter dem besondern Titel: System der subjectiven Logik, zur Bequemlichkeit derjenigen Freunde dieser Wissenschaft ausgegeben, die für die hier abgehandelten, in dem Umfange der gewöhnlich so genannten Logik befaßten Materien ein größeres Interesse zu haben gewöhnt sind, als für die weitern logischen Gegenstände, die in den beiden ersten Theilen abgehandelt worden. — Für diese frühern Theile konnte ich auf die Nachsicht billiger Beurtheiler wegen der wenigen Vorarbeiten Anspruch machen, die mir einen Anhalt, Materialien und einen Faden des Fortgangs hätten gewähren können. Bei dem gegenwärtigen darf ich diese Nachsicht vielmehr aus dem entgegengesetzten Grunde ansprechen; indem sich für die Logik des Begriffs ein völlig fertiges und festgewordenes, man kann sagen, verknöchertes Material vorfindet, und die Aufgabe darin besteht, dasselbe in Flüssigkeit zu bringen, und den lebendigen Begriff in solchem todten Stoffe wieder zu entzünden; wenn es seine Schwierigkeiten hat, in einem öden Lande eine neue Stadt zu erbauen, so findet sich zwar Material genug, aber desto mehr Hindernisse anderer Art, wenn es darum zu thun ist, einer alten, festgebauten, in fortwährendem Besitz und Bewohnung erhaltenen Stadt eine neue Anlage zu geben; man muß sich unter anderem auch entschließen, von vielem sonst Werthgeachteten des Vorraths gar keinen Gebrauch zu machen. —

Vornehmlich aber darf die Größe des Gegenstandes selbst

zur Entschuldigung der unvollkommenen Ausführung angeführt werden. Denn welcher Gegenstand ist erhabener für die Erkenntniß, als die Wahrheit selbst? — Der Zweifel aber, ob nicht dieser Gegenstand es eben sey, der einer Entschuldigung bedürfe, liegt nicht aus dem Wege, wenn man sich des Sinns erinnert, in welchem Pilatus die Frage: was ist Wahrheit? sagte; — nach dem Dichter:

— — — — mit der Miene des Hofmanns,
die kurzsichtig, doch lächelnd des Ernstes Sache verdammet.

Jene Frage schließt dann den Sinn, der als ein Moment der Höflichkeit angesehen werden kann, und die Erinnerung daran in sich, daß das Ziel, die Wahrheit zu erkennen, etwas bekanntlich Aufgegebenes, längst Abgethanes, und die Unerreichbarkeit der Wahrheit auch unter Philosophen und Logikern von Profession etwas Anerkanntes sey? — Wenn aber die Frage der Religion nach dem Werthe der Dinge, der Einsichten und Handlungen, die dem Inhalte nach einen gleichen Sinn hat, in unsern Zeiten ihr Recht sich wieder mehr vindicirt, so muß wohl die Philosophie hoffen, daß es auch nicht mehr so auffallend gefunden werde, wenn sie wieder, zunächst in ihrem unmittelbaren Felde, ihr wahrhaftes Ziel geltend macht, und nachdem sie in die Art und Weise und in die Anspruchslosigkeit anderer Wissenschaften auf Wahrheit herabgefallen, sich wieder zu demselben zu erheben strebt. Wegen dieses Versuchs kann es eigentlich nicht erlaubt seyn, eine Entschuldigung zu machen; aber wegen der Ausführung desselben darf ich für eine solche noch erwähnen, daß meine Amtsverhältnisse und andere persönliche Umstände mir nur eine zerstreute Arbeit in einer Wissenschaft gestatteten, welche einer unzerstreuten und ungetheilten Anstrengung bedarf und würdig ist.

Nürnberg, den 21. Jul. 1816.

Vom Begriff im Allgemeinen.

Was die Natur des Begriffes sey, kann so wenig unmittelbar angegeben werden, als der Begriff irgend eines andern Gegenstandes unmittelbar aufgestellt werden kann. Es könnte etwa scheinen, daß, um den Begriff eines Gegenstandes anzugeben, das Logische vorausgesetzt werde, und dieses somit nicht wieder etwas Anderes zu seinem Voraus haben, noch ein Abgeleitetes seyn könne, wie in der Geometrie logische Sätze, wie sie in Anwendung auf die Größe erscheinen und in dieser Wissenschaft gebraucht werden, in der Form von Axiomen, unabgeleiteten und unableitbaren Erkenntnißbestimmungen vorangeschickt werden. Ob nun wohl der Begriff nicht nur als eine subjective Voraussetzung, sondern als absolute Grundlage anzusehen ist, so kann er dieß doch nicht seyn, als insofern er sich zur Grundlage gemacht hat. Das abstract-Unmittelbare ist wohl ein Erstes; als dieß Abstracte ist es aber vielmehr ein Vermitteltes, von dem also, wenn es in seiner Wahrheit gefaßt werden soll, seine Grundlage erst zu suchen ist. Diese muß daher zwar ein Unmittelbares seyn, aber so, daß es aus der Aufhebung der Vermittelung sich zum Unmittelbaren gemacht hat.

Der Begriff ist von dieser Seite zunächst überhaupt als das Dritte zum Seyn und Wesen, zum Unmittelbaren und zur Reflexion anzusehen. Seyn und Wesen sind insofern die Momente seines Werdens; er aber ist ihre Grundlage und Wahrheit, als die Identität, in welcher sie untergegangen und enthalten sind. Sie sind in ihm, weil er ihr Resultat ist,

enthalten, aber nicht mehr als Seyn und als Wesen; diese Bestimmung haben sie nur, insofern sie noch nicht in diese ihre Einheit zurückgegangen sind.

Die objective Logik, welche das Seyn und Wesen betrachtet, macht daher eigentlich die genetische Exposition des Begriffes aus. Näher ist die Substanz schon das reale Wesen, oder das Wesen, insofern es mit dem Seyn vereinigt und in Wirklichkeit getreten ist. Der Begriff hat daher die Substanz zu seiner unmittelbaren Voraussetzung, sie ist das an sich, was er als Manifestirtes ist. Die dialektische Bewegung der Substanz durch die Causalität und Wechselwirkung hindurch ist daher die unmittelbare Genesis des Begriffes, durch welche sein Werden dargestellt wird. Aber sein Werden hat, wie das Werden überall, die Bedeutung, daß es die Reflexion des Uebergehenden in seinen Grund ist, und daß das zunächst anscheinend Andere, in welches das Erstere übergegangen, dessen Wahrheit ausmacht. So ist der Begriff die Wahrheit der Substanz, und indem die bestimmte Verhältnißweise der Substanz die Nothwendigkeit ist, zeigt sich die Freiheit als die Wahrheit der Nothwendigkeit, und als die Verhältnißweise des Begriffs.

Die eigene, nothwendige Fortbestimmung der Substanz ist das Setzen dessen, was an und für sich ist; der Begriff nun ist diese absolute Einheit des Seyns und der Reflexion, daß das An- und Fürsichseyn erst dadurch ist, daß es ebenso sehr Reflexion oder Gesetztseyn ist, und daß das Gesetztseyn das An- und Fürsichseyn ist. — Dieß abstracte Resultat erläutert sich durch die Darstellung seiner concreten Genesis; sie enthält die Natur des Begriffes; sie muß aber dessen Abhandlung vorangegangen seyn. Die Haupt-Momente dieser Exposition (welche im zweiten Buch der objectiven Logik ausführlich abgehandelt worden ist) sind daher hier kürzlich zusammen zu stellen:

Die Substanz ist das Absolute, das an- und für-sich-

seyende Wirkliche; — an sich als die einfache Identität der Möglichkeit und Wirklichkeit, absolutes, alle Wirklichkeit und Möglichkeit in sich enthaltendes Wesen; für sich, diese Identität als absolute Macht oder schlechthin sich auf sich beziehende Negativität. — Die Bewegung der Substantialität, welche durch diese Momente gesetzt ist, besteht darin,

1. daß die Substanz, als absolute Macht oder sich auf sich beziehende Negativität, sich zu einem Verhältnisse unterscheidet, worin jene zunächst nur einfache Momente, als Substanzen, und als ursprüngliche Voraussetzungen sind. — Das bestimmte Verhältniß derselben ist das einer passiven Substanz, — der Ursprünglichkeit des einfachen An-sich-seyns, welches machtlos sich nicht selbst setzend, nur ursprüngliches Gesetztseyn ist; — und von activer Substanz der sich auf sich beziehenden Negativität, welche als solche sich als Anderes gesetzt hat, und auf dieß Andere bezieht. Dieß Andere ist eben die passive Substanz, welche sie sich in der Ursprünglichkeit ihrer Macht als Bedingung vorausgesetzt hat. — Dieß Voraussetzen ist so zu fassen, daß die Bewegung der Substanz selbst zunächst unter der Form des einen Moments ihres Begriffs, des An-sich-seyns ist, daß die Bestimmtheit der einen der im Verhältniß stehenden Substanzen auch Bestimmtheit dieses Verhältnisses selbst ist.

2. Das andere Moment ist das Fürsichsein, oder daß die Macht sich als sich auf sich selbst beziehende Negativität setzt, wodurch sie das Vorausgesetzte wieder aufhebt. — Die active Substanz ist die Ursache; sie wirkt; das heißt, sie ist nun das Setzen, wie sie vorher das Voraussetzen war, daß a) der Macht auch der Schein der Macht, dem Gesetztseyn auch der Schein des Gesetztseyns gegeben wird. Das, was in der Voraussetzung Ursprüngliches war, wird in der Causalität durch die Beziehung auf Anderes das, was es an sich ist; die Ursache bringt eine Wirkung, und zwar an einer andern Substanz hervor; sie ist nunmehr Macht in Beziehung auf ein

Anderes; erscheint insofern als Ursache, aber ist es erst durch dieß Erscheinen. — An die passive Substanz tritt die Wirkung, wodurch sie als Gesetztseyn nun auch erscheint, aber erst darin passive Substanz ist.

3. Aber es ist noch mehr hierin vorhanden, als nur diese Erscheinung; nämlich a). Die Ursache wirkt auf die passive Substanz, sie verändert deren Bestimmung; aber diese ist das Gesetztseyn, sonst ist nichts an ihr zu verändern, die andere Bestimmung aber, die sie erhält, ist die Ursachlichkeit; die passive Substanz wird also zur Ursache, Macht und Thätigkeit. b) Es wird die Wirkung an ihr gesetzt von der Ursache; das aber von der Ursache Gesetzte ist die im Wirken mit sich identische Ursache selbst; es ist diese, welche sich an die Stelle der passiven Substanz setzt. — Ebenso in Ansehung der activen Substanz ist a) das Wirken das Uebersetzen der Ursache in die Wirkung, in ihr Anderes, das Gesetztseyn, und b) in der Wirkung zeigt sich die Ursache als das, was sie ist, die Wirkung ist identisch mit der Ursache, nicht ein Anderes; die Ursache zeigt also im Wirken das Gesetztseyn als das, was sie wesentlich ist. — Nach beiden Seiten also, des identischen sowohl als des negativen Beziehens der andern auf sie, wird jede das Gegentheil ihrer selbst; dieß Gegentheil aber wird jede, daß die andere, also auch jede, identisch mit sich selbst bleibt. — Aber Beides, das identische und das negative Beziehen, ist ein und dasselbe; die Substanz ist nur in ihrem Gegentheil identisch mit sich selbst, und dieß macht die absolute Identität der als zwei gesetzten Substanzen aus. Die active Substanz wird durch das Wirken, d. h. indem sie sich als das Gegentheil ihrer selbst setzt, was zugleich das Aufheben ihres vorausgesetzten Andersseyns, der passiven Substanz, ist, als Ursache oder ursprüngliche Substantialität manifestirt. Umgekehrt wird durch das Einwirken das Gesetztseyn als Gesetztseyn, das Negative als Negatives, somit die passive Substanz als sich auf sich beziehende Negativität, manifestirt; und die Ursache

geht in diesem Andern ihrer selbst schlechthin nur mit sich zusammen. Durch dieß Setzen wird also die vorausgesetzte oder an sich seyende Ursprünglichkeit für sich; aber dieß An- und Fürsichseyn ist nur dadurch, daß dieß Setzen ebenso sehr ein Aufheben des Vorausgesetzten ist, oder die absolute Substanz nur aus und in ihrem Gesetztseyn zu sich selbst zurückgekommen, und dadurch absolut ist. Diese Wechselwirkung ist hiermit die sich wieder aufhebende Erscheinung; die Offenbarung des Scheins der Causalität, worin die Ursache als Ursache ist, daß er Schein ist. Diese unendliche Reflexion in sich selbst, daß das An- und Fürsichseyn erst dadurch ist, daß es Gesetztseyn ist, ist die Vollendung der Substanz. Aber diese Vollendung ist nicht mehr die Substanz selbst, sondern ist ein Höheres, der Begriff, das Subject. Der Uebergang des Substantialitäts-Verhältnisses geschieht durch seine eigene immanente Nothwendigkeit, und ist weiter nichts, als die Manifestation ihrer selbst, daß der Begriff ihre Wahrheit, und die Freiheit die Wahrheit der Nothwendigkeit ist.

Es ist schon früher im zweiten Buch der objectiven Logik S. 194 f. Anm. erinnert worden, daß die Philosophie, welche sich auf den Standpunkt der Substanz stellt und darauf stehen bleibt, das System des Spinoza ist. Es ist daselbst zugleich der Mangel dieses Systems sowohl der Form als Materie nach aufgezeigt worden. Ein Anderes aber ist die Widerlegung desselben. In Rücksicht auf die Widerlegung eines philosophischen Systems ist anderwärts gleichfalls die allgemeine Bemerkung gemacht worden, daß daraus die schiefe Vorstellung zu verbannen ist, als ob das System als durchaus falsch dargestellt werden solle, und als ob das wahre System dagegen dem falschen nur entgegengesetzt sey. Aus dem Zusammenhange, in welchem hier das spinozistische System vorkommt, geht von selbst der wahre Standpunkt desselben und der Frage, ob es wahr oder falsch sey, hervor. Das Substantialitäts-Verhältniß erzeugte sich durch die Natur des Wesens; dieß Verhältniß, so wie seine zu einem

Ganzen erweiterte Darstellung in einem Systeme ist daher ein nothwendiger Standpunkt, auf welchen das Absolute sich stellt. Ein solcher Standpunkt ist daher nicht als eine Meinung, eine subjective, beliebige Vorstellungs- und Denkweise eines Individuums, als eine Verirrung der Speculation, anzusehen; diese findet sich vielmehr auf ihrem Wege nothwendig darauf versetzt, und insofern ist das System vollkommen wahr. — Aber es ist nicht der höchste Standpunkt. Allein insofern kann das System nicht als falsch, als der Widerlegung bedürftig und fähig angesehen werden; sondern nur dieß daran ist als das Falsche zu betrachten, daß es der höchste Standpunkt sey. Das wahre System kann daher auch nicht das Verhältniß zu ihm haben, ihm nur entgegengesetzt zu seyn; denn so wäre dieß Entgegengesetzte selbst ein Einseitiges. Vielmehr als das Höhere muß es das Untergeordnete in sich enthalten.

Ferner muß die Widerlegung nicht von Außen kommen, d. h. nicht von Annahmen ausgehen, welche außer jenem Systeme liegen, denen es nicht entspricht. Es braucht jene Annahmen nur nicht anzuerkennen; der Mangel ist nur für den ein Mangel, welcher von den auf sie gegründeten Bedürfnissen und Forderungen ausgeht. Insofern ist gesagt worden, daß wer die Freiheit und Selbstständigkeit des selbstbewußten Subjects nicht für sich als entschieden voraussetze, für den könne keine Widerlegung des Spinozismus Statt finden. Ohnehin ignorirt ein so hoher, und in sich schon so reicher Standpunkt, als das Substantialitäts-Verhältniß, jene Annahmen nicht, sondern enthält sie auch; eins der Attribute der spinozistischen Substanz ist das Denken. Er versteht vielmehr die Bestimmungen, unter welchen diese Annahmen ihm widerstreiten, aufzulösen und in sich zu ziehen, so daß sie in demselben, aber in den ihm angemessenen Modificationen, erscheinen. Der Nerv des äußerlichen Widerlegens beruht dann allein darauf, die entgegengesetzten Formen jener Annahmen, z. B das absolute Selbstbestehen des denkenden Individuums gegen die

Form des Denkens, wie es in der absoluten Substanz mit der Ausdehnung identisch gesetzt wird, seinerseits steif und fest zu halten. Die wahrhafte Widerlegung muß in die Kraft des Gegners eingehen und sich in den Umkreis seiner Stärke stellen; ihn außerhalb seiner selbst angreifen und da Recht zu behalten, wo er nicht ist, fördert die Sache nicht. Die einzige Widerlegung des Spinozismus kann daher nur darin bestehen, daß sein Standpunkt zuerst als wesentlich und nothwendig anerkannt werde, daß aber zweitens dieser Standpunkt aus sich selbst auf den höhern gehoben werde. Das Substantialitäts-Verhältniß, ganz nur an und für sich selbst betrachtet, führt sich zu seinem Gegentheil, dem Begriffe, über. Die im letzten Buch enthaltene Exposition der Substanz, welche zum Begriffe überführt, ist daher die einzige und wahrhafte Widerlegung des Spinozismus. Sie ist die Enthüllung der Substanz, und diese ist die Genesis des Begriffs, deren Haupt-Momente oben zusammengestellt worden. — Die Einheit der Substanz ist ihr Verhältniß der Nothwendigkeit; aber so ist sie nur innere Nothwendigkeit; indem sie durch das Moment der absoluten Negativität sich setzt, wird sie manifestirte oder gesetzte Identität, und damit die Freiheit, welche die Identität des Begriffs ist. Dieser, die aus der Wechselwirkung resultirende Totalität, ist die Einheit der beiden Substanzen der Wechselwirkung, so daß sie aber nunmehr der Freiheit angehören, indem sie nicht mehr ihre Identität als ein Blindes, das heißt Innerliches, sondern daß sie wesentlich die Bestimmung haben, als Schein oder Reflexions-Momente zu seyn, wodurch jede mit ihrem Andern oder ihrem Gesetztseyn ebenso unmittelbar zusammengegangen und jede ihr Gesetztseyn in sich selbst enthält, somit in ihrem Andern schlechthin nur als identisch mit sich gesetzt ist.

Im Begriffe hat sich daher das Reich der Freiheit eröffnet. Er ist das freie, weil die an und für sich seyende Identität, welche die Nothwendigkeit der Substanz ausmacht,

zugleich als aufgehoben, oder als Gesetztseyn ist, und dieß Gesetztseyn, als sich auf sich selbst beziehend, eben jene Identität ist. Die Dunkelheit der im Causal-Verhältnisse stehenden Substanzen für einander ist verschwunden, denn die Ursprünglichkeit ihres Selbstbestehens ist in Gesetztseyn übergegangen, und dadurch zur sich selbst durchsichtigen Klarheit geworden; die ursprüngliche Sache ist dieß, indem sie nur die Ursache ihrer selbst ist, und dieß ist die zum Begriffe befreite Substanz.

Es ergiebt sich hieraus für den Begriff sogleich folgende nähere Bestimmung. Weil das An- und Fürsichseyn unmittelbar als Gesetztseyn ist, ist der Begriff in seiner einfachen Beziehung auf sich selbst absolute Bestimmtheit; aber welche ebenso als sich nur auf sich beziehend unmittelbar einfache Identität ist. Aber diese Beziehung der Bestimmtheit auf sich selbst, als das Zusammengehen derselben mit sich, ist ebenso sehr die Negation der Bestimmtheit, und der Begriff ist als diese Gleichheit mit sich selbst das Allgemeine. Aber diese Identität hat so sehr die Bestimmung der Negativität; sie ist die Negation oder Bestimmtheit, welche sich auf sich bezieht, so ist der Begriff Einzelnes. Jedes von ihnen ist die Totalität, jedes enthält die Bestimmung des Andern in sich, und darum sind diese Totalitäten ebenso schlechthin nur Eine, als diese Einheit die Diremtion ihrer selbst in den freien Schein dieser Zweiheit ist; — einer Zweiheit, welche in dem Unterschied des Einzelnen und Allgemeinen als vollkommener Gegensatz erscheint, der aber so sehr Schein ist, daß, indem das eine begriffen und ausgesprochen wird, darin das Andere unmittelbar begriffen und ausgesprochen ist.

Das so eben Vorgetragene ist als der Begriff des Begriffes zu betrachten. Wenn derselbe von demjenigen abzuweichen scheinen kann, was man sonst unter Begriff verstehe, so könnte verlangt werden, daß aufgezeigt würde, wie dasselbe, was hier als der Begriff sich ergeben hat, in anderen Vorstellungen oder Erklärungen enthalten sey. Einerseits kann es jedoch nicht um

eine durch die Autorität des gewöhnlichen Verstehens begründete Bestätigung zu thun seyn; in der Wissenschaft des Begriffes kann dessen Inhalt und Bestimmung allein durch die immanente Deduction bewährt werden, welche seine Genesis enthält, und welche bereits hinter uns liegt. Auf der andern Seite muß wohl an sich in demjenigen, was sonst als der Begriff des Begriffs vorgelegt wird, der hier deducirte zu erkennen seyn. Aber es ist nicht so leicht, das aufzufinden, was Andere von der Natur des Begriffes gesagt haben. Denn meistens befassen sie sich mit dieser Aufsuchung gar nicht, und setzen voraus, daß jeder es schon von selbst verstehe, wenn man von dem Begriffe spreche. Neuerlich konnte man sich der Bemühung mit dem Begriffe um so mehr überhoben glauben, da, wie es eine Zeit lang Ton war, der Einbildungskraft, dann dem Gedächtnisse alles mögliche Schlimme nachzusagen, es in der Philosophie seit geraumer Zeit zur Gewohnheit geworden, und zum Theil noch gegenwärtig ist, auf den Begriff alle üble Nachrede zu häufen, ihn, der das Höchste des Denkens ist, verächtlich zu machen und dagegen für den höchsten, sowohl scientifischen als moralischen, Gipfel das Unbegreifliche und das Nichtbegreifen anzusehen.

Ich beschränke mich hier auf eine Bemerkung, die für das Auffassen der hier entwickelten Begriffe dienen kann, und es erleichtern mag, sich darein zu finden. Der Begriff, insofern er zu einer solchen Existenz gediehen ist, welche selbst frei ist, ist nichts Anderes als Ich oder das reine Selbstbewußtseyn. Ich habe wohl Begriffe, das heißt, bestimmte Begriffe; aber Ich ist der reine Begriff selbst, der als Begriff zum Daseyn gekommen ist. Wenn man daher an die Grundbestimmungen, welche die Natur des Ich ausmachen, erinnert, so darf man voraussetzen, daß an etwas Bekanntes, d. i. der Vorstellung Geläufiges, erinnert wird. Ich aber ist diese erstlich reine sich auf sich beziehende Einheit, und dieß nicht unmittelbar, sondern indem es von aller Bestimmtheit und Inhalt abstrahirt, und in die Freiheit der schrankenlosen

Gleichheit mit sich selbst zurückgeht. So ist es Allgemeinheit; Einheit, welche nur durch jenes negative Verhalten, welches als das Abstrahiren erscheint, Einheit mit sich ist, und dadurch alles Bestimmtseyn in sich aufgelöst enthält. Zweitens ist Ich ebenso unmittelbar als die sich auf sich selbst beziehende Negativität, Einzelnheit, absolutes Bestimmtseyn, welches sich Anderem gegenüberstellt, und es ausschließt; individuelle Persönlichkeit. Jene absolute Allgemeinheit, die ebenso unmittelbar absolute Vereinzelung ist, und ein An- und Fürsichseyn, welches schlechthin Gesetztseyn und nur dieß An- und Fürsichseyn durch die Einheit mit dem Gesetztseyn ist, macht ebenso die Natur des Ich, als des Begriffes aus; von dem einen und dem Andern ist nichts zu begreifen, wenn nicht die angegebenen beiden Momente zugleich in ihrer Abstraction und zugleich in ihrer vollkommenen Einheit aufgefaßt werden.

Wenn nach der gewöhnlichen Weise von dem Verstande, den Ich habe, gesprochen wird, so versteht man darunter ein Vermögen oder Eigenschaft, die in dem Verhältnisse zu Ich stehe, wie die Eigenschaft des Dings zum Dinge selbst, — einem unbestimmten Substrate, welches nicht der wahrhafte Grund und das Bestimmende seiner Eigenschaft sey. Nach dieser Vorstellung habe Ich Begriffe und den Begriff, wie ich auch einen Rock, Farbe und andere äußerliche Eigenschaften habe. — Kant ist über dieses äußerliche Verhältniß des Verstandes als des Vermögens der Begriffe, und der Begriffe selbst, zum Ich, hinausgegangen. Es gehört zu den tiefsten und richtigsten Einsichten, die sich in der Kritik der Vernunft finden, daß die Einheit, die das Wesen des Begriffs ausmacht, als die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperception, als Einheit des: Ich denke, oder des Selbstbewußtseyns erkannt wird. — Dieser Satz macht die sogenannte transcendentale Deduction der Kategorie aus; sie hat aber von jeher für eines der schwersten Stücke der kantischen Philosophie gegolten, — wohl aus keinem andern

Grunde, als weil sie fordert, daß über die bloße Vorstellung des Verhältnisses, in welchem Ich und der Verstand oder die Begriffe zu einem Ding und seinen Eigenschaften und Accidenzen stehen, zum Gedanken hinausgegangen werden soll. Object, sagt Kant, Kritik der r. V. S. 137, 2. Ausg., ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist. Alle Vereinigung der Vorstellungen erfordert aber Einheit des Bewußtseyns in der Synthesis derselben. Folglich ist diese Einheit des Bewußtseyns dasjenige was allein die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mithin ihre objective Gültigkeit, ausmacht, und worauf selbst die Möglichkeit des Verstandes beruht. Kant unterscheidet die subjective Einheit des Bewußtseyns hiervon, die Einheit der Vorstellung, ob ich mir eines Mannigfaltigen als zugleich oder nach einander bewußt bin, was von empirischen Bedingungen abhänge. Die Principien dagegen der objectiven Bestimmung der Vorstellungen seyen allein aus dem Grundsatze der transcendentalen Einheit der Apperception abzuleiten. Durch die Kategorien, welche diese objectiven Bestimmungen sind, werde das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen so bestimmt, daß es zur Einheit des Bewußtseyns gebracht werde. — Nach dieser Darstellung ist die Einheit des Begriffs dasjenige, wodurch etwas nicht bloße Gefühlsbestimmung, Anschauung oder auch bloße Vorstellung, sondern Object ist, welche objective Einheit, die Einheit des Ich mit sich selbst ist. — Das Begreifen eines Gegenstandes besteht in der That in nichts Anderem, als daß Ich denselben sich zu eigen macht, ihn durchdringt, und ihn in seine eigene Form, d. i. in die Allgemeinheit, welche unmittelbar Bestimmtheit, oder Bestimmtheit, welche unmittelbar Allgemeinheit ist, bringt. Der Gegenstand in der Anschauung oder auch in der Vorstellung ist noch ein Aeußerliches, Fremdes. Durch das Begreifen wird das An- und Fürsichseyn, das er im Anschauen und Vorstellen hat, in ein

Gesetztseyn verwandelt; Ich durchdringt ihn denkend. Wie er aber im Denken ist, so ist er erst an und für sich; wie er in der Anschauung oder Vorstellung ist, ist er Erscheinung; das Denken hebt seine Unmittelbarkeit, mit der er zunächst vor uns kommt, auf, und macht so ein Gesetztseyn aus ihm; dies sein Gesetztseyn aber ist sein An- und Fürsichseyn, oder seine Objectivität. Diese Objectivität hat der Gegenstand somit im Begriffe, und dieser ist die Einheit des Selbstbewußtseyns, in die er aufgenommen worden; seine Objectivität oder der Begriff ist daher selbst nichts Anderes, als die Natur des Selbstbewußtseyns; hat keine andere Momente oder Bestimmungen, als das Ich selbst.

Hiernach rechtfertigt es sich durch einen Hauptsatz der kantischen Philosophie, daß, um das zu erkennen, was der Begriff sey, an die Natur des Ich erinnert wird. Umgekehrt aber ist hierzu nothwendig, den Begriff des Ich aufgefaßt zu haben, wie er vorhin angeführt worden. Wenn bei der bloßen Vorstellung des Ich stehen geblieben wird, wie sie unserem gewöhnlichen Bewußtseyn vorschwebt, so ist Ich nur das einfache Ding, welches auch Seele genannt wird, dem der Begriff als ein Besitz oder Eigenschaft inhärirt. Diese Vorstellung, welche sich nicht damit einläßt, weder Ich noch den Begriff zu begreifen, kann nicht dazu dienen, das Begreifen des Begriffs zu erleichtern oder näher zu bringen.

Die angeführte kantische Darstellung enthält noch zwei Seiten, die den Begriff betreffen, und einige weitere Bemerkungen nothwendig machen. Vor's Erste sind der Stufe des Verstandes die Stufen des Gefühls und der Anschauung vorausgeschickt; und es ist ein wesentlicher Satz der kantischen Transcendentalphilosophie, daß die Begriffe ohne Anschauung leer sind, und allein als Beziehungen des durch die Anschauung gegebenen Mannigfaltigen Gültigkeit haben. Zweitens ist der Begriff als das Objective der Erkenntniß angegeben worden,

somit als die Wahrheit. Aber auf der andern Seite wird derselbe als etwas bloß Subjectives genommen, aus dem sich die Realität, unter welcher, da sie der Subjectivität gegenübergestellt wird, die Objectivität zu verstehen ist, nicht herausklauben lasse; und überhaupt wird der Begriff und das Logische für etwas nur Formelles erklärt, das, weil es von dem Inhalt abstrahire, die Wahrheit nicht enthalte.

Was nun erstens jenes Verhältniß des Verstandes oder Begriffs zu den ihm vorausgesetzten Stufen betrifft, so kommt es darauf an, welches die Wissenschaft ist, die abgehandelt wird, um die Form jener Stufen zu bestimmen. In unserer Wissenschaft, als der reinen Logik, sind diese Stufen Seyn und Wesen. In der Psychologie sind es das Gefühl und die Anschauung, und dann die Vorstellung überhaupt, welche dem Verstande vorausgeschickt werden. In der Phänomenologie des Geistes, als der Lehre vom Bewußtseyn, wurde durch die Stufen des sinnlichen Bewußtseyns und dann des Wahrnehmens zum Verstande aufgestiegen. Kant schickt ihm nur Gefühl und Anschauung voraus. Wie unvollständig zunächst diese Stufenleiter ist, giebt er schon selbst dadurch zu erkennen, daß er als Anhang zu der transcendentalen Logik oder Verstandeslehre noch eine Abhandlung über die Reflexions-Begriffe hinzufügt; — eine Sphäre, welche zwischen der Anschauung und dem Verstande, oder dem Seyn und Begriffe liegt. Ueber die Sache selbst ist vor's Erste zu bemerken, daß jene Gestalten von Anschauung, Vorstellung und dergleichen dem selbstbewußten Geiste angehören, der als solcher nicht in der logischen Wissenschaft betrachtet wird. Die reinen Bestimmungen von Seyn, Wesen und Begriff machen zwar auch die Grundlage und das innere einfache Gerüste der Formen des Geistes aus; der Geist als anschauend, ebenso als sinnliches Bewußtseyn, ist in der Bestimmtheit des unmittelbaren Seyns, so wie der Geist als vorstellend, wie auch als wahr-

nehmendes Bewußtseyn sich vom Seyn auf die Stufe des Wesens oder der Reflexion erhoben hat. Allein diese concreten Gestalten gehen die logische Wissenschaft so wenig an, als die concreten Formen, welche die logischen Bestimmungen in der Natur annehmen, und welche Raum und Zeit, alsdann der sich erfüllende Raum und Zeit, als unorganische Natur, und die organische Natur seyn würden. Ebenso ist auch hier der Begriff, nicht als Actus des selbstbewußten Verstandes, nicht der subjective Verstand zu betrachten, sondern der Begriff an und für sich, welcher ebenso wohl eine Stufe der Natur, als des Geistes ausmacht. Das Leben oder die organische Natur ist diese Stufe der Natur, auf welcher der Begriff hervortritt; aber als blinder, sich selbst nicht fassender, d. h. nicht denkender Begriff; als solcher kommt er nur dem Geiste zu. Von jener ungeistigen aber sowohl, als von dieser geistigen Gestalt des Begriffs ist seine logische Form unabhängig, es ist hierüber schon in der Einleitung die nöthige Vorerinnerung gemacht worden; es ist dieß eine Bedeutung, welche nicht erst innerhalb der Logik zu rechtfertigen ist, sondern mit der man vor derselben im Reinen seyn muß.

Wie nun aber auch die Formen gestaltet seyn möchten, welche dem Begriffe vorangehen, so kommt es zweitens auf das Verhältniß an, in welchem der Begriff zu denselben gedacht wird. Dieß Verhältniß wird sowohl in der gewöhnlichen psychologischen Vorstellung, als auch in der kantischen Transcendentalphilosophie so angenommen, daß der empirische Stoff, das Mannigfaltige der Anschauung und Vorstellung zuerst für sich da ist, und daß dann der Verstand dazu hintrete, Einheit in denselben bringe, und ihn durch Abstraction in die Form der Allgemeinheit erhebe. Der Verstand ist auf diese Weise eine für sich leere Form, welche theils nur durch jenen gegebenen Inhalt Realität erhält, theils von ihm abstrahirt, nämlich ihn als etwas, aber nur für den Begriff Unbrauchbares wegläßt.

Der Begriff ist in dem einen und dem andern Thun nicht das Unabhängige, nicht das Wesentliche und Wahre jenes vorausgehenden Stoffes, welches vielmehr die Realität an und für sich ist, die sich aus dem Begriffe nicht herausklauben läßt.

Es muß nun allerdings zugegeben werden, daß der Begriff als solcher noch nicht vollständig ist, sondern in die Idee sich erheben muß, welche erst die Einheit des Begriffs und der Realität ist; wie sich in dem Verfolge durch die Natur des Begriffes selbst ergeben muß. Denn die Realität, die er sich giebt, darf nicht als ein Aeußerliches aufgenommen, sondern muß nach wissenschaftlicher Forderung aus ihm selbst abgeleitet werden. Aber es ist wahrhaftig nicht jener durch die Anschauung und die Vorstellung gegebene Stoff, welcher gegen den Begriff als das Reale geltend gemacht werden darf. „Es ist nur ein Begriff," pflegt man zu sagen, indem man nicht nur die Idee, sondern das sinnliche, räumliche und zeitliche handgreifliche Daseyn als etwas gegenüberstellt, das vortrefflicher sey, als der Begriff. Das Abstracte hält man dann darum für geringer, als das Concrete, weil aus jenem so viel dergleichen Stoff weggelassen worden sey. Das Abstrahiren hat in dieser Meinung die Bedeutung, daß aus dem Concreten nur zu unserem subjectiven Behuf ein oder das andere Merkmal so herausgenommen werden, daß mit dem Weglassen so vieler anderer Eigenschaften und Beschaffenheiten des Gegenstandes denselben an ihrem Werthe und ihrer Würde nichts benommen seyn solle; sondern sie als das Reelle, nur auf der andern Seite drüben, noch immer als völlig Geltendes gelassen werden; so daß es nur das Unvermögen des Verstandes sey, solchen Reichthum nicht aufzunehmen, und sich mit der dürftigen Abstraction begnügen zu müssen. Wenn nun der gegebene Stoff der Anschauung und das Mannigfaltige der Vorstellung als das Reelle gegen das Gedachte und den Begriff genommen wird, so ist dieß eine Ansicht, welche abgelegt zu haben nicht nur Bedingung des Philosophirens ist, sondern schon

von der Religion vorausgesetzt wird; wie ist ein Bedürfniß und der Sinn derselben möglich, wenn die flüchtige und oberflächliche Erscheinung des Sinnlichen und Einzelnen noch für das Wahre gehalten wird? Die Philosophie aber giebt die begriffene Einsicht, was es mit der Realität des sinnlichen Seyns für eine Bewandtniß habe, und schickt jene Stufen des Gefühls und der Anschauung, des sinnlichen Bewußtseyns u. s. f. insofern dem Verstande voraus, als sie in dessen Werden seine Bedingungen, aber nur so sind, daß der Begriff aus ihrer Dialektik und Nichtigkeit als ihr Grund hervorgeht, nicht aber, daß er durch ihre Realität bedingt wäre. Das abstrahirende Denken ist daher nicht als bloßes Auf-die-Seite-stellen des sinnlichen Stoffes zu betrachten, welcher dadurch in seiner Realität keinen Eintrag leide, sondern es ist vielmehr das Aufheben und die Reduction desselben als bloßer Erscheinung auf das Wesentliche, welches nur im Begriff sich manifestirt. Wenn das freilich nur als ein Merkmal oder Zeichen dienen soll, was von der concreten Erscheinung in den Begriff aufzunehmen sey, so darf es allerdings auch irgend eine nur sinnliche einzelne Bestimmung des Gegenstandes seyn, die wegen irgend eines äußerlichen Interesses aus den anderen herausgewählt wird, und von gleicher Art und Natur, wie die übrigen, ist.

Ein hauptsächlicher Mißverstand, welcher hierbei obwaltet, ist, als ob das natürliche Princip, oder der Anfang, von dem in der natürlichen Entwickelung oder in der Geschichte des sich bildenden Individuums ausgegangen wird, das Wahre und im Begriffe Erste sey. Anschauung oder Seyn sind wohl der Natur nach das Erste oder die Bedingung für den Begriff, aber sie sind darum nicht das an und für sich Unbedingte, im Begriffe hebt sich vielmehr ihre Realität und damit zugleich der Schein auf, den sie als das bedingende Reelle hatten. Wenn es nicht um die Wahrheit, sondern nur um die Historie zu thun ist, wie es im Vorstellen und dem erscheinenden Denken zugehe,

so kann man allerdings bei der Erzählung stehen bleiben, daß wir mit Gefühlen und Anschauungen anfangen, und der Verstand aus dem Mannigfaltigen derselben eine Allgemeinheit oder ein Abstractes herausziehe, und begreiflich jene Grundlage dazu nöthig habe, welche bei diesem Abstrahiren noch in der ganzen Realität, mit welcher sie sich zuerst zeigte, dem Vorstellen stehen bleibe. Aber die Philosophie soll keine Erzählung dessen seyn, was geschieht, sondern eine Erkenntniß dessen, was wahr darin ist, und aus dem Wahren soll sie ferner das begreifen, was in der Erzählung als ein bloßes Geschehen erscheint.

Wenn in der oberflächlichen Vorstellung von dem, was der Begriff ist, alle Mannigfaltigkeit außer dem Begriffe steht, und diesem nur die Form der abstracten Allgemeinheit oder der leeren Reflexionsidentität zukommt, so kann schon zunächst daran erinnert werden, daß auch sonst für die Angabe eines Begriffs oder die Definition, zu der Gattung, welche selbst schon eigentlich nicht rein abstracte Allgemeinheit ist, ausdrücklich auch die specifische Bestimmtheit gefordert wird. Wenn nur mit etwas denkender Betrachtung darauf reflectirt würde, was dieß sagen will, so würde sich ergeben, daß damit das Unterscheiden als ein ebenso wesentliches Moment des Begriffes angesehen wird. Kant hat diese Betrachtung durch den höchst wichtigen Gedanken eingeleitet, daß es synthetische Urtheile a priori gebe. Diese ursprüngliche Synthesis der Apperception ist eines der tiefsten Principien für die speculative Entwickelung; sie enthält den Anfang zum wahrhaften Auffassen der Natur des Begriffs, und ist jener leeren Identität oder abstracten Allgemeinheit, welche keine Synthesis in sich ist, vollkommen entgegengesetzt. — Diesem Anfange entspricht jedoch die weitere Ausführung wenig. Schon der Ausdruck: Synthesis leitet leicht wieder zur Vorstellung einer äußerlichen Einheit, und bloßen Verbindung von solchen, die an und für sich getrennt sind. Alsdann ist die kantische Philosophie nur bei dem psychologischen Reflexe des Be-

griffs stehen geblieben, und ist wieder zur Behauptung der bleibenden Bedingtheit des Begriffs durch ein Mannigfaltiges der Anschauung zurück gegangen. Sie hat die Verstandeserkenntnisse und die Erfahrung nicht darum als einen erscheinenden Inhalt ausgesprochen, weil die Kategorien selbst nur endliche sind, sondern aus dem Grunde eines psychologischen Idealismus, weil sie nur Bestimmungen seyen, die vom Selbstbewußtseyn herkommen. Auch gehört hierher, daß der Begriff wieder ohne das Mannigfaltige der Anschauung inhaltslos und leer seyn soll, ungeachtet er a priori eine Synthesis sey; indem er dieß ist, hat er ja die Bestimmtheit und den Unterschied in sich selbst. Indem sie die Bestimmtheit des Begriffs, damit die absolute Bestimmtheit, die Einzelnheit, ist, ist der Begriff Grund und Quelle aller endlichen Bestimmtheit und Mannigfaltigkeit.

Die formelle Stellung, welche er als Verstand behält, wird in der kantischen Darstellung dessen, was Vernunft sey, vollendet. In der Vernunft, der höchsten Stufe des Denkens, sollte man erwarten, der Begriff werde die Bedingtheit, in welcher er auf der Stufe des Verstandes noch erscheint, verlieren, und zur vollendeten Wahrheit kommen. Diese Erwartung wird aber getäuscht. Dadurch, daß Kant das Verhalten der Vernunft zu den Kategorien als nur dialektisch bestimmt, und zwar das Resultat dieser Dialektik schlechthin nur als das unendliche Nichts auffaßt, so verliert die unendliche Einheit der Vernunft auch noch die Synthesis und damit jenen Anfang eines speculativen, wahrhaft unendlichen Begriffs, sie wird zu der bekannten ganz formellen, bloß regulativen Einheit des systematischen Verstandesgebrauchs. Es wird für einen Mißbrauch erklärt, daß die Logik, die bloß ein Kanon der Beurtheilung seyn solle, als ein Organon zur Hervorbringung objectiver Einsichten angesehen werde. Die Vernunftbegriffe, in denen man eine höhere Kraft und tiefern Inhalt ahnen mußte, haben nichts Constitutives mehr, wie noch die Kategorien; sie sind bloße

Ideen; es soll ganz wohl erlaubt seyn, sie zu gebrauchen, aber mit diesen intelligibeln Wesen, in denen sich alle Wahrheit ganz aufschließen sollte, soll weiter nichts gemeint seyn, als Hypothesen, denen eine Wahrheit an und für sich zuzuschreiben, eine völlige Willkür und Tollkühnheit seyn würde, da sie — in keiner Erfahrung vorkommen können. — Hätte man es je denken sollen, daß die Philosophie den intelligibeln Wesen darum die Wahrheit absprechen würde, weil sie des räumlichen und zeitlichen Stoffes der Sinnlichkeit entbehren?

Es hängt hiermit unmittelbar der Gesichtspunkt zusammen, in Rücksicht auf welchen der Begriff und die Bestimmung der Logik überhaupt zu betrachten ist, und der in der kantischen Philosophie auf die gleiche Weise, wie insgemein genommen wird; das Verhältniß nämlich des Begriffs und seiner Wissenschaft zur Wahrheit selbst. Es ist vorhin aus der kantischen Deduction der Kategorien angeführt worden, daß nach derselben das Object, als in welchem das Mannigfaltige der Anschauung vereinigt ist, nur diese Einheit ist durch die Einheit des Selbstbewußtseyns. Die Objectivität des Denkens ist also hier bestimmt ausgesprochen, eine Identität des Begriffs und des Dinges, welche die Wahrheit ist. Auf gleiche Weise wird auch insgemein zugegeben, daß, indem das Denken einen gegebenen Gegenstand sich aneignet, dieser dadurch eine Veränderung erleidet, und aus einem sinnlichen zu einem gedachten gemacht werde; daß aber diese Veränderung nicht nur nichts an seiner Wesentlichkeit ändere, sondern daß er vielmehr erst in seinem Begriffe in seiner Wahrheit; in der Unmittelbarkeit, in welcher er gegeben ist, aber nur Erscheinung und Zufälligkeit, daß die Erkenntniß des Gegenstandes, welche ihn begreift, die Erkenntniß desselben, wie er an und für sich ist, und der Begriff seine Objectivität selbst sey. Auf der andern Seite wird aber ebenso wieder behauptet, wir können die Dinge doch nicht erkennen, wie sie an und für sich

seyen, und die Wahrheit sey für die erkennende Vernunft unzugänglich; jene Wahrheit, welche in der Einheit des Objects und des Begriffs besteht, sey doch nur Erscheinung; und zwar nun wieder aus dem Grunde, weil der Inhalt nur das Mannigfaltige der Anschauung sey. Es ist hierüber schon daran erinnert worden, daß eben im Begriffe vielmehr diese Mannigfaltigkeit, insofern sie der Anschauung im Gegensatze gegen den Begriff angehört, aufgehoben werde, und der Gegenstand durch den Begriff in seine nicht zufällige Wesenheit zurückgeführt sey; diese tritt in die Erscheinung, darum eben ist die Erscheinung nicht bloß ein Wesenloses, sondern Manifestation des Wesens. Die aber ganz frei gewordene Manifestation desselben ist der Begriff. — Diese Sätze, an welche hier erinnert wird, sind darum keine dogmatische Assertionen, weil sie aus der ganzen Entwickelung des Wesens durch sich selbst hervorgegangene Resultate sind. Der jetzige Standpunct, auf welchen diese Entwickelung geführt hat, ist, daß die Form des Absoluten, welche höher als Seyn und Wesen, der Begriff ist. Indem er nach dieser Seite, Seyn und Wesen, wozu auch bei anderen Ausgangspuncten Gefühl und Anschauung und Vorstellung gehören, und welche als seine vorangehenden Bedingungen erschienen, sich unterworfen und sich als ihren unbedingten Grund erwiesen hat, so ist nun noch die zweite Seite übrig, deren Abhandlung dieses dritte Buch der Logik gewidmet ist, die Darstellung nämlich, wie er die Realität, welche in ihm verschwunden, in und aus sich bildet. Es ist daher allerdings zugegeben worden, daß die Erkenntniß, welche nur bei dem Begriff rein als solchem steht, noch unvollständig ist und nur erst zur abstracten Wahrheit gekommen ist. Aber ihre Unvollständigkeit liegt nicht darin, daß sie jener vermeintlichen Realität, die im Gefühl und Anschauung gegeben sey, entbehre; sondern daß der Begriff noch nicht seine eigene aus ihm selbst erzeugte Realität sich gegeben hat. Darin besteht die gegen und an dem empirischen Stoff und genauer an seinen Kategorien

und Reflexions-Bestimmungen erwiesene Absolutheit des Begriffes, daß derselbe nicht, wie er außer und vor dem Begriffe erscheint, Wahrheit habe, sondern allein in seiner Idealität, oder Identität mit dem Begriffe. Die Herleitung des Reellen aus ihm, wenn man es Herleitung nennen will, besteht zunächst wesentlich darin, daß der Begriff in seiner formellen Abstraction sich als unvollendet zeigt, und durch die in ihm selbst gegründete Dialektik zur Realität so übergeht, daß er sie aus sich erzeugt, aber nicht, daß er zu einer fertigen, ihm gegenüber gefundenen Realität wieder zurückfällt, und zu etwas, das sich als das Unwesentliche der Erscheinung kund gethan, seine Zuflucht nimmt, weil er, nachdem er sich um ein Besseres umgesehen, doch dergleichen nicht gefunden habe. — Es wird immer als etwas Verwundernswürdiges ausgezeichnet werden, wie die kantische Philosophie dasjenige Verhältniß des Denkens zum sinnlichen Daseyn, bei dem sie stehen blieb, für ein nur relatives Verhältniß der bloßen Erscheinung anerkannte, und eine höhere Einheit beider in der Idee überhaupt, und z. B. in der Idee eines anschauenden Verstandes sehr wohl anerkannte und aussprach, doch bei jenem relativen Verhältnisse und bei der Behauptung stehen geblieben ist, daß der Begriff schlechthin von der Realität getrennt sey und bleibe, — somit als die Wahrheit dasjenige behauptete, was sie als endliche Erkenntniß aussprach, und das für überschwenglich, unerlaubt und für Gedankendinge erklärte, was sie als Wahrheit erkannte, und wovon sie den bestimmten Begriff aufstellte.

Indem es zunächst hier die Logik, nicht die Wissenschaft überhaupt ist, von deren Verhältnisse zur Wahrheit die Rede ist, so muß ferner noch zugegeben werden, daß jene als die formelle Wissenschaft nicht auch diejenige Realität enthalten könne und solle, welche der Inhalt weiterer Theile der Philosophie, der Wissenschaften der Natur und des Geistes, ist. Diese concreten Wissenschaften treten allerdings zu einer reellern Form der Idee heraus als die Logik, aber zugleich nicht so, daß sie zu jener

Realität sich wieder umwendeten, welche das über seine Erscheinung zur Wissenschaft erhobene Bewußtseyn aufgegeben, oder auch zum Gebrauch von Formen, wie die Kategorien und Reflexions-Bestimmungen sind, deren Endlichkeit und Unwahrheit sich in der Logik dargestellt hat, wieder zurückkehrten. Vielmehr zeigt die Logik die Erhebung der Idee zu der Stufe, von daraus sie die Schöpferin der Natur wird und zur Form einer concreten Unmittelbarkeit überschreitet, deren Begriff aber auch diese Gestalt wieder zerbricht, um zu sich selbst, als concreter Geist, zu werden. Gegen diese concreten Wissenschaften, welche aber das Logische oder den Begriff zum innern Bildner haben und behalten, wie sie es zum Vorbildner hatten, ist die Logik selbst allerdings die formelle Wissenschaft, aber die Wissenschaft der absoluten Form, welche in sich Totalität ist, und die reine Idee der Wahrheit selbst enthält. Diese absolute Form hat an ihr selbst ihren Inhalt oder Realität; der Begriff, indem er nicht die triviale, leere Identität ist, hat in dem Momente seiner Negativität oder des absoluten Bestimmens die unterschiedenen Bestimmungen; der Inhalt ist überhaupt nichts Anderes als solche Bestimmungen der absoluten Form; der durch sie selbst gesetzte, und daher auch ihr angemessene Inhalt. — Diese Form ist darum auch von ganz anderer Natur, als gewöhnlich die logische Form genommen wird. Sie ist schon für sich selbst die Wahrheit, indem dieser Inhalt seiner Form, oder diese Realität ihrem Begriffe angemessen ist, und die reine Wahrheit, weil dessen Bestimmungen noch nicht die Form eines absoluten Andersseyns oder der absoluten Unmittelbarkeit haben. — Kant, indem er Kr. der r. Vern. S. 83 in Beziehung auf die Logik, auf die alte und berühmte Frage: Was die Wahrheit sey? zu reden kommt, schenkt vor's Erste als etwas Triviales die Namenerklärung, daß sie die Uebereinstimmung der Erkenntniß mit ihrem Gegenstande sey; — eine Definition, die von großem, ja von dem höchsten Werthe ist. Wenn man sich derselben bei der Grundbehauptung des transcendentalen Idealismus erinnert, daß die Vernunfterkenntniß die Dinge an sich zu erfassen nicht vermögend sey, daß die Realität schlechthin außer dem Begriffe liege, so zeigt sich sogleich, daß eine solche Vernunft, die sich mit ihrem Gegenstande, den Dingen an sich, nicht in Uebereinstimmung zu setzen vermag, und die Dinge an sich, die nicht mit dem Vernunftbegriffe, der Begriff, der nicht mit der Realität, eine Realität, die nicht mit dem Begriffe in Uebereinstimmung ist, unwahre Vorstellungen sind. Wenn Kant die Idee eines anschauenden Verstandes an jene Definition der Wahrheit gehalten hätte, so würde er diese Idee, welche die geforderte Uebereinstimmung ausdrückt, nicht als ein Gedankending, sondern vielmehr als Wahrheit behandelt haben.

„Das, was man zu wissen verlange, giebt Kant ferner an, sey ein allgemeines und sicheres Kriterium der Wahrheit einer jeden Erkenntniß; es würde ein solches seyn, welches von allen Erkenntnissen, ohne Unterschied ihrer Gegenstände, gültig wäre; da man aber bei demselben von allem Inhalt der Erkenntniß (Beziehung auf ihr Object) abstrahirt, und Wahrheit gerade diesen Inhalt angeht, so würde es ganz unmöglich und ungereimt seyn, nach einem Merkmal der Wahrheit dieses Inhalts der Erkenntnisse zu fragen." — Es ist hier die gewöhnliche Vorstellung von der formellen Function der Logik sehr bestimmt ausgedrückt, und das angeführte Räsonnement scheint sehr einleuchtend zu seyn. Vor's Erste aber ist zu bemerken, daß es solchem formellen Räsonnement gewöhnlich so geht, in seinem Reden die Sache zu vergessen, die es zur Grundlage gemacht und von der es spricht. Es würde ungereimt seyn, heißt es, nach einem Kriterium der Wahrheit des Inhalts der Erkenntniß zu fragen; — aber nach der Definition macht nicht der Inhalt die Wahrheit aus, sondern die Uebereinstimmung desselben mit dem Begriffe. Ein Inhalt, wie von ihm hier gesprochen wird, ohne den Begriff, ist

ein Begriffloses, somit Wesenloses; nach dem Kriterium der Wahrheit eines solchen kann freilich nicht gefragt werden, aber aus dem entgegengesetzten Grunde; darum nämlich nicht, weil er um seiner Begrifflosigkeit willen nicht die geforderte Uebereinstimmung ist, sondern weiter nichts als ein der wahrheitslosen Meinung Angehöriges seyn kann. — Lassen wir die Erwähnung des Inhalts bei Seite, der hier die Verwirrung verursacht, in welche aber der Formalismus jedesmal verfällt, und die ihn das Gegentheil dessen sagen läßt, was er vorbringen will, so oft er sich auf Erläuterung einläßt, und bleiben bei der abstracten Ansicht stehen, daß das Logische nur formell sey, und von allem Inhalt vielmehr abstrahire; — so haben wir eine einseitige Erkenntniß, welche keinen Gegenstand enthalten soll, eine leere, bestimmungslose Form, die also ebenso wenig eine Uebereinstimmung, da zur Uebereinstimmung wesentlich Zwei gehören, — ebenso wenig Wahrheit ist. — An der a priorischen Synthesis des Begriffs hatte Kant ein höheres Princip, worin die Zweiheit in der Einheit, somit dasjenige erkannt werden konnte, was zur Wahrheit gefordert wird; aber der sinnliche Stoff, das Mannigfaltige der Anschauung war ihm zu mächtig, um davon weg zur Betrachtung des Begriffs und der Kategorien an und für sich, und zu einem speculativen Philosophiren kommen zu können.

Indem die Logik Wissenschaft der absoluten Form ist, so muß dieß Formelle, damit es ein Wahres sey, an ihm selbst einen Inhalt haben, welcher seiner Form gemäß sey, und um so mehr, da das logische Formelle die reine Form, also das logische Wahre, die reine Wahrheit selbst seyn muß. Dieses Formelle muß daher in sich viel reicher an Bestimmungen und Inhalt, so wie auch von unendlich größerer Wirksamkeit auf das Concrete gedacht werden, als es gewöhnlich genommen wird. Die logischen Gesetze für sich (das ohnehin Heterogene, die angewandte Logik und übrige psychologische und anthropologische Material weggerechnet) werden gewöhnlich außer dem Satze des Widerspruchs auf einige dürftige Sätze, die Umkehrung der Urtheile, und die Formen der Schlüsse betreffend, beschränkt. Die selbst hierbei vorkommenden Formen, so wie weitere Bestimmungen derselben werden nur gleichsam historisch aufgenommen, nicht der Kritik, ob sie an und für sich ein Wahres seyen, unterworfen. So gilt z. B. die Form des positiven Urtheils für etwas an sich völlig Richtiges, wobei es ganz allein auf den Inhalt ankomme, ob ein solches Urtheil wahr sey. Ob diese Form an und für sich eine Form der Wahrheit, ob der Satz, den sie ausspricht, das Einzelne ist ein Allgemeines, nicht in sich dialektisch sey, an diese Untersuchung wird nicht gedacht. Es wird geradezu dafür gehalten, daß dieß Urtheil für sich fähig, Wahrheit zu enthalten, und jener Satz, den jedes positive Urtheil ausspricht, ein wahrer sey; obschon unmittelbar erhellt, daß ihm dasjenige fehlt, was die Definition der Wahrheit fordert, nämlich die Uebereinstimmung des Begriffs und seines Gegenstandes; das Prädicat, welches hier das Allgemeine ist, als den Begriff, das Subject, welches das Einzelne ist, als den Gegenstand genommen, so stimmt das eine mit dem andern nicht überein. Wenn aber das abstracte Allgemeine, welches das Prädicat ist, noch nicht einen Begriff ausmacht, als zu welchem allerdings mehr gehört; — so wie auch solches Subject noch nicht viel weiter als ein grammatisches ist, wie sollte das Urtheil Wahrheit enthalten können, da sein Begriff und Gegenstand nicht übereinstimmen, oder ihm der Begriff, wohl auch der Gegenstand, gar fehlt? — Dieß ist daher vielmehr das Unmögliche und Ungereimte, in dergleichen Formen, wie ein positives Urtheil und wie das Urtheil überhaupt ist, die Wahrheit fassen zu wollen. So wie die kantische Philosophie die Kategorien nicht an und für sich betrachtete, sondern sie nur aus dem schiefen Grunde, weil sie subjective Formen des Selbstbewußtseyns seyen, für endliche Bestimmungen, die das Wahre zu enthalten unfähig seyen, erklärte, so hat sie noch weniger die Formen des Begriffs, welche der Inhalt der gewöhn-

lichen Logik sind, der Kritik unterworfen; sie hat vielmehr einen Theil derselben, nämlich die Functionen der Urtheile für die Bestimmung der Kategorie aufgenommen, und sie als gültige Voraussetzungen gelten lassen. Soll in den logischen Formen auch weiter nichts gesehen werden, als formelle Functionen des Denkens, so wären sie schon darum der Untersuchung, in wiefern sie für sich der Wahrheit entsprechen, würdig. Eine Logik, welche dieß nicht leistet, kann höchstens auf den Werth einer naturhistorischen Beschreibung der Erscheinungen des Denkens, wie sie sich vorfinden, Anspruch machen. Es ist ein unendliches Verdienst des Aristoteles, welches uns mit der höchsten Bewunderung für die Stärke dieses Geistes erfüllen muß, diese Beschreibung zuerst unternommen zu haben. Aber es ist nöthig, daß weiter gegangen, und theils der systematische Zusammenhang, theils aber der Werth der Formen erkannt werde.

Eintheilung.

Der Begriff zeigt sich obenhin betrachtet als die Einheit des Seyns und Wesens. Das Wesen ist die erste Negation des Seyns, das dadurch zum Schein geworden ist, der Begriff ist die zweite, oder die Negation dieser Negation; also das wiederhergestellte Seyn, aber als die unendliche Vermittelung und Negativität desselben in sich selbst. — Seyn und Wesen haben daher im Begriffe nicht mehr die Bestimmung, in welcher sie als Seyn und Wesen sind, noch sind sie nur in solcher Einheit, daß jedes in dem andern scheine. Der Begriff unterscheidet sich daher nicht in diese Bestimmungen. Er ist die Wahrheit des substantiellen Verhältnisses, in welchem Seyn und Wesen ihre erfüllte Selbstständigkeit und Bestimmung durch einander erreichen. Als die Wahrheit und Substantialität erwies sich die substantielle Identität, welche ebenso sehr und nur als das Gesetztseyn ist. Das Gesetztseyn ist das Daseyn und Unterscheiden: das An- und Fürsichseyn hat daher im Begriffe ein

sich gemäßes und wahres Daseyn erreicht, denn jenes Gesetztseyn ist An- und Fürsichseyn selbst. Dieß Gesetztseyn macht den Unterschied des Begriffes in ihm selbst aus; seine Unterschiede, weil sie unmittelbar das An- und Fürsichseyn ist, sind selbst der ganze Begriff; in ihrer Bestimmtheit allgemeine, und identisch mit ihrer Negation.

Dieß ist nun der Begriff selbst des Begriffes. Aber es ist nur erst sein Begriff; — oder er ist selbst auch nur der Begriff. Weil er das An- und Fürsichseyn ist, insofern es Gesetztseyn ist, oder die absolute Substanz, insofern sie die Nothwendigkeit unterschiedener Substanzen als Identität offenbart, so muß diese Identität das, was sie ist, selbstsetzen. Die Momente der Bewegung des Substantialitäts-Verhältnisses, wodurch der Begriff geworden ist, und die dadurch dargestellte Realität ist erst im Uebergange zum Begriffe; sie ist noch nicht als seine eigene, aus ihm hervorgegangene Bestimmung; sie fiel in die Sphäre der Nothwendigkeit, die seinige kann nur seine freie Bestimmung, ein Daseyn seyn, in welchem er als identisch mit sich, dessen Momente Begriffe und durch ihn selbst gesetzte sind.

Zuerst ist also der Begriff nur an sich die Wahrheit; weil er nur ein Inneres ist, so ist er ebenso sehr nur ein Aeußeres. Er ist zuerst überhaupt ein Unmittelbares, und in dieser Gestalt haben seine Momente die Form von unmittelbaren, festen Bestimmungen. Er erscheint als der bestimmte Begriff, als die Sphäre des bloßen Verstandes. — Weil diese Form der Unmittelbarkeit ein seiner Natur noch nicht angemessenes Daseyn ist, da er das sich nur auf sich selbst beziehende Freie ist, so ist sie eine äußerliche Form, in der der Begriff nicht als An- und Fürsichseyendes, sondern als nur Gesetztes oder ein Subjectives gelten kann. — Die Gestalt des unmittelbaren Begriffes macht den Standpunct aus, nach welchem der Begriff ein subjectives Denken, eine der Sache äußerliche Reflexion ist. Diese Stufe macht daher die Subjecti-

vität oder den formellen Begriff aus. Die Aeußerlichkeit desselben erscheint in dem festen Seyn seiner Bestimmungen, wodurch jede für sich als ein Isolirtes, Qualitatives auftritt, das nur in äußerer Beziehung auf sein Anderes ist. Die Identität des Begriffes aber, die eben das innere oder subjective Wesen derselben ist, setzt sie in dialektische Bewegung, durch welche sich ihre Vereinzelung und damit die Trennung des Begriffs von der Sache aufhebt und als ihre Wahrheit die Totalität hervorgeht, welche der objective Begriff ist.

Zweitens. Der Begriff in seiner Objectivität ist die an- und fürsichseyende Sache selbst. Durch seine nothwendige Fortbestimmung macht der formelle Begriff sich selbst zur Sache, und verliert dadurch das Verhältniß der Subjectivität und Aeußerlichkeit gegen sie. Oder umgekehrt ist die Objectivität der aus seiner Innerlichkeit hervorgetretene und in das Daseyn übergegangene reale Begriff. — In dieser Identität mit der Sache hat er somit eigenes und freies Daseyn. Aber es ist dieß noch eine unmittelbare, noch nicht negative Freiheit. Eins mit der Sache ist er in sie versenkt; seine Unterschiede sind objective Existenzen, in denen er selbst wieder das Innere ist. Als die Seele des objectiven Daseyns muß er sich die Form der Subjectivität geben, die er als formeller Begriff unmittelbar hatte; so tritt er in der Form des Freien, die er in der Objectivität noch nicht hatte, ihr gegenüber, und macht darin die Identität mit ihr, die er an und für sich als objectiver Begriff mit ihr hat, zu einer auch gesetzten.

In dieser Vollendung, worin er in seiner Objectivität ebenso die Form der Freiheit hat, ist der adäquate Begriff die Idee. Die Vernunft, welche die Sphäre der Idee ist, ist die sich selbst enthüllte Wahrheit, worin der Begriff die schlechthin ihm angemessene Realisation hat, und insofern frei ist, als er diese seine objective Welt in seiner Subjectivität, und diese in jener erkennt.

Erster Abschnitt.

Die Subjectivität.

Der Begriff ist zuerst der formelle, der Begriff im Anfang oder der als unmittelbarer ist. — In der unmittelbaren Einheit ist sein Unterschied oder Gesetztseyn zuerst zunächst selbst einfach und nur ein Schein, so daß die Momente des Unterschiedes unmittelbar die Totalität des Begriffes sind, und nur der Begriff als solcher sind.

Zweitens aber, weil er die absolute Negativität ist, so dirimirt er sich, und setzt sich als das Negative oder als das Andere seiner selbst; und zwar, weil er erst der unmittelbare ist, hat dieß Setzen oder Unterscheiden die Bestimmung, daß die Momente gleichgültig gegeneinander und jedes für sich wird; seine Einheit ist in dieser Theilung nur noch äußere Beziehung. So als Beziehung seiner als selbstständig und gleichgültig gesetzten Momente ist er das Urtheil.

Drittens das Urtheil enthält wohl die Einheit des in seine selbstständigen Momente verlorenen Begriffs, aber sie ist nicht gesetzt. Sie wird dieß durch die dialectische Bewegung des Urtheils, das hierdurch der Schluß geworden ist, zum vollständig gesetzten Begriff; indem im Schluß ebenso wohl die Momente desselben als selbstständige Extreme, wie auch deren vermittelnde Einheit gesetzt ist.

Indem aber unmittelbar diese Einheit selbst als die vereinigende Mitte, und die Momente als selbstständige

Extreme zunächst einander gegenüber stehen, so hebt dieß widersprechende Verhältniß, das im formalen Schlusse Statt findet, sich auf, und die Vollständigkeit des Begriffs geht in die Einheit der Totalität über, die Subjectivität des Begriffes in seine Objectivität.

Erstes Kapitel.

Der Begriff.

Durch den Verstand pflegt das Vermögen der Begriffe überhaupt ausgedrückt zu werden, er wird insofern von der Urtheilskraft und dem Vermögen der Schlüsse, als der formellen Vernunft, unterschieden. Vornehmlich aber wird er der Vernunft entgegengesetzt; insofern aber bedeutet er nicht das Vermögen des Begriffs überhaupt, sondern der bestimmten Begriffe, wobei die Vorstellung herrscht, als ob der Begriff nur ein Bestimmtes sey. Wenn der Verstand in dieser Bedeutung von der formellen Urtheilskraft und der formellen Vernunft unterschieden wird, so ist er als Vermögen des einzelnen bestimmten Begriffs zu nehmen. Denn das Urtheil und der Schluß oder die Vernunft sind selbst, als Formales, nur ein Verständiges, indem sie unter der Form der abstracten Begriffsbestimmtheit stehen. Der Begriff gilt aber hier überhaupt nicht als blos abstract-Bestimmtes; der Verstand ist daher von der Vernunft nur so zu unterscheiden, daß jener nur das Vermögen des Begriffes überhaupt sey.

Dieser allgemeine Begriff, der nun hier zu betrachten ist, enthält die drei Momente: Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelnheit. Der Unterschied und die Bestimmungen, die er sich in dem Unterscheiden giebt, machen die Seite aus, welche vorhin Gesetztseyn genannt wurde. Da dieses in dem Begriff

identisch mit dem An- und Fürsichseyn ist, so ist jedes jener Momente so sehr ganzer Begriff, als bestimmter Begriff, und als eine Bestimmung des Begriffs.

Zuerst ist er reiner Begriff, oder die Bestimmung der Allgemeinheit. Der reine oder allgemeine Begriff ist aber auch nur ein bestimmter, oder besonderer Begriff, der sich auf die Seite neben die andern stellt. Weil der Begriff die Totalität ist, also in seiner Allgemeinheit oder reinen identischen Beziehung auf sich selbst, wesentlich das Bestimmen und Unterscheiden ist, so hat er in ihm selbst den Maaßstab, wodurch diese Form seiner Identität mit sich, indem sie alle Momente durchdringt und in sich faßt, ebenso unmittelbar sich bestimmt, nur das Allgemeine gegen die Unterschiedenheit der Momente zu seyn.

Zweitens ist der Begriff dadurch als dieser besondere oder als bestimmte Begriff, welcher als gegen andere unterschieden gesetzt ist.

Drittens die Einzelnheit ist der aus dem Unterschiede in die absolute Negativität sich reflectirende Begriff. Dieß ist zugleich das Moment, worin er aus seiner Identität in sein Andersseyn übergetreten ist, und zum Urtheil wird.

A.

Der allgemeine Begriff.

Der reine Begriff ist das absolut Unendliche, Unbedingte und Freie. Es ist hier, wo die Abhandlung, welche den Begriff zu ihrem Inhalte hat, beginnt, noch einmal nach seiner Genesis zurückzusehen. Das Wesen ist aus dem Seyn, und der Begriff aus dem Wesen, somit auch aus dem Seyn geworden. Dieß Werden hat aber die Bedeutung des Gegenstoßes seiner selbst, so daß das Gewordene vielmehr das Unbedingte und Ursprüngliche ist. Das Seyn ist in seinem Uebergange zum Wesen zu einem Schein oder Gesetztseyn, und das Werden

oder das Uebergehen in Anderes zu einem Setzen geworden, und umgekehrt hat das Setzen oder die Reflexion des Wesens sich aufgehoben und sich zu einem Nichtgesetzten, einem ursprünglichen Seyn hergestellt. Der Begriff ist die Durchdringung dieser Momente, daß das Qualitative, und ursprünglich-Seyende nur als Setzen und nur als Rückkehr-in-sich ist, und diese reine Reflexion-in-sich schlechthin das Anderswerden oder die Bestimmtheit ist, welche ebenso daher unendliche, sich auf sich beziehende Bestimmtheit ist.

Der Begriff ist daher zuerst so die absolute Identität mit sich, daß sie dieß nur ist, als die Negation der Negation, oder als die unendliche Einheit der Negativität mit sich selbst. Diese reine Beziehung des Begriffs auf sich, welche dadurch diese Beziehung ist, als durch die Negativität sich setzend, ist die Allgemeinheit des Begriffs.

Die Allgemeinheit, da sie die höchst einfache Bestimmung ist, scheint keiner Erklärung fähig zu seyn; denn eine Erklärung muß sich auf Bestimmungen und Unterscheidungen einlassen, und von ihrem Gegenstande prädiciren, das Einfache aber wird hierdurch vielmehr verändert, als erklärt. Es ist aber gerade die Natur des Allgemeinen, ein solches Einfaches zu seyn, welches durch die absolute Negativität den höchsten Unterschied und Bestimmtheit in sich enthält. Das Seyn ist einfaches, als unmittelbares; deswegen ist es ein nur Gemeintes, und kann man von ihm nicht sagen, was es ist; es ist daher unmittelbar eins mit seinem Andern, dem Nichtseyn. Eben dieß ist sein Begriff, ein solches Einfaches zu seyn, das in seinem Gegentheil unmittelbar verschwindet; er ist das Werden. Das Allgemeine dagegen ist das Einfache, welches ebenso sehr das Reichste in sich selbst ist; weil es der Begriff ist.

Es ist daher erstens die einfache Beziehung auf sich selbst; es ist nur in sich. Aber diese Identität ist zweitens in sich absolute Vermittelung; nicht aber ein Vermitteltes. Vom

Allgemeinen, welches ein vermitteltes, nämlich das abstracte, dem Besondern und Einzelnen entgegengesetzte Allgemeine ist, ist erst bei dem bestimmten Begriffe zu reden. — Aber auch schon das Abstracte enthält dieß, daß, um es zu erhalten, erfordert werde, andere Bestimmungen des Concreten wegzulassen. Diese Bestimmungen sind als Determinationen überhaupt Negationen; ebenso ist ferner das Weglassen derselben ein Negiren. Es kommt also beim Abstracten gleichfalls die Negation der Negation vor. Diese gedoppelte Negation aber wird vorgestellt, als ob sie demselben äußerlich sey, und sowohl die weggelassenen weiteren Eigenschaften des Concreten von der beibehaltenen, welche der Inhalt des Abstracten ist, verschieden seyen, als auch diese Operation des Weglassens der übrigen und des Beibehaltens der einen, außer derselben vorgehe. Zu solcher Aeußerlichkeit hat sich das Allgemeine gegen jene Bewegung noch nicht bestimmt; es ist noch selbst in sich jene absolute Vermittelung, welche eben die Negation der Negation oder absolute Negativität ist.

Nach dieser ursprünglichen Einheit ist vor's Erste das erste Negative oder die Bestimmung keine Schranke für das Allgemeine, sondern es erhält sich darin, und ist positiv mit sich identisch. Die Kategorien des Seyns waren, als Begriffe, wesentlich diese Identitäten der Bestimmungen mit sich selbst, in ihrer Schranke oder ihrem Andersseyn; diese Identität war aber nur an sich der Begriff; sie war noch nicht manifestirt. Daher die qualitative Bestimmung als solche in ihrer andern unterging und eine von ihr verschiedene Bestimmung zu ihrer Wahrheit hatte. Das Allgemeine hingegen, wenn es sich auch in eine Bestimmung setzt, bleibt es darin, was es ist. Es ist die Seele des Concreten, dem es inwohnt, ungehindert und sich selbst gleich in dessen Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit. Es wird nicht mit in das Werden gerissen, sondern continuirt sich ungetrübt durch dasselbe, und hat die Kraft unveränderlicher, unsterblicher Selbsterhaltung.

Ebenso *scheint* es aber nicht nur in sein Anderes, wie die Reflexions-Bestimmung. Diese als ein *Relatives* bezieht sich nicht nur auf sich, sondern ist ein *Verhalten*. Sie *giebt* sich in ihrem Andern *kund*; aber *scheint* nur erst an ihm, und das Scheinen eines jeden an dem Andern oder ihr gegenseitiges Bestimmen hat bei ihrer Selbstständigkeit die Form eines äußerlichen Thuns. — Das *Allgemeine* dagegen ist gesetzt als das *Wesen* seiner Bestimmung, die *eigene positive Natur* derselben. Denn die Bestimmung, die sein Negatives ausmacht, ist im Begriffe schlechthin nur als ein *Gesetztseyn*, oder wesentlich nur zugleich als das Negative des Negativen, und sie ist nur als diese Identität des Negativen mit sich, welche das Allgemeine ist. Dieses ist insofern auch die *Substanz* seiner Bestimmungen; aber so, daß das, was für die Substanz als solche ein *Zufälliges* war, die eigene *Vermittelung* des Begriffes mit sich selbst, seine eigene *immanente Reflexion* ist. Diese Vermittelung, welche das Zufällige zunächst zur *Nothwendigkeit* erhebt, ist aber die *manifestirte* Beziehung; der Begriff ist nicht der Abgrund der formlosen Substanz, oder die Nothwendigkeit, als die *innere* Identität von einander verschiedener und sich beschränkender Dinge oder Zustände, sondern als absolute Negativität das Formirende und Erschaffende, und weil die Bestimmung nicht als Schranke, sondern schlechthin so sehr als aufgehobene, als Gesetztseyn ist, so ist der Schein die Erscheinung als des *Identischen*.

Das Allgemeine ist daher die *freie* Macht; es ist es selbst und greift über sein Anderes über; aber nicht als ein *Gewaltsames*, sondern das vielmehr in demselben ruhig und *bei sich selbst* ist. Wie es die freie Macht genannt worden, so könnte es auch die *freie Liebe* und *schrankenlose Seligkeit* genannt werden, denn es ist ein Verhalten seiner zu dem *Unterschiedenen* nur als *zu sich selbst*, in demselben ist es zu sich selbst zurückgekehrt.

Es ist so eben der *Bestimmtheit* erwähnt worden, obgleich der Begriff nur erst als das Allgemeine und nur mit sich *Identische* noch nicht dazu fortgegangen ist. Es kann aber von dem Allgemeinen nicht ohne die Bestimmtheit, welche näher die Besonderheit und Einzelnheit ist, gesprochen werden; denn es enthält sie in seiner absoluten Negativität an und für sich; die Bestimmtheit wird also nicht von Außen dazu genommen, wenn beim Allgemeinen von ihr gesprochen wird. Als Negativität überhaupt, oder nach *der ersten, unmittelbaren* Negation hat es die Bestimmtheit überhaupt als *Besonderheit* an ihm; als *Zweites*, als Negation der Negation ist es *absolute Bestimmtheit*, oder *Einzelnheit* und *Concretion*. — Das Allgemeine ist somit die Totalität des Begriffes, es ist Concretes, ist nicht ein Leeres, sondern hat vielmehr durch seinen Begriff *Inhalt*; — einen Inhalt, in dem es sich nicht nur erhält, sondern der ihm eigen und immanent ist. Es kann von dem Inhalte wohl abstrahirt werden; so erhält man aber nicht das Allgemeine des Begriffs, sondern das *Abstracte*, welches ein isolirtes, unvollkommenes Moment des Begriffes ist, und keine Wahrheit hat.

Näher ergiebt sich das Allgemeine so als diese Totalität. Insofern es die Bestimmtheit in sich hat, ist sie nicht nur die *erste* Negation, sondern auch die Reflexion derselben in sich. Mit jener ersten Negation für sich genommen, ist es *Besonderes*, wie es sogleich wird betrachtet werden; aber es ist in dieser Bestimmtheit wesentlich noch Allgemeines; diese Seite muß hier noch aufgefaßt werden. — Diese Bestimmtheit ist nämlich als im Begriffe die totale Reflexion, der *Doppelschein*, einmal der Schein *nach Außen*, die Reflexion in Anderes; das andere Mal der Schein *nach Innen*, die Reflexion in sich. Jenes äußerliche Scheinen macht einen Unterschied gegen *Anderes*; das Allgemeine hat hiernach eine *Besonderheit*, welche ihre Auflösung in einem höhern Allgemeinen hat. Insofern es nun auch nur

ein relativ-Allgemeines ist, verliert es seinen Charakter des Allgemeinen nicht; es erhält sich in seiner Bestimmtheit, nicht nur so, daß es in der Verbindung mit ihr nur gleichgültig gegen sie bliebe, — so wäre es nur mit ihr zusammengesetzt, — sondern daß es das ist, was so eben das Scheinen nach Innen genannt wurde. Die Bestimmtheit ist als bestimmter Begriff aus der Aeußerlichkeit in sich zurückgebogen; sie ist der eigene, immanente Charakter, der dadurch ein Wesentliches ist, daß er in die Allgemeinheit aufgenommen und von ihr durchdrungen, von gleichem Umfange, identisch mit ihr sie ebenso durchdringt; es ist der Charakter, welcher der Gattung angehört, als die von dem Allgemeinen ungetrennte Bestimmtheit. Er ist insofern nicht eine nach Außen gehende Schranke, sondern positiv, indem er durch die Allgemeinheit in der freien Beziehung auf sich selbst steht. Auch der bestimmte Begriff bleibt so in sich unendlich freier Begriff.

In Ansehung der andern Seite aber, nach welcher die Gattung durch ihren bestimmten Charakter begrenzt ist, ist bemerkt worden, daß sie als niedrigere Gattung in einem höhern Allgemeinern ihre Auflösung habe. Dieses kann auch wieder als Gattung, aber als eine abstractere aufgefaßt werden, gehört aber immer wieder nur der Seite des bestimmten Begriffes an, die nach Außen geht. Das wahrhaft höhere Allgemeine ist, worin diese nach Außen gehende Seite nach Innen zurückgenommen ist, die zweite Negation, in welcher die Bestimmtheit schlechthin nur als Gesetztes, oder als Schein ist. Leben, Ich, Geist, absoluter Begriff, sind nicht Allgemeine nur als höhere Gattungen, sondern Concrete, deren Bestimmtheiten auch nicht nur Arten oder niedrige Gattungen sind, sondern die in ihrer Realität schlechthin nur in sich und davon erfüllt sind. Insofern Leben, Ich, endlicher Geist, wohl auch nur bestimmte Begriffe sind, so ist ihre absolute Auflösung in demjenigen Allgemeinen, welches als wahrhaft absoluter Begriff, als Idee des unendlichen Geistes zu fassen ist, dessen

Gesetztseyn die unendliche, durchsichtige Realität ist, worin er seine Schöpfung, und in ihr sich selbst anschaut.

Das wahrhafte, unendliche Allgemeine, welches unmittelbar ebenso sehr Besonderheit als Einzelnheit in sich ist, ist nun zunächst näher als Besonderheit zu betrachten. Es bestimmt sich frei; seine Verendlichung ist kein Uebergehen, das nur in der Sphäre des Seyns Statt hat; es ist schöpferische Macht, als die absolute Negativität, die sich auf sich selbst bezieht. Es ist als solche das Unterscheiden in sich, und dieses ist Bestimmen, dadurch, daß das Unterscheiden mit der Allgemeinheit eins ist. Somit ist es ein Setzen der Unterschiede selbst als allgemeiner, sich auf sich beziehender. Hierdurch werden sie fixirte, isolirte Unterschiede. Das isolirte Bestehen des Endlichen, das sich früher als sein Fürsichseyn, auch als Dingheit, als Substanz bestimmte, ist in seiner Wahrheit die Allgemeinheit, mit welcher Form der unendliche Begriff seine Unterschiede bekleidet, — eine Form, die eben einer seiner Unterschiede selbst ist. Hierin besteht das Schaffen des Begriffs, das nur in diesem Innersten desselben selbst zu begreifen ist.

B.

Der besondere Begriff.

Die Bestimmtheit als solche gehört dem Seyn und dem Qualitativen an; als Bestimmtheit des Begriffs ist sie Besonderheit. Sie ist keine Grenze, so daß sie sich zu einem Andern als einem Jenseits ihrer verhielte, vielmehr, wie sich so eben zeigte, das eigene immanente Moment des Allgemeinen; dieses ist daher in der Besonderheit nicht bei einem Andern, sondern schlechthin bei sich selbst.

Das Besondere enthält die Allgemeinheit, welche dessen Substanz ausmacht; die Gattung ist unverändert in ihren Arten; die Arten sind nicht von dem Allgemeinen, sondern nur gegen

einander verschieden. Das Besondere hat mit den anderen Besonderen, zu denen es sich verhält, eine und dieselbe Allgemeinheit. Zugleich ist die Verschiedenheit derselben, um ihrer Identität mit dem Allgemeinen willen, als solche allgemein; sie ist Totalität. — Das Besondere enthält also nicht nur das Allgemeine, sondern stellt dasselbe auch durch seine Bestimmtheit dar; dieses macht insofern eine Sphäre aus, welche das Besondere erschöpfen muß. Diese Totalität erscheint, insofern die Bestimmtheit des Besondern als bloße Verschiedenheit genommen wird, als Vollständigkeit. Vollständig sind in dieser Rücksicht die Arten, insofern es deren eben nicht mehrere giebt. Es ist für sie kein innerer Maaßstab, oder Princip vorhanden, weil die Verschiedenheit eben der einheitslose Unterschied ist, an welchem die Allgemeinheit, die für sich absolute Einheit ist, bloß äußerlicher Refler, und eine unbeschränkte, zufällige Vollständigkeit ist. Die Verschiedenheit aber geht in Entgegensetzung, in eine immanente Beziehung der Verschiedenen über. Die Besonderheit aber ist als Allgemeinheit an und für sich selbst, nicht durch Uebergehen solche immanente Beziehung; sie ist Totalität an ihr selbst, und einfache Bestimmtheit, wesentlich Princip. Sie hat keine andere Bestimmtheit, als welche durch das Allgemeine selbst gesetzt ist, und sich aus demselben folgendermaßen ergiebt.

Das Besondere ist das Allgemeine selbst, aber es ist dessen Unterschied oder Beziehung auf ein Anderes, sein Scheinen nach Außen; es ist aber kein Anderes vorhanden, wovon das Besondere unterschieden wäre, als das Allgemeine selbst. — Das Allgemeine bestimmt sich, so ist es selbst das Besondere; die Bestimmtheit ist sein Unterschied; es ist nur von sich selbst unterschieden. Seine Arten sind daher nur a) das Allgemeine selbst und b) das Besondere. Das Allgemeine als der Begriff ist es selbst und sein Gegentheil, was wieder es selbst als seine gesetzte Bestimmtheit ist; es greift über dasselbe über, und ist in ihm bei

sich. So ist es die Totalität und Princip seiner Verschiedenheit, die ganz nur durch es selbst bestimmt ist.

Es ist daher keine andere wahrhafte Eintheilung, als daß der Begriff sich selbst auf die Seite stellt, als die unmittelbare, unbestimmte Allgemeinheit; eben dieß Unbestimmte macht seine Bestimmtheit, oder daß er ein Besonderes ist. Beides ist das Besondere, und ist daher coordinirt. Beides ist auch als Besonderes das Bestimmte gegen das Allgemeine; es heißt demselben insofern subordinirt. Aber eben dieß Allgemeine, gegen welches das Besondere bestimmt ist, ist damit vielmehr selbst auch nur eines der Gegenüberstehenden. Wenn wir von zwei Gegenüberstehenden sprechen, so müssen wir also auch wieder sagen, daß sie beide das Besondere ausmachen, nicht nur zusammen, daß sie nur für die äußere Reflerion darin gleich wären, Besondere zu seyn, sondern ihre Bestimmtheit gegeneinander ist wesentlich zugleich nur Eine Bestimmtheit, die Negativität, welche im Allgemeinen einfach ist.

Wie sich der Unterschied hier zeigt, ist er in seinem Begriffe, und damit in seiner Wahrheit. Aller frühere Unterschied hat diese Einheit im Begriffe. Wie er unmittelbarer Unterschied im Seyn ist, ist er als die Grenze eines Andern; wie er in der Reflerion ist, ist er relativer, gesetzt als sich auf sein Anderes wesentlich beziehend; hier beginnt somit die Einheit des Begriffs gesetzt zu werden; aber zunächst ist sie nur der Schein an einem Andern. — Das Uebergehen und die Auflösung dieser Bestimmungen hat nur diesen wahren Sinn, daß sie ihren Begriff, ihre Wahrheit erreichen; Seyn, Daseyn, Etwas, oder Ganzes und Theile u. s. f., Substanz und Accidenzen, Ursache und Wirkung sind für sich Gedankenbestimmungen; als bestimmte Begriffe werden sie aufgefaßt, insofern jede in der Einheit mit ihrer andern oder entgegengesetzten erkannt wird. — Das Ganze und die Theile, Ursache und Wirkung z. B. u. s. f. sind noch nicht verschiedene, die als Besondere gegeneinander bestimmt wären, weil sie an

sich zwar Einen Begriff ausmachen, aber ihre Einheit noch nicht die Form der Allgemeinheit erreicht hat; so hat auch der Unterschied, der in diesen Verhältnissen ist, noch nicht die Form, daß er Eine Bestimmtheit ist. Ursache und Wirkung z. B. sind nicht zwei verschiedene Begriffe, sondern nur Ein bestimmter Begriff, und die Causalität ist, wie jeder Begriff, ein einfacher.

In Absicht auf Vollständigkeit hat sich ergeben, daß das Bestimmte der Besonderheit vollständig in dem Unterschiede des Allgemeinen und Besondern ist, und daß nur diese beide die besonderen Arten ausmachen. In der Natur finden sich freilich in einer Gattung mehr als zwei Arten, so wie diese vielen Arten auch nicht das aufgezeigte Verhältniß zu einander haben können. Es ist dieß die Ohnmacht der Natur, die Strenge des Begriffs nicht festhalten und darstellen zu können, und in diese begrifflose blinde Mannigfaltigkeit sich zu verlaufen. Wir können die Natur in der Mannigfaltigkeit ihrer Gattungen und Arten, und der unendlichen Verschiedenheit ihrer Gestaltungen bewundern, denn die Bewunderung ist ohne Begriff, und ihr Gegenstand ist das Vernunftlose. Der Natur, weil sie das Außersichseyn des Begriffes ist, ist es freigegeben, in dieser Verschiedenheit sich zu ergehen, wie der Geist, ob er gleich den Begriff in der Gestalt des Begriffes hat, auch auf's Vorstellen sich einläßt, und in einer unendlichen Mannigfaltigkeit desselben sich herumtreibt. Die vielfachen Naturgattungen oder Arten müssen für nichts Höheres geachtet werden, als die willkürlichen Einfälle des Geistes in seinen Vorstellungen. Beide zeigen wohl allenthalben Spuren und Ahnungen des Begriffs, aber stellen ihn nicht in treuem Abbild dar, weil sie die Seite seines freien Außersichseyns sind; er ist die absolute Macht gerade darum, daß er seinen Unterschied frei zur Gestalt selbstständiger Verschiedenheit, äußerlicher Nothwendigkeit, Zufälligkeit, Willkür Meinung entlassen kann,

welche aber für nicht mehr als die abstracte Seite der Nichtigkeit genommen werden muß.

Die Bestimmtheit des Besondern ist einfach als Princip, wie wir gesehen haben, aber sie ist es auch als Moment der Totalität, als Bestimmtheit gegen die andere Bestimmtheit. Der Begriff, insofern er sich bestimmt oder unterscheidet, ist er negativ auf seine Einheit gerichtet, und giebt sich die Form eines seiner ideellen Momente des Seyns; als bestimmter Begriff hat er ein Daseyn überhaupt. Dieß Seyn hat aber nicht mehr den Sinn der bloßen Unmittelbarkeit, sondern der Allgemeinheit, der durch die absolute Vermittelung sich selbst gleichen Unmittelbarkeit, die ebenso sehr auch das andere Moment, das Wesen oder die Reflexion in sich enthält. Diese Allgemeinheit, mit welcher das Bestimmte bekleidet ist, ist die abstracte. Das Besondere hat die Allgemeinheit in ihm selbst als sein Wesen; insofern aber die Bestimmtheit des Unterschieds gesetzt ist, und dadurch Seyn hat, ist sie Form an demselben, und die Bestimmtheit als solche ist der Inhalt. Zur Form wird die Allgemeinheit, insofern der Unterschied als das Wesentliche ist, wie er im Gegentheil im rein Allgemeinen nur als absolute Negativität, nicht als Unterschied ist, der als solcher gesetzt ist.

Die Bestimmtheit ist nun zwar das Abstracte gegen die andere Bestimmtheit; die andere ist aber nur die Allgemeinheit selbst, diese ist insofern auch die abstracte; und die Bestimmtheit des Begriffs, oder die Besonderheit ist wieder weiter nichts als die bestimmte Allgemeinheit. Der Begriff ist in ihr außer sich; insofern er es ist, der darin außer sich ist, so enthält das abstract-Allgemeine alle Momente des Begriffs; es ist α) Allgemeinheit, β) Bestimmtheit, γ) die einfache Einheit von beiden; aber diese Einheit ist unmittelbare, und die Besonderheit ist darum nicht als die Totalität. An sich ist sie auch diese Totalität und Vermittelung; sie ist wesentlich ausschließende Beziehung auf Anderes, oder Aufhebung der Negation,

nämlich der andern Bestimmtheit, — der andern, die aber nur als Meinung vorschwebt, denn unmittelbar verschwindet sie, und zeigt sich als dasselbe, was die ihr andere seyn sollte. Dies macht also diese Allgemeinheit zur abstracten, daß die Vermittelung nur Bedingung ist, oder nicht an ihr selbst gesetzt ist. Weil sie nicht gesetzt ist, hat die Einheit des Abstracten die Form der Unmittelbarkeit, und der Inhalt die Form der Gleichgültigkeit gegen seine Allgemeinheit, weil er nicht als diese Totalität ist, welche die Allgemeinheit der absoluten Negativität ist. Das abstract-Allgemeine ist somit zwar der Begriff, aber als Begriffloses, als Begriff, der nicht als solcher gesetzt ist.

Wenn vom bestimmten Begriffe die Rede ist, so ist es gewöhnlich rein nur ein solches abstract-Allgemeines, was gemeint ist. Auch unter dem Begriffe überhaupt wird meist nur dieser begrifflose Begriff verstanden, und der Verstand bezeichnet das Vermögen solcher Begriffe. Die Demonstration gehört diesem Verstande an, insofern sie an Begriffen fortgehe, das heißt nur an Bestimmungen. Solches Fortgehen an Begriffen kommt daher nicht über die Endlichkeit und Nothwendigkeit hinaus; ihr Höchstes ist das negative Unendliche, die Abstraction des höchsten Wesens, welches selbst die Bestimmtheit der Unbestimmtheit ist. Auch die absolute Substanz ist zwar nicht diese leere Abstraction, dem Inhalte nach vielmehr die Totalität, aber sie ist darum abstract, weil sie ohne die absolute Form ist, ihre innerste Wahrheit macht nicht der Begriff aus; ob sie zwar die Identität der Allgemeinheit und Besonderheit, oder des Denkens und des Außereinander ist, so ist diese Identität nicht die Bestimmtheit des Begriffes; außer ihr ist vielmehr ein, und zwar eben weil er außer ihr ist, ein zufälliger Verstand, in und für welchen sie in verschiedenen Attributen und Modis ist.

Leer ist übrigens die Abstraction nicht, wie sie gewöhnlich genannt wird; sie ist der bestimmte Begriff; sie hat irgend eine Bestimmtheit zum Inhalte; auch das höchste Wesen, die reine

Abstraction, hat, wie erinnert, die Bestimmtheit der Unbestimmtheit; eine Bestimmtheit aber ist die Unbestimmtheit, weil sie dem Bestimmten gegenüber stehen soll. Indem man aber ausspricht, was sie ist, hebt sich dieß selbst auf, was sie seyn soll; sie wird als eins mit der Bestimmtheit ausgesprochen, und auf diese Weise aus der Abstraction der Begriff und ihre Wahrheit hergestellt. — Insofern aber ist jeder bestimmte Begriff allerdings leer, als er nicht die Totalität, sondern nur eine einseitige Bestimmtheit enthält. Wenn er auch sonst concreten Inhalt hat, z. B. Mensch, Staat, Thier u. s. f., so bleibt er ein leerer Begriff, insofern seine Bestimmtheit nicht das Princip seiner Unterschiede ist; das Princip enthält den Anfang und das Wesen seiner Entwickelung und Realisation; irgend eine andere Bestimmtheit des Begriffs aber ist unfruchtbar. Wenn der Begriff daher überhaupt als leer gescholten ist, so wird jene absolute Bestimmtheit desselben verkannt, welche der Begriffsunterschied und der einzig wahre Inhalt in seinem Element ist.

Hierher gehört der Umstand, um dessen willen der Verstand in neueren Zeiten gering geachtet und gegen die Vernunft so sehr zurückgesetzt wird; es ist die Festigkeit, welche er den Bestimmtheiten und somit den Endlichkeiten ertheilt. Dieß Fire besteht in der betrachteten Form der abstracten Allgemeinheit; durch sie werden sie unveränderlich. Denn die qualitative Bestimmtheit, so wie die Reflexions-Bestimmung, sind wesentlich als begrenzte, und haben durch ihre Schranke eine Beziehung auf ihr Anderes, somit die Nothwendigkeit des Uebergehens und Vergehens. Die Allgemeinheit aber, welche sie im Verstande haben, giebt ihnen die Form der Reflexion in sich, wodurch sie der Beziehung auf Anderes entnommen, und unvergänglich geworden sind. Wenn nun am reinen Begriffe diese Ewigkeit zu seiner Natur gehört, so wären seine abstracten Bestimmungen nur ihrer Form nach ewige Wesenheiten; aber ihr Inhalt ist dieser Form nicht angemessen; sie sind daher nicht Wahrheit und Unvergänglichkeit.

Ihr Inhalt ist der Form nicht angemessen, weil er nicht die Bestimmtheit selbst als allgemein, d. i. nicht als Totalität des Begriffsunterschieds oder nicht selbst die ganze Form ist; die Form des beschränkten Verstandes ist darum aber selbst die unvollkommene, nämlich abstracte Allgemeinheit. — Es ist aber ferner als die unendliche Kraft des Verstandes zu achten, das Concrete in die abstracten Bestimmtheiten zu trennen, und die Tiefe des Unterschieds zu fassen, welche allein zugleich die Macht ist, die ihren Uebergang bewirkt. Das Concrete der Anschauung ist Totalität, aber die sinnliche, — ein realer Stoff, der in Raum und Zeit gleichgültig außereinander besteht; diese Einheitslosigkeit des Mannigfaltigen, in der es der Inhalt der Anschauung ist, sollte ihm doch wohl nicht als Verdienst und Vorzug vor dem Verständigen angerechnet werden. Die Veränderlichkeit, die es in der Anschauung zeigt, deutet schon auf das Allgemeine hin; was davon zur Anschauung kommt, ist nur ein anderes ebenso Veränderliches, also nur das Nämliche; es ist nicht das Allgemeine, das an dessen Stelle träte und erschiene. Am wenigsten aber sollte der Wissenschaft, z. B. der Geometrie und Arithmetik, das Anschauliche, das ihr Stoff mit sich bringt, zu einem Verdienste angerechnet, und ihre Sätze, als hierdurch begründet, vorgestellt werden. Vielmehr ist der Stoff solcher Wissenschaften darum von niedrigerer Natur; das Anschauen der Figuren oder Zahlen verhilft nicht zur Wissenschaft derselben; nur das Denken darüber vermag eine solche hervorzubringen. — Insofern aber unter Anschauung nicht bloß das Sinnliche, sondern die objective Totalität verstanden wird, so ist sie eine intellectuelle, d. i. sie hat das Daseyn nicht in seiner äußerlichen Existenz zum Gegenstande, sondern das, was in ihm unvergängliche Realität und Wahrheit ist, — die Realität, nur insofern sie wesentlich im Begriffe und durch ihn bestimmt ist, die Idee, deren nähere Natur sich später zu ergeben hat. Was die Anschauung als solche vor dem Begriffe voraushaben soll,

ist die äußerliche Realität, das Begrifflose, das erst einen Werth durch ihn erhält.

Indem daher der Verstand die unendliche Kraft darstellt, welche das Allgemeine bestimmt, oder umgekehrt, dem an und für sich Haltungslosen der Bestimmtheit durch die Form der Allgemeinheit das fire Bestehen ertheilt, so ist es nun nicht Schuld des Verstandes, wenn nicht weiter gegangen wird. Es ist eine subjective Ohnmacht der Vernunft, welche diese Bestimmtheiten so gelten läßt und sie nicht durch die jener abstracten Allgemeinheit entgegengesetzte dialektische Kraft, d. h. durch die eigenthümliche Natur, nämlich durch den Begriff jener Bestimmtheiten, zur Einheit zurückzuführen vermag. Der Verstand giebt ihnen zwar durch die Form der abstracten Allgemeinheit, so zu sagen, eine solche Härte des Seyns, als sie in der qualitativen Sphäre und in der Sphäre der Reflexion nicht haben; aber durch diese Vereinfachung begeistet er sie zugleich, und schärft sie so zu, daß sie eben nur auf dieser Spitze die Fähigkeit erhalten, sich aufzulösen und in ihr Entgegengesetztes überzugehen. Die höchste Reife und Stufe, die irgend Etwas erreichen kann, ist diejenige, in welcher sein Untergang beginnt. Das Feste der Bestimmtheiten, in welche sich der Verstand einzurennen scheint, die Form des Unvergänglichen ist die der sich auf sich beziehenden Allgemeinheit. Aber sie gehört dem Begriffe zu eigen an; und daher liegt in ihr selbst die Auflösung des Endlichen ausgedrückt, und in unendlicher Nähe. Diese Allgemeinheit arguirt unmittelbar die Bestimmtheit des Endlichen, und drückt seine Unangemessenheit zu ihr aus. — Oder vielmehr ist seine Angemessenheit schon vorhanden; das abstracte Bestimmte ist als eins mit der Allgemeinheit gesetzt; eben darum als nicht für sich, insofern es nur Bestimmtes wäre, sondern nur als Einheit seiner und des Allgemeinen, d. i. als Begriff.

Es ist daher in jeder Rücksicht zu verwerfen, Verstand und die Vernunft so, wie gewöhnlich geschieht, zu trennen. Wenn der

Begriff als vernunftlos betrachtet wird, so muß es vielmehr als eine Unfähigkeit der Vernunft betrachtet werden, sich in ihm zu erkennen. Der bestimmte und abstracte Begriff ist die Bedingung, oder vielmehr wesentliches Moment der Vernunft; er ist begeistete Form, in welcher das Endliche durch die Allgemeinheit, in der es sich auf sich bezieht, sich in sich entzündet, als dialektisch gesetzt und hiermit der Anfang selbst der Erscheinung der Vernunft ist.

Indem der bestimmte Begriff in dem Bisherigen in seiner Wahrheit dargestellt ist, so ist nur noch übrig, anzuzeigen, als was er hiermit schon gesetzt ist. — Der Unterschied, welcher wesentliches Moment des Begriffs, aber im rein Allgemeinen noch nicht als solcher gesetzt ist, erhält im bestimmten Begriffe sein Recht. Die Bestimmtheit in der Form der Allgemeinheit ist zum Einfachen mit derselben verbunden; dieß bestimmte Allgemeine ist die sich auf sich selbst beziehende Bestimmtheit; die bestimmte Bestimmtheit oder absolute Negativität für sich gesetzt. Die sich auf sich selbst beziehende Bestimmtheit aber ist die Einzelnheit. So unmittelbar die Allgemeinheit schon an und für sich selbst Besonderheit ist, so unmittelbar an und für sich ist die Besonderheit auch Einzelnheit, welche zunächst als drittes Moment des Begriffes, insofern sie gegen die beiden ersten festgehalten wird, aber auch als die absolute Rückkehr desselben in sich, und zugleich als der gesetzte Verlust seiner selbst zu betrachten ist.

Anmerkung.

Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelnheit sind nach dem Bisherigen die drei bestimmten Begriffe, wenn man sie nämlich zählen will. Es ist schon früher gezeigt worden, daß die Zahl eine unpassende Form ist, um Begriffsbestimmungen darein zu fassen, aber am unpassendsten vollends für Bestimmungen des Begriffs selbst; die Zahl, da sie das Eins zum Princip hat, macht die gezählten zu ganz abgesonderten und einander ganz gleichgültigen. Es hat sich im Bisherigen ergeben, daß die verschiedenen bestimmten Begriffe schlechthin vielmehr nur Einer und derselbe Begriff sind, als daß sie in die Zahl aus einander fallen.

In der sonst gewöhnlichen Abhandlung der Logik kommen mancherlei Eintheilungen und Arten von Begriffen vor. Es fällt sogleich die Inconsequenz daran in die Augen, daß die Arten so eingeführt werden: Es giebt der Quantität, Qualität u. s. f. nach folgende Begriffe. Es giebt, drückt keine andere Berechtigung aus, als die, daß man solche Arten vorfindet und sie sich nach der Erfahrung zeigen. Man erhält auf diese Weise eine empirische Logik, — eine sonderbare Wissenschaft, eine irrationelle Erkenntniß des Rationellen. Die Logik giebt hierdurch ein sehr übles Beispiel der Befolgung ihrer eigenen Lehren; sie erlaubt sich für sich selbst das Gegentheil dessen zu thun, was sie als Regel vorschreibt, daß die Begriffe abgeleitet und die wissenschaftlichen Sätze (also auch der Satz: es giebt so und so vielerlei Arten von Begriffen) bewiesen werden sollen. — Die kantische Philosophie begeht hierin eine weitere Inconsequenz, sie entlehnt für die transcendentale Logik die Kategorien als sogenannte Stammbegriffe aus der subjectiven Logik, in welcher sie empirisch aufgenommen worden. Da sie Letzteres zugiebt, so ist nicht abzusehen, warum die transcendentale Logik sich zum Entlehnen aus solcher Wissenschaft entschließt, und nicht gleich selbst empirisch zugreift.

Um Einiges hiervon anzuführen, so werden die Begriffe vornehmlich nach ihrer Klarheit eingetheilt, und zwar in klare und dunkle, deutliche und undeutliche, in adäquate und nichtadäquate. Auch können hierher die vollständigen, überfließenden und andere dergleichen Ueberflüssigkeiten genommen werden. — Was jene Eintheilung nach der Klarheit betrifft, so zeigt sich bald, daß dieser Gesichtspunkt und die sich auf ihn beziehenden Unterschiede aus psychologischen, nicht aus logischen Bestimmungen genommen sind. Der sogenannte klare Begriff soll hinreichen, einen Gegenstand von einem andern zu

unterscheiden; ein solches ist noch kein Begriff zu nennen, es ist weiter nichts als die subjective Vorstellung. Was ein dunkler Begriff sey, muß auf sich beruhen bleiben, denn sonst wäre er kein dunkler, er würde ein deutlicher Begriff. — Der deutliche Begriff soll ein solcher seyn, von welchem man die Merkmale angeben könne. Sonach ist er eigentlich der bestimmte Begriff. Das Merkmal, wenn nämlich das, was darin Richtiges liegt, aufgefaßt wird, ist nichts Anderes als die Bestimmtheit oder der einfache Inhalt des Begriffs, insofern er von der Form der Allgemeinheit unterschieden wird. Aber das Merkmal hat zunächst nicht gerade diese genauere Bedeutung, sondern ist überhaupt nur eine Bestimmung, wodurch ein Dritter sich einen Gegenstand oder den Begriff merkt; es kann daher ein sehr zufälliger Umstand seyn. Ueberhaupt drückt es nicht sowohl die Immanenz und Wesentlichkeit der Bestimmung aus, sondern deren Beziehung auf einen äußern Verstand. Ist dieser wirklich ein Verstand, so hat er den Begriff vor sich, und merkt sich denselben durch nichts Anderes, als durch das, was im Begriffe ist. Soll es aber hiervon unterschieden seyn, so ist es ein Zeichen oder sonst eine Bestimmung, welche zur Vorstellung der Sache, nicht zu ihrem Begriffe gehört. — Was der undeutliche Begriff sey, kann als überflüssig übergangen werden.

Der adäquate Begriff aber ist ein Höheres; es schwebt dabei eigentlich die Uebereinstimmung des Begriffs mit der Realität vor, was nicht der Begriff als solcher, sondern die Idee ist.

Wenn das Merkmal des deutlichen Begriffs wirklich die Begriffsbestimmung selbst seyn sollte, so würde die Logik mit den einfachen Begriffen in Verlegenheit kommen, welche nach einer andern Eintheilung den zusammengesetzten gegenübergestellt werden. Denn wenn vom einfachen Begriffe ein wahres, d. i. ein immanentes Merkmal angegeben werden sollte, so würde man ihn nicht als einen einfachen ansehen wollen; insofern aber keines von ihm angegeben würde, wäre er kein deutlicher Begriff. Da

hilft aber nun der klare Begriff aus. Einheit, Realität und dergleichen Bestimmungen sollen einfache Begriffe seyn, wohl nur aus dem Grunde, daß die Logiker nicht damit zu Stande kamen, die Bestimmung derselben aufzufinden, sich daher begnügten, einen bloß klaren Begriff, d. h. gar keinen davon zu haben. Zur Definition, d. i. zur Angabe des Begriffs wird allgemein die Angabe der Gattung und der specifischen Differenz gefordert. Sie giebt also den Begriff nicht als etwas Einfaches, sondern in zwei zählbaren Bestandstücken. Aber darum wird solcher Begriff doch wohl nicht ein Zusammengesetztes seyn sollen. — Es scheint beim einfachen Begriffe die abstracte Einfachheit vorzuschweben, eine Einheit, welche den Unterschied und die Bestimmtheit nicht in sich enthält, welche daher auch nicht diejenige ist, die dem Begriffe zukommt. Sofern ein Gegenstand in der Vorstellung, insbesondere im Gedächtnisse ist, oder auch die abstracte Gedankenbestimmung ist, kann er ganz einfach seyn. Selbst der in sich reichste Gegenstand: z. B. Geist, Natur, Welt, auch Gott ganz begrifflos in die einfache Vorstellung des ebenso einfachen Ausdruckes: Geist, Natur, Welt, Gott, gefaßt, ist wohl etwas Einfaches, bei dem das Bewußtseyn stehen bleiben kann, ohne sich die eigenthümliche Bestimmung oder ein Merkmal weiter herauszuheben; aber die Gegenstände des Bewußtseyns sollen nicht diese einfache, nicht Vorstellungen oder abstracte Gedankenbestimmungen bleiben, sondern begriffen werden, d. h. ihre Einfachheit soll mit ihrem innern Unterschied bestimmt seyn. — Der zusammengesetzte Begriff aber ist wohl nicht mehr als ein hölzernes Eisen. Von etwas Zusammengesetzten kann man wohl einen Begriff haben; aber ein zusammengesetzter Begriff wäre etwas Schlimmeres als der Materialismus, welcher nur die Substanz der Seele als ein Zusammengesetztes annimmt, aber das Denken doch als einfach auffaßt. Die ungebildete Reflexion verfällt zunächst auf die Zusammensetzung als die ganz äußerliche Beziehung, die schlechteste Form, in der die Dinge betrachtet werden

können; auch die niedrigsten Naturen müssen eine innere Einheit seyn. Daß vollends die Form des unwahrsten Daseyns auf Ich, auf den Begriff übergetragen wird, ist mehr, als zu erwarten war, ist als unschicklich und barbarisch zu betrachten.

Die Begriffe werden ferner vornehmlich in conträre und contradictorische eingetheilt. — Wenn es bei der Abhandlung des Begriffs darum zu thun wäre, anzugeben, was es für bestimmte Begriffe gebe, so wären alle möglichen Bestimmungen anzuführen, — denn alle Bestimmungen sind Begriffe, somit bestimmte Begriffe, — und alle Kategorien des Seyns, wie alle Bestimmungen des Wesens, wären unter den Arten der Begriffe aufzuführen. Wie denn auch in den Logiken, in der einen nach Belieben mehr, in der andern weniger, erzählt wird, daß es bejahende, verneinende, identische, bedingte, nothwendige u. s. f. Begriffe gebe. Da solche Bestimmungen der Natur des Begriffes selbst schon im Rücken liegen, und daher, wenn sie bei demselben aufgeführt werden, nicht in ihrer eigenthümlichen Selle vorkommen, so lassen sie nur oberflächliche Worterklärungen zu, und erscheinen hier ohne alles Interesse. — Den conträren und contradictorischen Begriffen, — ein Unterschied, der hier vornehmlich beachtet wird, liegt die Reflexions-Bestimmung der Verschiedenheit und Entgegensetzung zu Grunde. Sie werden als zwei besondere Arten angesehen, d. h. jeder als fest für sich und gleichgültig gegen den andern, ohne allen Gedanken der Dialektik und der innern Richtigkeit dieser Unterschiede; als ob das, was conträr ist, nicht ebenso sehr als contradictorisch bestimmt werden müßte. Die Natur und der wesentliche Uebergang der Reflexions-Formen, die sie ausdrücken, ist an ihrer Stelle betrachtet worden. In dem Begriffe ist die Identität zur Allgemeinheit, der Unterschied zur Besonderheit, die Entgegensetzung, die in den Grund zurückgeht, zur Einzelnheit fortgebildet. In diesen Formen sind jene Reflexions-Bestimmungen, wie sie in ihrem Begriffe sind. Das Allgemeine erwies sich nicht nur als das

Identische, sondern zugleich als das Verschiedene oder Conträre gegen das Besondere und Einzelne, ferner auch als ihnen entgegengesetzt, oder contradictorisch; in dieser Entgegensetzung aber ist es identisch mit ihnen, und ihr wahrhafter Grund, in welchem sie aufgehoben sind. Ein Gleiches gilt von der Besonderheit und Einzelnheit, welche ebenso die Totalität der Reflexions-Bestimmungen sind.

Weiter werden die Begriffe in subordinirte und coordinirte eingetheilt; — ein Unterschied, der die Begriffsbestimmung näher angeht, nämlich das Verhältniß von Allgemeinheit und Besonderheit, wo diese Ausdrücke auch beiläufig erwähnt worden sind. Nur pflegen sie gewöhnlich gleichfalls als ganz feste Verhältnisse betrachtet, und hiernach mehrfache unfruchtbare Sätze von denselben aufgestellt zu werden. Die weitläufigste Verhandlung darüber betrifft wieder die Beziehung der Contrarietät und Contradictorietät auf die Sub- und Coordination. Indem das Urtheil die Beziehung der bestimmten Begriffe ist, so hat sich erst bei demselben das wahre Verhältniß zu ergeben. Jene Manier, diese Bestimmungen zu vergleichen ohne Gedanken an ihre Dialektik und an die fortgehende Aenderung ihrer Bestimmung, oder vielmehr an die in ihnen vorhandene Verknüpfung entgegengesetzter Bestimmungen, macht die ganze Betrachtung, was in ihnen einstimmig sey oder nicht, gleichsam als ob diese Einstimmigkeit oder Nichteinstimmigkeit etwas Gesondertes und Bleibendes sey, zu etwas nur Unfruchtbarem und Gehaltlosem. — Der große, in dem Auffassen und Combiniren der tieferen Verhältnisse der algebraischen Größen unendlich fruchtbare und scharfsinnige Euler, besonders der trocken verständige Lambert und Andere haben für diese Art von Verhältnissen der Begriffsbestimmungen eine Bezeichnung durch Linien, Figuren und dergleichen versucht; man beachsichtigte überhaupt, die logischen Beziehungsweisen zu einem Calcul zu erheben; oder vielmehr in der That herabzusetzen. Schon der Versuch der Bezeichnung stellt sich so-

gleich als an und für sich nichtig dar, wenn man die Natur des Zeichens und dessen, was bezeichnet werden soll, mit einander vergleicht. Die Begriffsbestimmungen, Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelnheit sind allerdings verschieden, wie Linien oder die Buchstaben der Algebra; — sie sind ferner auch entgegengesetzt, und ließen insofern auch die Zeichen von plus und minus zu. Aber sie selbst und vollends deren Beziehungen, — wenn auch nur bei der Subsumtion und Inhärenz stehen geblieben wird, sind von ganz anderer wesentlicher Natur, als die Buchstaben und Linien und deren Beziehungen, die Gleichheit oder Verschiedenheit der Größe, das plus und minus, oder eine Stellung der Linien übereinander oder ihre Verbindung zu Winkeln und die Stellungen von Räumen, die sie einschließen. Dergleichen Gegenstände haben gegen sie das Eigenthümliche, daß sie einander äußerlich sind, eine fixe Bestimmung haben. Wenn Begriffe nun in der Weise genommen worden, daß sie solchen Zeichen entsprechen, so hören sie auf, Begriffe zu seyn. Ihre Bestimmungen sind nicht so ein Todtliegendes, wie Zahlen und Linien, denen ihre Beziehung nicht selbst angehört; sie sind lebendige Bewegungen; die unterschiedene Bestimmtheit der einen Seite ist unmittelbar auch der andern innerlich; was bei Zahlen und Linien ein vollkommener Widerspruch wäre, ist der Natur des Begriffes wesentlich. — Die höhere Mathematik, welche auch zum Unendlichen fortgeht, und sich Widersprüche erlaubt, kann für die Darstellung solcher Bestimmungen ihre sonstigen Zeichen nicht mehr gebrauchen; für Bezeichnung der noch sehr begrifflosen Vorstellung der unendlichen Annäherung zweier Ordinaten, oder wenn sie einen Bogen einer unendlichen Anzahl von unendlich kleinen geraden Linien gleichsetzt, thut sie weiter nichts, als die zwei geraden Linien außereinander zu zeichnen, und in einen Bogen gerade Linien, aber als verschieden von ihm ziehen; für das Unendliche, worauf es dabei ankommt, verweist sie an das Vorstellen.

Was zu jenem Versuche zunächst verleitet hat, ist vornehmlich das quantitative Verhältniß, in welchem Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelnheit zu einander stehen sollen; das Allgemeine heißt weiter als das Besondere und Einzelne, und das Besondere weiter als das Einzelne. Der Begriff ist das Concrete und Reichste, weil er der Grund und die Totalität der früheren Bestimmungen, der Kategorien des Seyns und der Reflexions-Bestimmungen ist; dieselben kommen daher wohl auch an ihm hervor. Aber seine Natur wird gänzlich verkannt, wenn sie an ihm noch in jener Abstraction festgehalten werden; wenn der weitere Umfang des Allgemeinen so genommen wird, daß es ein Mehreres oder ein größeres Quantum sey, als das Besondere und Einzelne. Als absoluter Grund ist er die Möglichkeit der Quantität, aber ebenso sehr der Qualität, d. h. seine Bestimmungen sind ebenso wohl qualitativ unterschieden; sie werden daher dann schon gegen ihre Wahrheit betrachtet, wenn sie unter der Form der Quantität allein gesetzt werden. So ist ferner die Reflexions-Bestimmung ein Relatives, in der ihr Gegentheil scheint; sie ist nicht im äußerlichen Verhältnisse, wie ein Quantum. Aber der Begriff ist mehr als alles dieses; seine Bestimmungen sind bestimmte Begriffe, wesentlich selbst die Totalität aller Bestimmungen. Es ist daher völlig unpassend, um solche innige Totalität zu fassen, Zahlen- und Raumverhältnisse anwenden zu wollen, in welchen alle Bestimmungen auseinander fallen; sie sind vielmehr das letzte und schlechteste Medium, welches gebraucht werden könnte. Naturverhältnisse, wie z. B. Magnetismus, Farbenverhältnisse, würden unendlich höhere und wahrere Symbole dafür seyn. Da der Mensch die Sprache hat, als das der Vernunft eigenthümliche Bezeichnungsmittel, so ist es ein müßiger Einfall, sich nach einer unvollkommnern Darstellungsweise umsehen und damit quälen zu wollen. Der Begriff kann als solcher wesentlich nur mit dem Geiste aufgefaßt werden, dessen Eigenthum nicht nur, sondern dessen reines Selbst er ist. Es ist

vergeblich, ihn durch Raumfiguren und algebraische Zeichen zum Behufe des äußerlichen Auges und einer begrifflosen, mechanischen Behandlungsweise, eines Calculs, festhalten zu wollen. Auch jedes Andere, was als Symbol dienen sollte, kann höchstens, wie Symbole für die Natur Gottes, Ahnungen und Anklänge des Begriffes erregen; aber wenn es Ernst seyn sollte, den Begriff dadurch auszudrücken und zu erkennen, so ist die äußerliche Natur aller Symbole unangemessen dazu und vielmehr ist das Verhältniß umgekehrt, daß, was in den Symbolen Anklang einer höheren Bestimmung ist, erst durch den Begriff erkannt, und allein durch die Absonderung jenes sinnlichen Beiwesens, das ihn auszudrücken bestimmt ist, ihm genähert werden sollte.

C.

Das Einzelne.

Die Einzelnheit ist, wie sich ergeben, schon durch die Besonderheit gesetzt; diese ist die bestimmte Allgemeinheit; also die sich auf sich beziehende Bestimmtheit, das bestimmte Bestimmte.

1. Zunächst erscheint daher die Einzelnheit als die Reflexion des Begriffs aus seiner Bestimmtheit in sich selbst. Sie ist die Vermittelung desselben durch sich, insofern sein Andersseyn sich wieder zu einem Andern gemacht, wodurch der Begriff als sich selbst Gleiches hergestellt, aber in der Bestimmung der absoluten Negativität ist. — Das Negative am Allgemeinen, wodurch dieses ein Besonderes ist, wurde vorhin als der Doppelschein bestimmt; insofern es Scheinen nach Innen ist, bleibt das Besondere ein Allgemeines; durch das Scheinen nach Außen ist es Bestimmtes; die Rückkehr dieser Seite in das Allgemeine ist die gedoppelte; entweder durch die Abstraction, welche dasselbe wegläßt, und zur höhern und höchsten Gattung aufsteigt, oder aber durch die Einzelnheit, zu

welcher das Allgemeine in der Bestimmtheit selbst heruntersteigt. — Hier geht der Abweg ab, auf welchem die Abstraction vom Wege des Begriffs abkommt, und die Wahrheit verläßt. Ihr höheres und höchstes Allgemeine, zu dem sie sich erhebt, ist nur die immer inhaltsloser werdende Oberfläche; die von ihr verschmähte Einzelnheit ist die Tiefe, in der der Begriff sich selbst erfaßt, und als Begriff gesetzt ist.

Die Allgemeinheit und die Besonderheit erschienen einerseits als die Momente des Werdens der Einzelnheit. Aber es ist schon gezeigt worden, daß sie an ihnen selbst der totale Begriff sind, somit in der Einzelnheit nicht in ein Anderes übergehen, sondern daß darin nur gesetzt ist, was sie an und für sich sind. Das Allgemeine ist für sich, weil es an ihm selbst die absolute Vermittelung, Beziehung auf sich nur als absolute Negativität ist. Es ist abstractes Allgemeines, insofern dieß Aufheben ein äußerliches Thun, und hierdurch ein Weglassen der Bestimmtheit ist. Diese Negativität ist daher wohl an dem Abstracten, aber sie bleibt außerhalb, als eine bloße Bedingung desselben; sie ist die Abstraction selbst, welche ihr Allgemeines sich gegenüber hält, das daher die Einzelnheit nicht in sich selbst hat, und begrifflos bleibt. — Leben, Geist, Gott, — so wie den reinen Begriff, vermag die Abstraction deswegen nicht zu fassen, weil sie von ihren Erzeugnissen, die Einzelnheit, das Princip der Individualität und Persönlichkeit abhält, und so zu nichts, als leb- und geistlosen, farb- und gehaltlosen Allgemeinheiten kommt.

Aber die Einheit des Begriffs ist so untrennbar, daß auch diese Producte der Abstraction, indem sie die Einzelnheit weglassen sollen, selbst vielmehr einzelne sind. Indem sie das Concrete in die Allgemeinheit erhebt, das Allgemeine aber nur als bestimmte Allgemeinheit faßt, so ist eben dieß die Einzelnheit, welche sich als die sich auf sich beziehende Bestimmtheit ergeben hat. Die Abstraction ist daher eine Trennung des Concreten, und

eine Vereinzelung ſeiner Beſtimmungen; durch ſie werden nur einzelne Eigenſchaften und Momente aufgefaßt; denn ihr Product muß das enthalten, was ſie ſelbſt iſt. Der Unterſchied aber dieſer Einzelnheit ihrer Producte, und der Einzelnheit des Begriffs, iſt, daß in jenen das Einzelne als Inhalt, und das Allgemeine als Form von einander verſchieden ſind; — weil eben jener nicht als die abſolute Form, als der Begriff ſelbſt, oder dieſe nicht als die Totalität der Form iſt. — Dieſe nähere Betrachtung aber zeigt das Abſtracte ſelbſt als Einheit des einzelnen Inhalts und der abſtracten Allgemeinheit, ſomit als Concretes, als das Gegentheil deſſen, was es ſeyn will.

Das Beſondere iſt aus demſelben Grunde, weil es nur das beſtimmte Allgemeine iſt, auch Einzelnes, und umgekehrt, weil das Einzelne das beſtimmte Allgemeine iſt, iſt es ebenſo ſehr ein Beſonderes. Wenn an dieſer abſtracten Beſtimmtheit feſt gehalten wird, ſo hat der Begriff die drei beſonderen Beſtimmungen, das Allgemeine, Beſondere und Einzelne; nachdem vorhin nur das Allgemeine und Beſondere als die Arten des Beſonderen angegeben wurden. Indem die Einzelnheit als die Rückkehr des Begriffs als des Negativen in ſich iſt, ſo kann dieſe Rückkehr ſelbſt von der Abſtraction, die darin eigentlich aufgehoben iſt, als ein gleichgültiges Moment neben die andern geſtellt und gezählt werden.

Wenn die Einzelnheit als eine der beſonderen Begriffsbeſtimmungen aufgeführt wird, ſo iſt die Beſonderheit die Totalität, welche alle in ſich begreift; als dieſe Totalität eben iſt ſie das Concrete derſelben, oder die Einzelnheit ſelbſt. Sie iſt das Concrete aber auch nach der vorhin bemerkten Seite als beſtimmte Allgemeinheit; ſo iſt ſie als die unmittelbare Einheit, in welcher keines dieſer Momente als unterſchieden oder als das Beſtimmende geſetzt iſt, und in dieſer Form wird ſie die Mitte des formalen Schluſſes ausmachen.

Es fällt von ſelbſt auf, daß jede Beſtimmung, die in der bisherigen Expoſition des Begriffs gemacht worden, ſich unmittelbar aufgelöſt und in ihre andere verloren hat. Jede Unterſcheidung confondirt ſich in der Betrachtung, welche ſie iſoliren und feſthalten ſoll. Nur die bloße Vorſtellung, für welche ſie das Abſtrahiren iſolirt hat, vermag ſich das Allgemeine, Beſondere und Einzelne feſt auseinander zu halten; ſo ſind ſie zählbar, und für einen weiteren Unterſchied hält ſie ſich an den völlig äußerlichen des Seyns, die Quantität, die nirgend weniger, als hierher gehört. — In der Einzelnheit iſt jenes wahre Verhältniß, die Untrennbarkeit der Begriffsbeſtimmungen, geſetzt; denn als Negation der Negation enthält ſie den Gegenſatz derſelben und ihn zugleich in ſeinem Grunde oder Einheit; das Zuſammengegangenſeyn einer jeden mit ihrer andern. Weil in dieſer Reflexion an und für ſich die Allgemeinheit iſt, iſt ſie weſentlich die Negativität der Begriffsbeſtimmungen nicht nur ſo, daß ſie nur ein drittes Verſchiedenes gegen ſie wäre, ſondern es iſt dieß nunmehr geſetzt, daß das Geſetztſeyn das An- und Fürſichſeyn iſt; d. h. daß die dem Unterſchiede angehörigen Beſtimmungen ſelbſt jede die Totalität iſt. Die Rückkehr des beſtimmten Begriffes in ſich iſt, daß er die Beſtimmung hat, in ſeiner Beſtimmtheit der ganze Begriff zu ſeyn.

2. Die Einzelnheit iſt aber nicht nur die Rückkehr des Begriffes in ſich ſelbſt, ſondern unmittelbar ſein Verluſt. Durch die Einzelnheit, wie er darin in ſich iſt, wird er außer ſich, und tritt in Wirklichkeit. Die Abſtraction, welche als die Seele der Einzelnheit die Beziehung des Negativen auf das Negative iſt, iſt, wie ſich gezeigt, dem Allgemeinen und Beſondern nichts Aeußerliches, ſondern immanent, und ſie ſind durch ſie Concretes, Inhalt, Einzelnes. Die Einzelnheit aber iſt als dieſe Negativität die beſtimmte Beſtimmtheit, das Unterſcheiden als ſolches; durch dieſe Reflexion des Unterſchiedes in ſich wird er ein feſter; das Beſtimmen des Beſondern iſt erſt durch die Einzelnheit; denn ſie iſt jene Abſtraction, die nunmehr eben als Einzelnheit, geſetzte Abſtraction iſt.

Das Einzelne also ist als sich auf sich beziehende Negativität unmittelbare Identität des Negativen mit sich; es ist Fürsichseyendes. Oder es ist die Abstraction, welche den Begriff nach seinem ideellen Momente des Seyns als ein Unmittelbares bestimmt. — So ist das Einzelne ein qualitatives Eins oder Dieses. Nach dieser Qualität ist es erstlich Repulsion seiner von sich selbst, wodurch die vielen andern Eins vorausgesetzt werden; zweitens ist es nun gegen diese vorausgesetzten Anderen negative Beziehung, und das Einzelne insofern ausschließend. Die Allgemeinheit auf diese Einzelnen als gleichgültige Eins bezogen, — und bezogen muß sie darauf werden, weil sie Moment des Begriffes der Einzelnheit ist, — ist sie nur das Gemeinsame derselben. Wenn unter dem Allgemeinen das verstanden wird, was mehreren Einzelnen gemeinschaftlich ist, so wird von dem gleichgültigen Bestehen derselben ausgegangen, und in die Begriffsbestimmung die Unmittelbarkeit des Seyns eingemischt. Die niedrigste Vorstellung, welche man vom Allgemeinen haben kann, wie es in der Beziehung auf das Einzelne ist, ist dieß äußerliche Verhältniß desselben, als eines bloß Gemeinschaftlichen.

Das Einzelne, welches in der Reflexionssphäre der Existenz als Dieses ist, hat nicht die ausschließende Beziehung auf anderes Eins, welche dem qualitativen Fürsichseyn zukommt. Dieses ist als das in sich reflectirte Eins für sich ohne Repulsion; oder die Repulsion ist in dieser Reflexion mit der Abstraction in eins, und ist die reflectirende Vermittelung, welche so an ihm ist, daß dasselbe eine gesetzte, von einem Aeußerlichen gezeigte Unmittelbarkeit ist. Dieses ist; es ist unmittelbar; es ist aber nur Dieses, insofern es monstrirt wird. Das Monstriren ist die reflectirende Bewegung, welche sich in sich zusammennimmt und die Unmittelbarkeit setzt, aber als ein sich Aeußerliches. — Das Einzelne nun ist wohl auch Dieses, als das aus der Vermittelung hergestellte Unmittelbare; es hat sie aber

nicht außer ihm, es ist selbst repellirende Abscheidung, die gesetzte Abstraction, aber in seiner Abscheidung selbst positive Beziehung.

Dieses Abstrahiren des Einzelnen ist als die Reflexion des Unterschiedes in sich erstlich ein Setzen der Unterschiedenen als selbstständiger, in sich reflectirter. Sie sind unmittelbar; aber ferner ist dieses Trennen Reflexion überhaupt, das Scheinen des einen im Andern; so stehen sie in wesentlicher Beziehung. Sie sind ferner nicht bloß seyende Einzelne gegen einander; solche Vielheit gehört dem Seyn an; die sich als bestimmt setzende Einzelnheit setzt sich nicht in einem äußerlichen, sondern im Begriffsunterschiede; sie schließt also das Allgemeine von sich aus, aber da dieses Moment ihrer selbst ist, so bezieht sich ebenso wesentlich auf sie.

Der Begriff als diese Beziehung seiner selbstständigen Bestimmungen hat sich verloren; denn so ist er nicht mehr die gesetzte Einheit derselben, und sie nicht mehr als Momente, als der Schein desselben, sondern als an und für sich bestehende. — Als Einzelnheit kehrt er in der Bestimmtheit in sich zurück; damit ist das Bestimmte selbst Totalität geworden. Seine Rückkehr in sich ist daher die absolute, ursprüngliche Theilung seiner, oder als Einzelnheit ist er als Urtheil gesetzt.

Zweites Kapitel.

Das Urtheil.

Das Urtheil ist die am Begriffe selbst gesetzte Bestimmtheit desselben. Die Begriffsbestimmungen, oder was, wie sich gezeigt hat, dasselbe ist, die bestimmten Begriffe sind schon für sich betrachtet worden; aber diese Betrachtung war mehr eine subjective Reflexion, oder subjective Abstraction. Der Begriff ist aber selbst dieses Abstrahiren, das Gegeneinanderstellen seiner Bestimmun-

gen ist sein eigenes Bestimmen. Das Urtheil ist dieß Setzen der bestimmten Begriffe durch den Begriff selbst.

Das Urtheilen ist insofern eine andere Function als das Begreifen, oder vielmehr die andere Function des Begriffes, als es das Bestimmen des Begriffes durch sich selbst ist, und der weitere Fortgang des Urtheils in die Verschiedenheit der Urtheile ist diese Fortbestimmung des Begriffes. Was es für bestimmte Begriffe giebt, und wie sich diese Bestimmungen desselben nothwendig ergeben, dieß hat sich im Urtheil zu zeigen.

Das Urtheil kann daher die nächste Realisirung des Begriffs genannt werden, insofern die Realität das Treten ins Daseyn als bestimmtes Seyn überhaupt bezeichnet. Näher hat sich die Natur dieser Realisirung so ergeben, daß vor's Erste die Momente des Begriffs durch seine Reflexion-in-sich oder seine Einzelnheit selbstständige Totalitäten sind, vor's Andere aber die Einheit des Begriffes als deren Beziehung ist. Die in sich reflectirten Bestimmungen sind bestimmte Totalitäten, ebenso wesentlich in gleichgültigem beziehungslosem Bestehen, als durch die gegenseitige Vermittelung mit einander. Das Bestimmen selbst ist nur die Totalität, indem es diese Totalitäten und deren Beziehung enthält. Diese Totalität ist das Urtheil. — Es enthält erstlich also die beiden Selbstständigen, welche Subject und Prädicat heißen. Was jedes ist, kann eigentlich noch nicht gesagt werden; sie sind noch unbestimmt, denn erst durch das Urtheil sollen sie bestimmt werden. Indem es der Begriff als bestimmter ist, so ist nur der allgemeine Unterschied gegen einander vorhanden, daß das Urtheil den bestimmten Begriff gegen den noch unbestimmten enthält. Das Subject kann also zunächst gegen das Prädicat als das Einzelne gegen das Allgemeine, oder auch als das Besondere gegen das Allgemeine, oder als das Einzelne gegen das Besondere genommen werden; insofern sie nur überhaupt als das Bestimmtere und das Allgemeinere einander gegenüberstehen.

Es ist daher passend und Bedürfniß, für die Urtheilsbestimmungen diese Namen, Subject und Prädicat, zu haben; als Namen sind sie etwas Unbestimmtes, das erst noch seine Bestimmung erhalten soll; und mehr als Namen sind sie daher nicht. Begriffsbestimmungen selbst könnten für die zwei Seiten des Urtheils theils aus diesem Grunde nicht gebraucht werden; theils aber noch mehr darum nicht, weil die Natur der Begriffsbestimmung sich hervorthut, nicht ein Abstractes und Festes zu seyn, sondern ihre entgegengesetzte in sich zu haben, und an sich zu setzen; indem die Seiten des Urtheils selbst Begriffe, also die Totalität seiner Bestimmungen sind, so müssen sie dieselben alle durchlaufen und an sich zeigen; es sey in abstracter oder concreter Form. Um nun doch bei dieser Veränderung ihrer Bestimmung die Seiten des Urtheils auf eine allgemeine Weise festzuhalten, sind Namen am dienlichsten, die sich darin gleich bleiben. — Der Name aber steht der Sache oder dem Begriffe gegenüber; diese Unterscheidung kommt an dem Urtheile als solchem selbst vor; indem das Subject überhaupt das Bestimmte, und daher mehr das unmittelbar Seyende, das Prädicat aber das Allgemeine, das Wesen oder den Begriff ausdrückt, so ist das Subject als solches zunächst nur eine Art von Name; denn was es ist, drückt erst das Prädicat aus, welches das Seyn im Sinne des Begriffs enthält. Was ist dieß, oder was ist dieß für eine Pflanze u. s. f.? unter dem Seyn, nach welchem gefragt wird, wird oft bloß der Name verstanden, und wenn man denselben erfahren, ist man befriedigt und weiß nun, was die Sache ist. Dieß ist das Seyn im Sinne des Subjects. Aber der Begriff, oder wenigstens das Wesen und das Allgemeine überhaupt giebt erst das Prädicat, und nach diesem wird im Sinne des Urtheils gefragt. — Gott, Geist, Natur oder was es sey, ist daher als das Subject eines Urtheils nur erst der Name; was ein solches Subject ist, dem Begriffe nach, ist erst im Prädicate vorhanden. Wenn gesucht wird, was solchem Subjecte für ein Prädicat zukomme, so

müßte für die Beurtheilung schon ein Begriff zum Grunde liegen; aber diesen spricht erst das Prädicat selbst aus. Es ist deswegen eigentlich die bloße Vorstellung, welche die vorausgesetzte Bedeutung des Subjects ausmacht, und die zu einer Namenerklärung führt, wobei es zufällig und ein historisches Factum ist, was unter einem Namen verstanden werde oder nicht. So viele Streitigkeiten, ob einem gewissen Subjecte ein Prädicat zukomme oder nicht, sind darum nichts mehr als Wortstreitigkeiten, weil sie von jener Form ausgehen; das zu Grunde Liegende (subjectum, ὑποκείμενον) ist noch nichts weiter als der Name.

Es ist nun näher zu betrachten, wie zweitens die Beziehung des Subjects und Prädicats im Urtheile, und wie sie selbst eben dadurch zunächst bestimmt sind. Das Urtheil hat zu seinen Seiten überhaupt Totalitäten, welche zunächst als wesentlich selbstständig sind. Die Einheit des Begriffes ist daher nur erst eine Beziehung von Selbstständigen; noch nicht die concrete aus dieser Realität in sich zurückkehrte, erfüllte Einheit, sondern außer der sie, als nicht in ihr aufgehobene Extreme bestehen. — Es kann nun die Betrachtung des Urtheils von der ursprünglichen Einheit des Begriffes oder von der Selbstständigkeit der Extreme ausgehen. Das Urtheil ist die Diremtion des Begriffs durch sich selbst; diese Einheit ist daher der Grund, von welchem aus es nach seiner wahrhaften Objectivität betrachtet wird. Es ist insofern die ursprüngliche Theilung des ursprünglich Einen; das Wort: Urtheil bezieht sich hiermit auf das, was es an und für sich ist. Daß aber der Begriff im Urtheil als Erscheinung ist, indem seine Momente darin Selbstständigkeit erlangt haben, — an diese Seite der Aeußerlichkeit hält sich mehr die Vorstellung.

Nach dieser subjectiven Betrachtung werden daher Subject und Prädicat, jedes als außer dem andern für sich fertig, betrachtet; das Subject als ein Gegenstand, der auch wäre, wenn er dieses Prädicat nicht hätte; das Prädicat als eine allgemeine

Bestimmung, die auch wäre, wenn sie diesem Subjecte nicht zukäme. Mit dem Urtheilen ist hernach die Reflexion verbunden, ob dieses oder jenes Prädicat, das im Kopfe ist, dem Gegenstande, der draußen für sich ist, beigelegt werden könne und solle; das Urtheilen selbst besteht darin, daß erst durch dasselbe ein Prädicat mit dem Subjecte verbunden wird, so daß, wenn diese Verbindung nicht Statt fände, Subject und Prädicat, jedes für sich doch bliebe, was es ist, jenes ein existirender Gegenstand, dieses eine Vorstellung im Kopfe. — Das Prädicat, welches dem Subjecte beigelegt wird, soll ihm aber auch zukommen, das heißt, an und für sich identisch mit demselben seyn. Durch diese Bedeutung des Beilegens wird der subjective Sinn des Urtheilens und das gleichgültige äußere Bestehen des Subjects und Prädicats wieder aufgehoben: diese Handlung ist gut; die Copula zeigt an, daß das Prädicat zum Seyn des Subjects gehört, und nicht bloß äußerlich damit verbunden wird. Im grammatischen Sinne hat jenes subjective Verhältniß, in welchem von der gleichgültigen Aeußerlichkeit des Subjects und Prädicats ausgegangen wird, sein vollständiges Gelten; denn es sind Worte, die hier äußerlich verbunden werden. — Bei dieser Gelegenheit kann auch angeführt werden, daß ein Satz zwar im grammatischen Sinne ein Subject und Prädicat hat, aber darum noch kein Urtheil ist. Zu Letzterem gehört, daß das Prädicat sich zum Subject nach dem Verhältniß von Begriffsbestimmungen, also als ein Allgemeines zu einem Besonderen oder Einzelnen verhalte. Drückt das, was vom einzelnen Subjecte gesagt wird, selbst nur etwas Einzelnes aus, so ist dieß ein bloßer Satz. Z. B. Aristoteles ist im 73. Jahre seines Alters, in dem 4. Jahre der 115. Olympiade gestorben, — ist ein bloßer Satz, kein Urtheil. Es wäre von Letzterem nur dann etwas darin, wenn einer der Umstände, die Zeit des Todes oder das Alter jenes Philosophen in Zweifel gestellt gewesen, aus irgend einem Grunde aber die angegebenen Zahlen behauptet wür-

den. Denn in diesem Falle würden dieselben als etwas Allgemeines auch ohne jenen bestimmten Inhalt des Todes des Aristoteles bestehende, mit Anderem erfüllte oder auch leere Zeit genommen. So ist die Nachricht: mein Freund N. ist gestorben, ein Satz; und wäre nur dann ein Urtheil, wenn die Frage wäre, ob er wirklich todt, oder nur scheintodt wäre.

Wenn das Urtheil gewöhnlich so erklärt wird, daß es die Verbindung zweier Begriffe sey, so kann man für die äußerliche Copula wohl den unbestimmten Ausdruck: Verbindung gelten lassen, ferner daß die Verbundenen wenigstens Begriffe seyn sollen. Sonst aber ist diese Erklärung wohl höchst oberflächlich; nicht nur daß z. B. im disjunctiven Urtheile mehr als zwei sogenannte Begriffe verbunden sind, sondern daß vielmehr die Erklärung viel besser ist, als die Sache; denn es sind überhaupt keine Begriffe, die gemeint sind, kaum Begriffs-, eigentlich nur Vorstellungsbestimmungen; beim Begriffe überhaupt, und beim bestimmten Begriff ist bemerkt worden, daß das, was man so zu benennen pflegt, keineswegs den Namen von Begriffen verdient; wo sollten nun beim Urtheile Begriffe herkommen? — Vornehmlich ist in jener Erklärung das Wesentliche des Urtheils, nämlich der Unterschied seiner Bestimmungen übergangen; noch weniger das Verhältniß des Urtheils zum Begriffe berücksichtigt.

Was die weitere Bestimmung des Subjects und Prädicats betrifft, so ist erinnert worden, daß sie im Urtheil eigentlich erst ihre Bestimmung zu erhalten haben. Insofern dasselbe aber die gesetzte Bestimmtheit des Begriffs ist, so hat sie die angegebenen Unterschiede unmittelbar und abstract, als Einzelnheit und Allgemeinheit. — Insofern es aber überhaupt das Daseyn oder das Andersseyn des Begriffs, welcher sich noch nicht zu der Einheit, wodurch er als Begriff ist, wieder hergestellt hat, so tritt auch die Bestimmtheit hervor, welche begrifflos ist; der Gegensatz des Seyns und der Reflexion oder des Ansichseyns. Indem aber der Begriff den wesentlichen Grund des Urtheils ausmacht, so sind jene Bestimmungen wenigstens so gleichgültig, daß jede, indem die eine dem Subjecte, die andere dem Prädicate zukommt, dieß Verhältniß umgekehrt ebenso sehr Statt hat. Das Subject als das Einzelne erscheint zunächst als das Seyende oder Fürsichseyende nach der bestimmten Bestimmtheit des Einzelnen — als ein wirklicher Gegenstand, wenn er auch nur Gegenstand in der Vorstellung ist, — wie z. B. die Tapferkeit, das Recht, Uebereinstimmung u. s. f. — über welchen geurtheilt wird; — das Prädicat dagegen als das Allgemeine erscheint als diese Reflexion über ihn, oder auch vielmehr als dessen Reflexion in-sich-selbst, welche über jene Unmittelbarkeit hinausgeht und die Bestimmtheiten als bloß seyende aufhebt, — als sein Ansichseyn. — Insofern wird vom Einzelnen, als dem Ersten, Unmittelbaren ausgegangen, und dasselbe durch das Urtheil in die Allgemeinheit erhoben; so wie umgekehrt das nur an sich seyende Allgemeine im Einzelnen ins Daseyn heruntersteigt oder ein Für-sich-seyendes wird.

Diese Bedeutung des Urtheils ist als der objective Sinn desselben, und zugleich als die wahre der früheren Formen des Uebergangs zu nehmen. Das Seyende wird und verändert sich, das Endliche geht im Unendlichen unter; das Existirende geht aus seinem Grunde hervor in die Erscheinung, und geht zu Grunde; die Accidenz manifestirt den Reichthum der Substanz, so wie deren Macht; im Seyn ist Uebergang in Anderes, im Wesen Scheinen an einem Andern, wodurch die nothwendige Beziehung sich offenbart. Dieß Uebergehen und Scheinen ist nun in das ursprüngliche Theilen des Begriffes übergegangen, welcher, indem er das Einzelne in das Ansichsein seiner Allgemeinheit zurückführt, ebenso sehr das Allgemeine als Wirkliches bestimmt. Dieß Beides ist ein und dasselbe, daß die Einzelnheit in ihre Reflexion-in-sich, und das Allgemeine als Bestimmtes gesetzt wird.

Zu dieser objectiven Bedeutung gehört nun aber ebenso wohl, daß die angegebenen Unterschiede, indem sie in der Bestimmtheit des Begriffes wieder hervortreten, zugleich nur als Erscheinende gesetzt seyen, das heißt, daß sie nichts Fixes sind, sondern der einen Begriffsbestimmung ebenso gut zukommen als der andern. Das Subject ist daher ebenso wohl als das Ansichseyn, das Prädicat dagegen als das Daseyn zu nehmen. Das Subject ohne Prädicat ist, was in der Erscheinung das Ding ohne Eigenschaften, das Ding-an-sich ist, ein leerer unbestimmter Grund; es ist so der Begriff in sich selbst, welcher erst am Prädicate eine Unterscheidung und Bestimmtheit erhält; dieses macht hiermit die Seite des Daseyns des Subjects aus. Durch diese bestimmte Allgemeinheit steht das Subject in Beziehung auf Aeußerliches, ist für den Einfluß anderer Dinge offen, und tritt dadurch in Thätigkeit gegen sie. Was da ist, tritt aus seinem In-sich-seyn in das allgemeine Element des Zusammenhanges und der Verhältnisse, in die negativen Beziehungen und das Wechselspiel der Wirklichkeit, was eine Continuation des Einzelnen in andere, und daher Allgemeinheit ist.

Die so eben aufgezeigte Identität, daß die Bestimmung des Subjects ebenso wohl auch dem Prädicat zukommt und umgekehrt, fällt jedoch nicht nur in unsere Betrachtung; sie ist nicht nur an sich, sondern ist auch im Urtheile gesetzt; denn das Urtheil ist die Beziehung beider; die Copula drückt aus, daß das Subject das Prädicat ist. Das Subject ist die bestimmte Bestimmtheit, und das Prädicat ist diese gesetzte Bestimmtheit desselben; das Subject ist nur in seinem Prädicat bestimmt, oder nur in demselben ist es Subject, es ist im Prädicat in sich zurückgekehrt, und ist darin das Allgemeine. — Insofern nun aber das Subject das Selbstständige ist, so hat jene Identität das Verhältniß, daß das Prädicat nicht ein selbstständiges Bestehen für sich, sondern sein Bestehen nur in dem Subjecte hat; es inhärirt diesem. Insofern hiernach das Prädicat vom Subjecte

unterschieden wird, so ist es nur eine vereinzelte Bestimmtheit desselben, nur Eine seiner Eigenschaften; das Subject selbst aber ist das Concrete, die Totalität von mannigfaltigen Bestimmtheiten, wie das Prädicat Eine enthält; es ist das Allgemeine. — Aber andererseits ist auch das Prädicat selbstständige Allgemeinheit, und das Subject umgekehrt nur eine Bestimmung desselben. Das Prädicat subsumirt insofern das Subject; die Einzelnheit und Besonderheit ist nicht für sich, sondern hat ihr Wesen und ihre Substanz im Allgemeinen. Das Prädicat drückt das Subject in seinem Begriffe aus; das Einzelne und Besondere sind zufällige Bestimmungen an demselben; es ist deren absolute Möglichkeit. Wenn beim Subsumiren an eine äußerliche Beziehung des Subjects und Prädicats gedacht und das Subject als ein Selbstständiges vorgestellt wird, so bezieht sich das Subsumiren auf das oben erwähnte subjective Urtheilen, worin von der Selbstständigkeit beider ausgegangen wird. Die Subsumtion ist hiernach nur die Anwendung des Allgemeinen auf auf ein Besonderes oder Einzelnes, das unter dasselbe nach einer unbestimmten Vorstellung, als von minderer Quantität gesetzt wird.

Wenn die Identität des Subjects und Prädicats so betrachtet worden, daß das eine Mal jenem die eine Begriffsbestimmung zukommt, und diesem die andere, aber das andere Mal ebenso sehr umgekehrt, so ist die Identität hiermit immer noch erst eine an sich seyende; um der selbstständigen Verschiedenheit der beiden Seiten des Urtheils willen hat ihre gesetzte Beziehung auch diese zwei Seiten, zunächst als verschiedene. Aber die unterschiedslose Identität macht eigentlich die wahre Beziehung des Subjects auf das Prädicat aus. Die Begriffsbestimmung ist wesentlich selbst Beziehung, denn sie ist ein Allgemeines; dieselben Bestimmungen also, welche das Subject und Prädicat hat, hat damit auch ihre Beziehung selbst. Sie ist allgemein, denn sie ist die positive Identität beider, des Subjects und Prädicats; sie ist aber auch bestimmte, denn die

Bestimmtheit des Prädicats ist die des Subjects; sie ist ferner auch einzelne, denn in ihr sind die selbstständigen Extreme als in ihrer negativen Einheit aufgehoben. — Im Urtheile aber ist diese Identität noch nicht gesetzt; die Copula ist als die noch unbestimmte Beziehung des Seyns überhaupt: A ist B; denn die Selbstständigkeit der Bestimmtheiten des Begriffs oder Extreme ist im Urtheile die Realität, welche der Begriff in ihm hat. Wäre das Ist der Copula schon gesetzt als jene bestimmte und erfüllte Einheit des Subjects und Prädicats, als ihr Begriff, so wäre es bereits der Schluß.

Diese Identität des Begriffs wieder herzustellen oder vielmehr zu setzen, ist das Ziel der Bewegung des Urtheils. Was im Urtheil schon vorhanden ist, ist theils die Selbstständigkeit, aber auch die Bestimmtheit des Subjects und Prädicats gegen einander, theils aber ihre jedoch abstracte Beziehung. Das Subject ist das Prädicat, ist zunächst das, was das Urtheil aussagt; aber da das Prädicat nicht das sein soll, was das Subject ist, so ist ein Widerspruch vorhanden, der sich auflösen, in ein Resultat übergehen muß. Vielmehr aber, da an und für sich Subject und Prädicat die Totalität des Begriffes sind, und das Urtheil die Realität des Begriffes ist, so ist seine Fortbewegung nur Entwickelung; es ist in ihm dasjenige schon vorhanden, was in ihm hervortritt, und die Demonstration ist insofern nur eine Monstration, eine Reflexion als Setzen desjenigen, was in den Extremen des Urtheils schon vorhanden ist; aber auch dieß Setzen selbst ist schon vorhanden; es ist die Beziehung der Extreme.

Das Urtheil, wie es unmittelbar ist, ist es zunächst das Urtheil des Daseyns; unmittelbar ist sein Subject ein abstractes, seyendes Einzelnes; das Prädicat eine unmittelbare Bestimmtheit oder Eigenschaft desselben, ein abstract Allgemeines.

Indem sich dieß Qualitative des Subjects und Prädicats aufhebt, scheint zunächst die Bestimmung des einen an dem andern; das Urtheil ist nun zweitens Urtheil der Reflexion.

Dieses mehr äußerliche Zusammentreffen aber geht in die wesentliche Identität eines substantiellen, nothwendigen Zusammenhangs über; so ist es drittens das Urtheil der Nothwendigkeit.

Viertens, indem in dieser wesentlichen Identität der Unterschied des Subjects und Prädicats zu einer Form geworden, so wird das Urtheil subjectiv; es enthält den Gegensatz des Begriffes und seiner Realität, und die Vergleichung beider; es ist das Urtheil des Begriffs.

Dieses Hervortreten des Begriffs begründet den Uebergang des Urtheils in den Schluß.

A.

Das Urtheil des Daseyns.

Im subjectiven Urtheil will man einen und denselben Gegenstand doppelt sehen, das eine Mal in seiner einzelnen Wirklichkeit, das andere Mal in seiner wesentlichen Identität oder in seinem Begriffe; das Einzelne in seine Allgemeinheit erhoben, oder, was dasselbe ist, das Allgemeine in seine Wirklichkeit vereinzelt. Das Urtheil ist in dieser Weise Wahrheit; denn es ist die Uebereinstimmung des Begriffs und der Realität. So aber ist zuerst das Urtheil nicht beschaffen; denn zuerst ist es unmittelbar, indem sich an ihm noch keine Reflexion und Bewegung der Bestimmungen ergeben hat. Diese Unmittelbarkeit macht das erste Urtheil zu einem Urtheile des Daseyns, das auch das qualitative genannt werden kann, jedoch nur insofern, als die Qualität nicht nur der Bestimmtheit des Seyns zukommt, sondern auch die abstracte Allgemeinheit darin begriffen ist, die um ihrer Einfachheit willen gleichfalls die Form der Unmittelbarkeit hat.

Das Urtheil des Daseyns ist auch das Urtheil der Inhärenz; weil die Unmittelbarkeit seine Bestimmung, im Unterschiede des Subjects und Prädicats aber jenes das Unmittelbare, hierdurch das Erste und Wesentliche in diesem Urtheile ist, so hat das Prädicat die Form eines Unselbstständigen, das am Subjecte seine Grundlage hat.

a. Das positive Urtheil.

1. Das Subject und Prädicat sind, wie erinnert worden, zunächst Namen, deren wirkliche Bestimmung erst durch den Verlauf des Urtheils erhalten wird. Als Seiten des Urtheils aber, welches der gesetzte bestimmte Begriff ist, haben sie die Bestimmung der Momente desselben, aber um der Unmittelbarkeit willen, die noch ganz einfache, theils nicht durch Vermittelung bereicherte, theils zunächst nach dem abstracten Gegensatze, als abstracte Einzelnheit und Allgemeinheit. — Das Prädicat, um von diesem zuerst zu sprechen, ist das abstracte Allgemeine; da das Abstracte aber durch die Vermittelung des Aufhebens des Einzelnen oder Besondern bedingt ist, so ist sie insofern nur eine Voraussetzung. In der Sphäre des Begriffs kann es keine andere Unmittelbarkeit geben, als eine solche, die an und für sich die Vermittelung enthält, und nur durch deren Aufheben entstanden ist, d. i. die allgemeine. So ist auch das qualitative Seyn selbst in seinem Begriffe ein Allgemeines; als Seyn aber ist die Unmittelbarkeit noch nicht so gesetzt; erst als Allgemeinheit ist sie die Begriffsbestimmung, an welcher gesetzt ist, daß ihr die Negativität wesentlich angehört. Diese Beziehung ist im Urtheil vorhanden, worin sie Prädicat eines Subjects ist. — Ebenso ist das Subject ein abstract Einzelnes; oder das Unmittelbare, das als solches seyn soll; es soll daher das Einzelne als ein Etwas überhaupt seyn. Das Subject macht insofern die abstracte Seite am Urtheil aus, nach welcher in ihm der Begriff in die Aeußerlichkeit übergegangen

ist. — Wie die beiden Begriffsbestimmungen bestimmt sind, so ist es auch ihre Beziehung, das: ist, Kopula; sie kann ebenso nur die Bedeutung eines unmittelbaren, abstracten Seyns haben. Von der Beziehung, welche noch keine Vermittelung oder Negation enthält, wird dieß Urtheil das Positive genannt.

2. Der nächste reine Ausdruck des positiven Urtheils ist daher der Satz:

Das Einzelne ist allgemein.

Dieser Ausdruck muß nicht gefaßt werden: A ist B; denn A und B sind gänzlich formlose und daher bedeutungslose Namen; das Urtheil überhaupt aber, und daher selbst schon das Urtheil des Daseyns, hat Begriffsbestimmungen zu seinen Extremen. A ist B, kann ebenso gut jeden bloßen Satz vorstellen, als ein Urtheil. In jedem auch dem in seiner Form reicher bestimmten Urtheile aber wird der Satz von diesem bestimmten Inhalt behauptet: das Einzelne ist allgemein; insofern nämlich jedes Urtheil auch abstractes Urtheil überhaupt ist. Von dem negativen Urtheile, inwiefern es unter diesen Ausdruck gleichfalls gehöre, wird sogleich die Rede seyn. — Wenn sonst eben nicht daran gedacht wird, daß mit jedem zunächst wenigstens positiven Urtheile die Behauptung gemacht werde, daß das Einzelne ein Allgemeines sey, so geschieht dieß, weil theils die bestimmte Form, wodurch sich Subject und Prädicat unterscheiden, übersehen wird, — indem das Urtheil nichts als die Beziehung zweier Begriffe seyn soll, — theils etwa auch, weil der sonstige Inhalt des Urtheils: Cajus ist gelehrt, oder die Rose ist roth, dem Bewußtseyn vorschwebt, das mit der Vorstellung des Cajus u. s. f. beschäftigt, auf die Form nicht reflectirt, — obgleich wenigstens solcher Inhalt, wie der logische Cajus, der gewöhnlich zum Beispiel herhalten muß, ein sehr wenig interessanter Inhalt ist, und vielmehr gerade so uninteressant gewählt wird, um nicht die Aufmerksamkeit von der Form ab, auf sich zu ziehen.

Nach der objectiven Bedeutung bezeichnet der Satz: daß das Einzelne allgemein ist, wie vorhin gelegentlich erinnert, theils die Vergänglichkeit der einzelnen Dinge, theils ihr positives Bestehen in dem Begriffe überhaupt. Der Begriff selbst ist unsterblich, aber das in seiner Theilung aus ihm Heraustretende ist der Veränderung und dem Rückgange in seine allgemeine Natur unterworfen. Aber umgekehrt giebt sich das Allgemeine ein Daseyn. Wie das Wesen zum Schein in seinen Bestimmungen, der Grund in die Erscheinung der Existenz, die Substanz in die Offenbarung, in ihre Accidenzen herausgeht, so entschließt sich das Allgemeine zum Einzelnen; das Urtheil ist dieser sein Aufschluß, die Entwickelung der Negativität, die es an sich schon ist. — Das Letztere drückt der umgekehrte Satz aus: das Allgemeine ist einzeln, der ebenso wohl im positiven Urtheile ausgesprochen ist. Das Subject, zunächst das unmittelbar Einzelne, ist im Urtheile selbst auf sein Anderes, nämlich das Allgemeine, bezogen; es ist somit als das Concrete gesetzt; nach dem Seyn als ein Etwas von vielen Qualitäten; — oder als das Concrete der Reflexion, ein Ding von mannigfaltigen Eigenschaften, ein Wirkliches von mannigfaltigen Möglichkeiten, eine Substanz von eben solchen Accidenzen. Weil diese Mannigfaltigen hier dem Subjecte des Urtheils angehören, so ist das Etwas oder das Ding u. s. f. in seinen Qualitäten, Eigenschaften oder Accidenzen in sich reflectirt, oder sich durch dieselben hindurch continuirend; sich in ihnen, und sie ebenso in sich erhaltend. Das Gesetztseyn oder die Bestimmtheit gehört zum An- und Fürsichseyn. Das Subject ist daher an ihm selbst das Allgemeine. — Das Prädicat dagegen, als diese nicht reale oder concrete, sondern abstracte Allgemeinheit, ist gegen jenes die Bestimmtheit, und enthält nur Ein Moment der Totalität desselben, mit Ausschluß der andern. Um dieser Negativität willen, welche zugleich als Extrem des Urtheils sich auf sich bezieht, ist das Prädicat ein abstract-

Einzelnes. — Es drückt z B. in dem Satze: die Rose ist wohlriechend, nur Eine der vielen Eigenschaften der Rose aus; es vereinzelt sie, die im Subjecte mit den andern zusammengewachsen ist, wie in der Auflösung des Dings die mannigfaltigen Eigenschaften, die ihm inhäriren, indem sie sich zu Materien verselbstständigen, vereinzelt werden. Der Satz des Urtheils lautet daher nach dieser Seite so: das Allgemeine ist einzeln.

Indem wir diese Wechselbestimmung des Subjects und Prädicats im Urtheile zusammenstellen, so ergiebt sich also das Gedoppelte: 1) daß das Subject zwar unmittelbar als das Seyende oder Einzelne, das Prädicat aber das Allgemeine ist. Weil aber das Urtheil die Beziehung beider, und das Subject durch das Prädicat als Allgemeines bestimmt ist, so ist das Subject das Allgemeine; 2) ist das Prädicat im Subjecte bestimmt; denn es ist nicht eine Bestimmung überhaupt, sondern des Subjects; die Rose ist wohlriechend; dieser Wohlgeruch ist nicht irgend ein unbestimmter Wohlgeruch, sondern der der Rose; das Prädicat ist also ein Einzelnes. — Weil nun Subject und Prädicat im Verhältnisse des Urtheils stehen, sollen sie nach den Begriffsbestimmungen entgegengesetzt bleiben; wie in der Wechselwirkung der Causalität, ehe sie ihre Wahrheit erreicht, die beiden Seiten gegen die Gleichheit ihrer Bestimmung noch selbstständige und entgegengesetzte bleiben sollen. Wenn daher das Subject als Allgemeines bestimmt ist, so ist vom Prädicate nicht auch seine Bestimmung der Allgemeinheit aufzunehmen, sonst wäre kein Urtheil vorhanden; sondern nur seine Bestimmung der Einzelnheit; so wie insofern das Subject als Einzelnes bestimmt ist, das Prädicat als Allgemeines zu nehmen ist. — Wenn auf jene bloße Identität reflectirt wird, so stellen sich die zwei identischen Sätze dar:

Das Einzelne ist Einzelnes,

Das Allgemeine ist Allgemeines, worin die Urtheilsbestimmungen ganz aus einander gefallen, nur ihre Beziehung auf sich

ausgedrückt, die Beziehung derselben auf einander aber aufgelöst, und das Urtheil somit aufgehoben wäre. — Von jenen beiden Sätzen drückt der eine: das Allgemeine ist einzeln, das Urtheil seinem Inhalte nach aus, der im Prädicate eine vereinzelte Bestimmung, im Subjecte aber die Totalität derselben ist; der andere: das Einzelne ist allgemein, die Form, die durch ihn selbst unmittelbar angegeben ist. — Im unmittelbaren positiven Urtheile sind die Extreme noch einfach: Form und Inhalt sind daher noch vereinigt. Oder es besteht nicht aus zwei Sätzen; die gedoppelte Beziehung, welche sich in ihm ergab, macht unmittelbar das eine positive Urtheil aus. Denn seine Extreme sind a) als die selbstständigen, abstracten Urtheilsbestimmungen, b) ist jede Seite durch die andere bestimmt, vermöge der sie beziehenden Copula. An sich aber ist deswegen der Form- und Inhaltsunterschied in ihm vorhanden, wie sich ergeben hat; und zwar gehört das, was der erste Satz: das Einzelne ist allgemein, enthält, zur Form, weil er die unmittelbare Bestimmtheit des Urtheils ausdrückt. Das Verhältniß dagegen, das der andere Satz ausdrückt: das Allgemeine ist einzeln, oder daß das Subject als Allgemeines, das Prädicat dagegen als Besonderes oder Einzelnes bestimmt, betrifft den Inhalt, weil sich seine Bestimmungen erst durch die Reflexion-in-sich erheben, wodurch die unmittelbaren Bestimmtheiten aufgehoben werden, und hiermit die Form sich zu einer in sich gegangenen Identität, die gegen den Formunterschied besteht, zum Inhalte macht.

3. Wenn nun die beiden Sätze der Form und des Inhalts:

(Subject) (Prädicat)
Das Einzelne ist allgemein
Das Allgemeine ist einzeln

darum, weil sie in dem einen positiven Urtheile enthalten sind, vereinigt würden, so daß somit beide, sowohl das Subject als Prädicat, als Einheit der Einzelnheit und Allgemeinheit bestimmt wären, so wären beide das Besondere; was an sich als ihre innere Bestimmung anzuerkennen ist. Allein theils wäre diese Verbindung nur durch eine äußere Reflexion zu Stande gekommen, theils wäre der Satz: das Besondere ist das Besondere, der daraus resultirte, kein Urtheil mehr, sondern ein leerer identischer Satz, wie die bereits darin gefundenen Sätze: das Einzelne ist einzeln, und das Allgemeine ist allgemein, waren. — Einzelnheit und Allgemeinheit können noch nicht in die Besonderheit vereinigt werden, weil sie im positiven Urtheile noch als unmittelbare gesetzt sind. — Oder es muß das Urtheil seiner Form und seinem Inhalte nach noch unterschieden werden, weil eben Subject und Prädicat noch als Unmittelbarkeit und Vermitteltes unterschieden sind, oder weil das Urtheil nach seiner Beziehung beides ist; Selbstständigkeit der Bezogenen, und ihre Wechselbestimmung, oder Vermittelung.

Das Urtheil also erstens nach seiner Form betrachtet, heißt es:

Das Einzelne ist allgemein. Vielmehr aber ist ein solches unmittelbares Einzelnes nicht allgemein; sein Prädicat ist von weiterem Umfang, es entspricht ihm also nicht. Das Subject ist ein unmittelbar für sich seyendes, und daher das Gegentheil jener Abstraction, der durch Vermittelung gesetzten Allgemeinheit, die von ihm ausgesagt werden sollte.

Zweitens das Urtheil nach seinem Inhalt betrachtet oder als der Satz: Das Allgemeine ist einzeln, so ist das Subject ein Allgemeines von Qualitäten, ein Concretes, das unendlich bestimmt ist, und indem seine Bestimmtheiten nur erst Qualitäten, Eigenschaften oder Accidenzen sind, so ist seine Totalität die schlecht unendliche Vielheit derselben. Ein solches Subject ist daher vielmehr nicht eine einzelne solche Eigenschaft, als sein Prädicat aussagt. Beide Sätze müssen daher verneint werden, und das positive Urtheil vielmehr als negatives gesetzt werden.

b. Negatives Urtheil.

1. Es ist schon oben von der gewöhnlichen Vorstellung die Rede gewesen, daß es nur vom Inhalte des Urtheils abhänge, ob es wahr sey oder nicht, indem die logische Wahrheit nichts als die Form betreffe und nichts fordere, als daß jener Inhalt sich nicht widerspreche. Zur Form des Urtheils selbst wird nichts gerechnet, als daß es die Beziehung zweier Begriffe sey. Es hat sich aber ergeben, daß diese beiden Begriffe nicht bloß die verhältnißlose Bestimmung einer Anzahl haben, sondern als Einzelnes und Allgemeines sich verhalten. Diese Bestimmungen machen den wahrhaft logischen Inhalt, und zwar in dieser Abstraction den Inhalt des positiven Urtheils aus; was für anderer Inhalt (die Sonne ist rund, Cicero war ein großer Redner in Rom, jetzt ist's Tag u. s. f.) in einem Urtheil vorkommt, geht das Urtheil als solches nichts an; es spricht nur dieß aus: Das Subject ist Prädicat, oder, da dieß nur Namen sind, bestimmter: das Einzelne ist allgemein und umgekehrt. — Um dieses rein logischen Inhalts willen ist das positive Urtheil nicht wahr, sondern hat seine Wahrheit im negativen Urtheil. — Der Inhalt, fordert man, soll sich im Urtheile nur nicht widersprechen; er widerspricht sich aber in jenem Urtheile, wie sich gezeigt hat. — Es ist jedoch völlig gleichgültig, jenen logischen Inhalt auch Form zu nennen, und unter Inhalt nur die sonstige empirische Erfüllung zu verstehen, so enthält die Form nicht bloß die leere Identität, außer welcher die Inhaltsbestimmung läge. Das positive Urtheil hat alsdann durch seine Form als positives Urtheil keine Wahrheit; wer die Richtigkeit einer Anschauung oder Wahrnehmung, die Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstand Wahrheit nennte, hat wenigstens keinen Ausdruck mehr für dasjenige, was Gegenstand und Zweck der Philosophie ist. Man müßte den letztern wenigstens Vernunftwahrheit nennen, und man wird wohl zugeben, daß solche Urtheile, daß Cicero ein großer Redner gewesen, daß es jetzt Tag ist u. s. f. keine Vernunftwahrheiten sind. Aber sie sind dieß nicht, nicht weil sie gleichsam zufällig einen empirischen Inhalt haben, sondern weil sie nur positive Urtheile sind, die keinen andern Inhalt als ein unmittelbar Einzelnes und eine abstracte Bestimmtheit zum Inhalte haben können und sollen.

Das positive Urtheil hat seine Wahrheit zunächst in dem negativen: Das Einzelne ist nicht abstract allgemein, — sondern das Prädicat des Einzelnen ist darum, weil es solches Prädicat oder für sich ohne die Beziehung auf das Subject betrachtet, weil es abstract-Allgemeines ist, selbst ein Bestimmtes; das Einzelne ist daher zunächst ein Besonderes. Ferner nach dem andern Satze, der im positiven Urtheile enthalten ist, heißt das negative Urtheil, das Allgemeine ist nicht abstract einzeln, sondern dieß Prädicat, schon weil es Prädicat ist, oder weil es in Beziehung auf ein allgemeines Subject steht, ist ein Weiteres als bloße Einzelnheit, und das Allgemeine ist daher gleichfalls zunächst ein Besonderes. — Indem dieß Allgemeine, als Subject, selbst in der Urtheilsbestimmung der Einzelnheit ist, so reduciren sich beide Sätze auf den einen: Das Einzelne ist ein Besonderes.

Es kann bemerkt werden, a) daß sich hier die Besonderheit für das Prädicat ergiebt, von der vorhin schon die Rede war; allein hier ist sie nicht durch äußerliche Reflexion gesetzt, sondern vermittelst der am Urtheil aufgezeigten negativen Beziehung entstanden. b) Diese Bestimmung ergiebt sich hier nur für das Prädicat. Im unmittelbaren Urtheile, dem Urtheile des Daseyns, ist das Subject das zum Grunde Liegende; die Bestimmung scheint sich daher zunächst am Prädicate zu verlaufen. In der That aber kann diese erste Negation noch keine Bestimmung, oder eigentlich noch kein Setzen des Einzelnen seyn, da es erst das Zweite, das Negative des Negativen ist.

Das Einzelne ist ein Besonderes, ist der positive Ausdruck des negativen Urtheils. Dieser Ausdruck ist insofern

nicht positives Urtheil selbst, als dieses um seiner Unmittelbarkeit willen nur das Abstracte zu seinen Extremen hat, das Besondere aber eben durch das Setzen der Beziehung des Urtheils sich als die erste vermittelte Bestimmung ergiebt. — Diese Bestimmung ist aber nicht nur als Moment des Extrems zu nehmen, sondern auch, wie sie eigentlich zunächst ist, als Bestimmung der Beziehung; oder das Urtheil ist auch als negatives zu betrachten.

Dieser Uebergang gründet sich auf das Verhältniß der Extreme und ihrer Beziehung im Urtheile überhaupt. Das positive Urtheil ist die Beziehung des unmittelbar Einzelnen und Allgemeinen, also solcher, deren das eine zugleich nicht ist, was das andere; die Beziehung ist daher ebenso wesentlich Trennung oder negativ; daher das positive Urtheil als negatives zu setzen war. Es war daher von Logikern kein solches Aufheben darüber zu machen, daß das nicht des negativen Urtheils zur Copula gezogen worden sey. Was im Urtheile Bestimmung des Extrems ist, ist ebenso sehr bestimmte Beziehung. Die Urtheilsbestimmung oder das Extrem ist nicht die rein qualitative des unmittelbaren Seyns, welche nur einem Andern außer ihm entgegenstehen soll. Noch ist sie Bestimmung der Reflexion, die sich nach ihrer allgemeinen Form als positiv und negativ verhält, deren jedes als ausschließend gesetzt, und nur an sich identisch mit dem andern ist. Die Urtheils- als Begriffsbestimmung ist an ihr selbst ein Allgemeines, gesetzt als sich in ihre andere Continuirendes. Umgekehrt ist die Beziehung des Urtheils dieselbe Bestimmung, als die Extreme haben; denn sie ist eben diese Allgemeinheit und Continuation derselben in einander; insofern diese unterschieden sind, hat sie auch die Negativität an ihr.

Der oben angegebene Uebergang von der Form der Beziehung zur Form der Bestimmung macht die unmittelbare Consequenz aus, daß das nicht der Copula ebenso sehr zum Prädicate geschlagen, und dasselbe als das Nicht-allgemeine

bestimmt werden muß. Das Nichtallgemeine aber ist durch eine ebenso unmittelbare Consequenz das Besondere. — Wird das Negative nach der ganz abstracten Bestimmung des unmittelbaren Nichtseyns festgehalten, so ist das Prädicat nur das ganz unbestimmte Nichtallgemeine. Von dieser Bestimmung wird sonst in der Logik bei den contradictorischen Begriffen gehandelt, und als etwas Wichtiges eingeschärft, daß beim Negativen eines Begriffs nur am Negativen festgehalten, und es als der bloß unbestimmte Umfang des Andern des positiven Begriffs genommen werden soll. So wäre das bloße Nicht-weiße ebenso wohl das Rothe, Gelbe, Blaue ꝛc. als das Schwarze. Das Weiße aber als solches ist die begrifflose Bestimmung der Anschauung; das Nicht des Weißen ist dann das ebenso begrifflose Nichtseyn, welche Abstraction ganz zu Anfang der Logik betrachtet, und als deren nächste Wahrheit das Werden erkannt worden ist. Wenn bei Betrachtung der Urtheilsbestimmungen solcher begrifflose Inhalt aus der Anschauung und Vorstellung als Beispiel gebraucht, und die Bestimmungen des Seyns und die der Reflexion für Urtheilsbestimmungen genommen werden, so ist dieß dasselbe unkritische Verfahren, als wenn nach Kant die Verstandesbegriffe auf die unendliche Vernunftidee oder das sogenannte Ding-an-sich angewendet werden; der Begriff, wozu auch das von ihm ausgehende Urtheil gehört, ist das wahrhafte Ding-an-sich oder das Vernünftige, jene Bestimmungen aber gehören dem Seyn oder Wesen an, und sind noch nicht zu der Art und Weise fortgebildete Formen, wie sie in ihrer Wahrheit, im Begriffe sind. — Wenn bei dem Weißen, Rothen, als sinnlichen Vorstellungen, stehen geblieben wird, so wird, wie gewöhnlich, etwas Begriff genannt, was nur Vorstellungsbestimmung ist, und dann ist freilich das Nicht-weiße, Nicht-rothe kein Positives, so wie vollends das nicht Dreieckigte ein ganz Unbestimmtes ist, denn die auf der Zahl und dem Quantum überhaupt beruhende Bestimmung ist die wesentlich

gleichgültige, begrifflose. Aber wie das Nichtseyn selbst, so soll auch solcher sinnlicher Inhalt begriffen werden, und jene Gleichgültigkeit und abstracte Unmittelbarkeit verlieren, die er in der blinden bewegungslosen Vorstellung hat. Schon im Daseyn wird das gedankenlose Nichts zur Grenze, wodurch Etwas sich doch auf ein Anderes außer ihm bezieht. In der Reflexion aber ist es das Negative, das sich wesentlich auf ein Positives bezieht, und somit bestimmt ist; ein Negatives ist schon nicht mehr jenes unbestimmte Nichtseyn, es ist gesetzt, nur zu seyn, indem ihm das Positive entgegen steht, das Dritte ist ihr Grund; das Negative ist somit in einer umschlossenen Sphäre gehalten, worin das, was das eine nicht ist, etwas Bestimmtes ist. — Noch mehr aber ist in der absolut flüssigen Continuität des Begriffs und seiner Bestimmungen das Nicht unmittelbar ein Positives, und die Negation nicht nur Bestimmtheit, sondern in die Allgemeinheit aufgenommen und mit ihr identisch gesetzt. Das Nichtallgemeine ist daher sogleich das Besondere.

2. Indem die Negation die Beziehung des Urtheils angeht, und das negative Urtheil noch als solches betrachtet wird, so ist es vor's Erste noch ein Urtheil; es ist somit das Verhältniß von Subject und Prädicat, oder von Einzelnheit und Allgemeinheit vorhanden, und die Beziehung derselben; die Form des Urtheils. Das Subject als das zu Grunde liegende Unmittelbare bleibt unberührt von der Negation, es behält also seine Bestimmung, ein Prädicat zu haben, oder seine Beziehung auf die Allgemeinheit. Was daher negirt wird, ist nicht die Allgemeinheit überhaupt im Prädicate, sondern die Abstraction oder die Bestimmtheit desselben, welche gegen jene Allgemeinheit als Inhalt erschien. — Das negative Urtheil ist also nicht die totale Negation; die allgemeine Sphäre, welche das Prädicat enthält, bleibt noch bestehen; die Beziehung des Subjects auf das Prädicat ist daher wesentlich noch positiv; die noch gebliebene Bestimmung des Prädicats ist ebenso sehr Beziehung. — Wenn z. B. gesagt wird, die Rose ist nicht roth, so wird damit nur die Bestimmtheit des Prädicats negirt, und von der Allgemeinheit, die ihm gleichfalls zukommt, abgetrennt; die allgemeine Sphäre, die Farbe, ist erhalten; wenn die Rose nicht roth ist, so wird dabei angenommen, daß sie eine Farbe und eine andere Farbe habe; nach dieser allgemeinen Sphäre ist das Urtheil noch positiv.

Das Einzelne ist ein Besonderes, — diese positive Form des negativen Urtheils drückt dieß unmittelbar aus; das Besondere enthält die Allgemeinheit. Es drückt überdem auch aus, daß das Prädicat nicht nur ein Allgemeines sey, sondern auch noch ein Bestimmtes. Die negative Form enthält dasselbe; denn indem z. B. die Rose zwar nicht roth ist, so soll sie nicht nur die allgemeine Sphäre der Farbe zum Prädicate behalten, sondern auch irgend eine andere bestimmte Farbe haben; die einzelne Bestimmtheit des Rothen ist also nur aufgehoben, und es ist nicht nur die allgemeine Sphäre gelassen, sondern auch die Bestimmtheit erhalten, aber zu einer unbestimmten, zu einer allgemeinen Bestimmtheit gemacht; somit zur Besonderheit.

3. Die Besonderheit, welche sich als die positive Bestimmung des negativen Urtheils ergeben, ist das Vermittelnde zwischen der Einzelnheit und Allgemeinheit; so ist das negative Urtheil nun überhaupt das Vermittelnde, zum dritten Schritte, der Reflexion des Urtheils des Daseyns in sich selbst. Es ist nach seiner objectiven Bedeutung nur das Moment der Veränderung der Accidenzen, oder im Daseyn der vereinzelnten Eigenschaften des Concreten. Durch diese Veränderung tritt die vollständige Bestimmtheit des Prädicats oder das Concrete als gesetzt hervor.

Das Einzelne ist Besonderes, nach dem positiven Ausdrucke des negativen Urtheils. Aber das Einzelne ist auch nicht Besonderes; denn die Besonderheit ist von weiterem Umfange als

die Einzelnheit; sie ist also ein Prädicat, das dem Subject nicht entspricht, in dem es also seine Wahrheit noch nicht hat. Das Einzelne ist nur Einzelnes, die sich nicht auf Anderes, sey es positiv oder negativ, sondern nur sich auf sich selbst beziehende Negativität. — Die Rose ist nicht irgend ein Farbigtes, sondern sie hat nur die bestimmte Farbe, welche Rosenfarbe ist. Das Einzelne ist nicht ein unbestimmt Bestimmtes, sondern das bestimmte Bestimmte.

Von dieser positiven Form des negativen Urtheils ausgegangen, erscheint diese Negation desselben nur wieder als eine erste Negation. Aber sie ist dieß nicht. Vielmehr ist schon das negative Urtheil an und für sich die zweite, oder Negation der Negation, und dieß, was es an und für sich ist, ist zu setzen. Nämlich es negirt die Bestimmtheit des Prädicats des positiven Urtheils, dessen abstracte Allgemeinheit, oder als Inhalt betrachtet die einzelne Qualität, die es vom Subject enthält. Die Negation der Bestimmtheit ist aber schon die zweite, also die unendliche Rückkehr der Einzelnheit in sich selbst. Hiermit ist also die Herstellung der concreten Totalität des Subjects geschehen, oder vielmehr ist es jetzt erst als Einzelnes gesetzt, indem es durch die Negation und das Aufheben derselben mit sich vermittelt worden. Das Prädicat seinerseits ist damit aus der ersten Allgemeinheit zur absoluten Bestimmtheit übergegangen, und hat sich mit dem Subjecte ausgeglichen. Das Urtheil heißt insofern: Das Einzelne ist einzeln. — Von der andern Seite, indem das Subject ebenso sehr als allgemeines anzunehmen war, und insofern im negativen Urtheile sich das Prädicat, das gegen jene Bestimmung des Subjects das Einzelne ist, zur Besonderheit erweiterte, und indem nun ferner die Negation dieser Bestimmtheit ebenso sehr die Reinigung der Allgemeinheit ist, welche es enthält, so lautet dieß Urtheil auch so: Das Allgemeine ist das Allgemeine.

In diesen beiden Urtheilen, die sich vorhin durch äußere

Reflexion ergeben hatten, ist das Prädicat schon in seiner Positivität ausgedrückt. Zunächst muß aber die Negation des negativen Urtheils selbst in Form eines negativen Urtheils erscheinen. Es hatte sich gezeigt, daß in ihm noch eine positive Beziehung des Subjects auf das Prädicat, und die allgemeine Sphäre des letztern geblieben war. Es enthielt somit von dieser Seite eine von der Beschränktheit gereinigtere Allgemeinheit, als das positive Urtheil, und ist daher um so mehr von dem Subject als Einzelnem zu negiren. Auf diese Weise ist der ganze Umfang des Prädicats negirt, und keine positive Beziehung mehr zwischen ihm und dem Subjecte. Dieß ist das unendliche Urtheil.

c. Unendliches Urtheil.

Das negative Urtheil ist so wenig ein wahres Urtheil, als das positive. Das unendliche Urtheil aber, das seine Wahrheit seyn soll, ist nach seinem negativen Ausdrucke das Negativ-Unendliche; ein Urtheil, worin auch die Form des Urtheils aufgehoben ist. — Dieß aber ist ein widersinniges Urtheil. Es soll ein Urtheil seyn, somit eine Beziehung von Subject und Prädicat enthalten; aber eine solche soll zugleich nicht darin seyn. — Der Name des unendlichen Urtheils pflegt in den gewöhnlichen Logiken zwar aufgeführt zu werden, aber ohne daß es eben deutlich würde, was es mit demselben für eine Bewandtniß habe. — Beispiele von negativ-unendlichen Urtheilen sind leicht zu haben, indem Bestimmungen zu Subject und Prädicat negativ verbunden werden, deren eine nicht nur die Bestimmtheit der andern nicht, sondern auch ihre allgemeine Sphäre nicht enthält; also z. B. der Geist ist nicht roth, gelb u. s. f., nicht sauer, nicht calisch u. s. f., die Rose ist kein Elephant, der Verstand ist kein Tisch und dergleichen. — Diese Urtheile sind richtig oder wahr, wie man es nennt, aber einer solchen Wahrheit ungeachtet widersinnig und abgeschmackt. — Oder vielmehr sie sind keine

Urtheile. — Ein reelleres Beispiel des unendlichen Urtheils ist die böse Handlung. Im bürgerlichen Rechtsstreit wird Etwas nur als das Eigenthum der andern Parthei negirt; so daß aber eingeräumt wird, es sollte das Ihrige seyn, wenn sie das Recht dazu hätte, und es wird nur unter dem Titel des Rechtes in Anspruch genommen; die allgemeine Sphäre, das Recht, wird also in jenem negativen Urtheile anerkannt und erhalten. Das Verbrechen aber ist das unendliche Urtheil, welches nicht nur das besondere Recht, sondern die allgemeine Sphäre zugleich negirt, das Recht als Recht negirt. Es hat zwar die Richtigkeit damit, daß es eine wirkliche Handlung ist, aber weil sie sich auf die Sittlichkeit, welche ihre allgemeine Sphäre ausmacht, durchaus negativ bezieht, ist sie widersinnig.

Das Positive des unendlichen Urtheils, der Negation der Negation, ist die Reflexion der Einzelnheit in sich selbst, wodurch sie erst als die bestimmte Bestimmtheit gesetzt ist. Das Einzelne ist einzeln, war der Ausdruck desselben nach jener Reflexion. Das Subject ist im Urtheile des Daseyns als unmittelbares Einzelnes, insofern mehr nur als Etwas überhaupt. Durch die Vermittelung des negativen und unendlichen Urtheils ist es erst als Einzelnes gesetzt.

Das Einzelne ist hiermit gesetzt als sich, in sein Prädicat, das mit ihm identisch ist, continuirend; somit ist auch die Allgemeinheit ebenso sehr nicht mehr als die unmittelbare, sondern als ein Zusammenfassen von Unterschiedenen. Das positiv-unendliche Urtheil lautet ebenso wohl: Das Allgemeine ist allgemein, so ist es ebenso wohl als die Rückkehr in sich selbst gesetzt.

Durch diese Reflexion der Urtheilsbestimmungen in sich hat nun sich das Urtheil aufgehoben; im negativ-unendlichen Urtheil ist der Unterschied, so zu sagen, zu groß, als daß es noch ein Urtheil bliebe; Subject und Prädicat haben gar keine positive Beziehung auf einander; im Gegentheil ist im Positiv-Unendlichen

nur die Identität vorhanden, und es ist wegen des ganz ermangelnden Unterschiedes kein Urtheil mehr.

Näher ist es das Urtheil des Daseyns, welches sich aufgehoben hat; es ist damit das gesetzt, was die Copula des Urtheils enthält, daß die qualitativen Extreme in dieser ihrer Identität aufgehoben sind. Indem aber diese Einheit der Begriff ist, so ist sie unmittelbar ebenso wieder in ihre Extreme dirimirt, und ist als Urtheil, dessen Bestimmungen aber nicht mehr unmittelbare, sondern in sich reflectirte sind. Das Urtheil des Daseyns ist in das Urtheil der Reflexion übergegangen.

B.

Das Urtheil der Reflexion.

Das Subject ist in dem nunmehr entstandenen Urtheil ein Einzelnes als solches; ingleichen das Allgemeine nicht mehr abstracte Allgemeinheit, oder einzelne Eigenschaft, sondern gesetzt als Allgemeines, das sich durch die Beziehung Unterschiedener als in eins zusammengefaßt hat, oder nach dem Inhalt verschiedener Bestimmungen überhaupt betrachtet, das sich Zusammennehmen mannigfaltiger Eigenschaften und Existenzen. — Wenn Beispiele von Prädicaten der Reflexions-Urtheile gegeben werden sollen, so müssen sie von anderer Art seyn, als für Urtheile des Daseyns. Im Reflexions-Urtheil ist eigentlich erst ein bestimmter Inhalt, d. h. ein Inhalt überhaupt vorhanden; denn er ist die in die Identität reflectirte Formbestimmung, als von der Form, insofern sie unterschiedene Bestimmtheit ist, — wie sie es noch als Urtheil ist, unterschieden. Im Urtheil des Daseyns ist der Inhalt nur ein unmittelbarer, oder abstracter, unbestimmter. — Als Beispiele von Reflexions-Urtheilen können daher dienen: Der Mensch ist sterblich, die Dinge sind vergänglich, dieß Ding ist nützlich, schädlich; Härte, Elasticität der Körper, die Glückseligkeit u. s. f. sind solche eigenthümliche Prädicate. Sie drücken eine Wesentlichkeit aus, welche aber

eine Bestimmung im Verhältnisse, oder eine zusammenfassende Allgemeinheit ist. Diese Allgemeinheit, die sich in der Bewegung des Reflexions-Urtheils weiter bestimmen wird, ist noch von der Allgemeinheit des Begriffes als solcher unterschieden; sie ist zwar nicht mehr die abstracte des qualitativen Urtheils, aber hat noch die Beziehung auf das Unmittelbare, woraus sie herkommt, und hat dasselbe für ihre Negativität zu Grunde liegen. — Der Begriff bestimmt das Daseyn zunächst zu Verhältnißbestimmungen, zu Continuitäten ihrer selbst in der verschiedenen Mannigfaltigkeit der Existenz, — so daß wohl das wahrhaft Allgemeine ihr inneres Wesen aber in der Erscheinung, und diese relative Natur, oder auch ihr Merkmal, noch nicht das An- und Fürsichseyende derselben ist.

Dem Reflexions-Urtheile kann es als nahe liegend erscheinen, als Urtheil der Quantität bestimmt zu werden, wie das Urtheil des Daseyns auch als qualitatives Urtheil bestimmt wurde. Aber wie die Unmittelbarkeit in diesem nicht nur die seyende, sondern wesentlich auch die vermittelte und abstracte war, so ist auch hier jene aufgehobene Unmittelbarkeit nicht bloß die aufgehobene Qualität, also nicht bloß Quantität; diese ist vielmehr, wie die Qualität die äußerlichste Unmittelbarkeit, auf dieselbe Weise die äußerlichste der Vermittelung angehörige Bestimmung.

Noch ist über die Bestimmung, wie sie im Reflexions-Urtheile in ihrer Bewegung erscheint, die Bemerkung zu machen, daß im Urtheile des Daseyns die Bewegung derselben sich am Prädicate zeigte, weil dieses Urtheil in der Bestimmung der Unmittelbarkeit war, das Subject daher als das zu Grunde Liegende erschien. Aus gleichem Grunde verläuft sich im Reflexions-Urtheile die Fortbewegung des Bestimmens am Subjecte, weil dieses Urtheil das reflectirte Ansichseyn zu seiner Bestimmung hat. Das Wesentliche ist daher hier das Allgemeine oder das Prädicat; es macht daher das zu Grunde Liegende

aus, an welchem das Subject zu messen, und ihm entsprechend zu bestimmen ist. — Jedoch erhält auch das Prädicat durch die weitere Fortbildung der Form des Subjects eine weitere Bestimmung, jedoch indirect, jene dagegen zeigt sich aus dem angegebenen Grunde als directe Fortbestimmung.

Was die objective Bedeutung des Urtheils betrifft, so tritt das Einzelne durch seine Allgemeinheit in das Daseyn, aber als in einer wesentlichen Verhältnißbestimmung, einer durch die Mannigfaltigkeit der Erscheinung hindurch sich erhaltenden Wesentlichkeit; das Subject soll das an und für sich Bestimmte seyn; diese Bestimmtheit hat es in seinem Prädicate. Das Einzelne ist andererseits in dieß sein Prädicat reflectirt, welches dessen allgemeines Wesen; das Subject ist insofern das Existirende und Erscheinende. Das Prädicat inhärirt in diesem Urtheile nicht mehr dem Subjecte; es ist vielmehr das Ansichseyende, unter welches jenes Einzelne als ein Accidentelles subsumirt ist. Wenn die Urtheile des Daseyns auch als Urtheile der Inhärenz bestimmt werden können, so sind die Urtheile der Reflexion vielmehr Urtheil der Subsumtion.

a. Das singulare Urtheil.

Das unmittelbare Reflexions-Urtheil ist nun wieder: Das Einzelne ist allgemein; aber Subject und Prädicat in der angegebenen Bedeutung; es kann daher näher so ausgedrückt werden: Dieses ist ein wesentlich Allgemeines.

Aber ein Dieses ist nicht ein wesentlich Allgemeines. Jenes seiner allgemeinen Form nach positive Urtheil überhaupt muß negativ genommen werden. Aber indem das Urtheil der Reflexion nicht bloß ein Positives ist, so geht die Negation nicht direct das Prädicat an, das nicht inhärirt, sondern das Ansichseyende ist. Das Subject ist vielmehr das Veränderliche und zu Bestimmende. Das negative Urtheil ist hier daher so zu fassen: Nicht ein Dieses ist ein Allgemeines der Reflexion; ein solches Ansich

hat eine allgemeinere Existenz als nur in einem Diesen. Das singulare Urtheil hat hiermit seine nächste Wahrheit im particularen.

b. Das particulare Urtheil.

Die Nichteinzelnheit des Subjects, welche statt seiner Singularität im ersten Reflexions-Urtheile gesetzt werden muß, ist die Besonderheit. Aber die Einzelnheit ist im Reflexions-Urtheile als wesentliche Einzelnheit bestimmt; die Besonderheit kann daher nicht einfache, abstracte Bestimmung seyn, in welcher das Einzelne aufgehoben, das Existirende zu Grunde gegangen wäre, sondern nur als eine Erweiterung desselben in äußerer Reflexion; das Subject ist daher: Einige Diese, oder eine besondere Menge von Einzelnen.

Dieß Urtheil: Einige Einzelne sind ein Allgemeines der Reflexion, erscheint zunächst als positives Urtheil, aber ist ebenso wohl negativ; denn Einiges enthält die Allgemeinheit; nach dieser kann es als comprehensiv betrachtet werden; aber insofern es Besonderheit ist, ist es ihr ebenso sehr nicht angemessen. Die negative Bestimmung, welche das Subject durch den Uebergang des singularen Urtheils erhalten hat, ist, wie oben gezeigt, auch Bestimmung der Beziehung, der Copula. — In dem Urtheile, einige Menschen sind glückselig, liegt die unmittelbare Consequenz: einige Menschen sind nicht glückselig. Wenn einige Dinge nützlich sind, so sind eben deswegen einige Dinge nicht nützlich. Das positive und negative Urtheil fallen nicht mehr außereinander, sondern das particulare enthält unmittelbar beide zugleich, eben weil es ein Reflexions-Urtheil ist. — Aber das particulare Urtheil ist darum unbestimmt.

Betrachten wir weiter in dem Beispiele eines solchen Urtheils das Subject, einige Menschen, Thiere u. s. f., so enthält es außer der particularen Formbestimmung: Einige, auch noch die Inhaltsbestimmung: Mensch u. s. f. Das Subject des singularen Urtheils konnte heißen: Dieser Mensch, eine Singularität, die eigentlich dem äußerlichen Monstriren angehört; es soll daher vielmehr lauten, etwa Cajus. Aber das Subject des particularen Urtheils kann nicht mehr seyn: Einige Caji; denn Cajus soll ein Einzelner als solcher seyn. Dem Einigen wird daher ein allgemeinerer Inhalt beigegeben, etwa Menschen, Thieren u. s. f. Dieß ist nicht bloß ein empirischer, sondern durch die Form des Urtheils bestimmter Inhalt; er ist nämlich ein Allgemeines, weil Einige die Allgemeinheit enthält, und sie zugleich von den Einzelnen, da die reflectirte Einzelnheit zu Grunde liegt, getrennt seyn muß. Näher ist sie auch die allgemeine Natur, oder die Gattung Mensch, Thier; — diejenige Allgemeinheit, welche das Resultat des Reflexions-Urtheils ist, anticipirt; wie auch das positive Urtheil, indem es das Einzelne zum Subjecte hat, die Bestimmung anticipirte, welche Resultat des Urtheils des Daseyns ist.

Das Subject, das die Einzelnen, deren Beziehung zur Besonderheit, und die allgemeine Natur enthält, ist insofern schon gesetzt als die Totalität der Begriffsbestimmungen. Aber diese Betrachtung ist eigentlich eine äußerliche. Was im Subjecte schon in Beziehung auf einander durch seine Form zunächst gesetzt ist, ist die Erweiterung des Diesen zur Besonderheit; allein diese Verallgemeinerung ist ihm nicht angemessen; Dieses ist ein vollkommen Bestimmtes, einiges Dieses aber ist unbestimmt. Die Erweiterung soll dem Diesen zukommen, also ihm entsprechend, vollkommen bestimmt seyn; eine solche ist die Totalität, oder zunächst Allgemeinheit überhaupt.

Diese Allgemeinheit hat das Dieses zu Grunde liegen, denn das Einzelne ist hier das in sich Reflectirte; seine weiteren Bestimmungen verlaufen sich daher äußerlich an ihm, und wie die Besonderheit sich deswegen als Einige bestimmte, so ist die Allgemeinheit, die das Subject erlangt hat, Allheit, und das particulare Urtheil ist in das universelle übergegangen.

c. Das universelle Urtheil.

Die Allgemeinheit, wie sie am Subjecte des universellen Urtheils ist, ist die äußere Reflexions-Allgemeinheit, Allheit; Alle sind alle Einzelne; das Einzelne ist unverändert darin. Diese Allgemeinheit ist daher nur ein Zusammenfassen der für sich bestehenden Einzelnen; sie ist eine Gemeinschaftlichkeit, welche ihnen nur in der Vergleichung zukommt. — Diese Gemeinschaftlichkeit pflegt dem subjectiven Vorstellen zunächst einzufallen, wenn von Allgemeinheit die Rede ist. Als der zunächst liegende Grund, warum eine Bestimmung als eine allgemeine angesehen werden soll, wird angegeben, weil sie Mehreren zukomme. In der Analyse schwebt vornehmlich auch dieser Begriff von Allgemeinheit vor, indem z. B. die Entwickelung einer Function an einem Polynomium für das Allgemeinere gilt, als die Entwickelung derselben an einem Binomium; weil das Polynomium mehrere Einzelnheiten darstellt, als das Binomium. Die Forderung, daß die Function in ihrer Allgemeinheit dargestellt würde, verlangt eigentlich ein Pantonomium, die erschöpfte Unendlichkeit; aber hier stellt sich von selbst die Schranke jener Forderung ein, und die Darstellung der unendlichen Menge muß sich mit dem Sollen derselben, und daher auch mit einem Polynomium begnügen. In der That aber ist in den Fällen das Binomium schon das Pantonomium, in denen die Methode oder Regel nur die Abhängigkeit Eines Gliedes von Einem andern betrifft, und die Abhängigkeit Mehrerer Glieder von ihren vorhergehenden sich nicht particularisirt, sondern eine und dieselbe Function zu Grunde liegen bleibt. Die Methode oder Regel ist als das wahrhaft Allgemeine anzusehen; in der Fortsetzung der Entwickelung, oder in der Entwickelung eines Polynomiums wird sie nur wiederholt; sie gewinnt somit durch die vergrößerte Mehrheit der Glieder nichts an Allgemeinheit. Es ist von der schlechten Unendlichkeit und deren Täuschung schon früher die Rede gewesen; die Allgemeinheit des

Begriffs ist das erreichte Jenseits; jene Unendlichkeit bleibt mit dem Jenseits als einem Unerreichbaren behaftet, insofern sie der bloße Progreß ins Unendliche bleibt. Wenn bei der Allgemeinheit nur die Allheit vorschwebt, eine Allgemeinheit, welche in den Einzelnen als Einzelnen erschöpft werden soll, so ist dieß ein Rückfall in jene schlechte Unendlichkeit; oder aber es wird auch nur die Vielheit für Allheit genommen. Die Vielheit jedoch, so groß sie auch sey, bleibt schlechthin nur Particularität, und ist nicht Allheit. — Es schwebt aber dabei die an und für sich seyende Allgemeinheit des Begriffs dunkel vor; er ist es, der gewaltsam über die beharrliche Einzelnheit, woran sich die Vorstellung hält, und über das Aeußerliche ihrer Reflexion hinaustreibt, und die Allheit als Totalität, oder vielmehr das kategorische An- und Fürsichseyn unterschiebt.

Dieß zeigt sich auch sonst an der Allheit, welche überhaupt die empirische Allgemeinheit ist. Insofern das Einzelne als ein Unmittelbares vorausgesetzt ist, daher vorgefunden und äußerlich aufgenommen wird, ist ihm die Reflexion, welche es zur Allheit zusammenfaßt, ebenso äußerlich. Weil aber das Einzelne als Dieses schlechthin gleichgültig gegen diese Reflexion ist, so können sich die Allgemeinheit und solches Einzelnes nicht zu einer Einheit vereinigen. Die empirische Allheit bleibt darum eine Aufgabe; ein Sollen, welches so nicht als Seyn dargestellt werden kann. Ein empirisch-allgemeiner Satz, denn es werden deren doch aufgestellt, beruht nun auf der stillschweigenden Uebereinkunft, daß wenn nur keine Instanz des Gegentheils angeführt werden könne, die Mehrheit von Fällen für Allheit gelten solle; oder daß die subjective Allheit, nämlich die der zur Kenntniß gekommenen Fälle, für eine objective Allheit genommen werden dürfe.

Näher nun das universelle Urheil, bei dem wir stehen, betrachtet, so hat das Subject, das, wie vorhin bemerkt worden, die an- und fürsichseyende Allgemeinheit als vorausgesetzte

enthält, dieselbe nun auch als gesetzte an ihm. Alle Menschen drückt erstlich die Gattung Mensch aus, zweitens diese Gattung in ihrer Vereinzelung, aber so, daß die Einzelnen zugleich zur Allgemeinheit der Gattung erweitert sind; umgekehrt ist die Allgemeinheit durch diese Verknüpfung mit der Einzelnheit ebenso vollkommen bestimmt, als die Einzelnheit; hierdurch ist die gesetzte Allgemeinheit der vorausgesetzten gleich geworden.

Eigentlich aber ist nicht auf das Vorausgesetzte zum Voraus Rücksicht zu nehmen, sondern das Resultat an der Formbestimmung für sich zu betrachten. — Die Einzelnheit, indem sie sich zur Allheit erweitert hat, ist gesetzt als Negativität, welche identische Beziehung auf sich ist. Sie ist damit nicht jene erste Einzelnheit geblieben, wie z. B. die eines Cajus, sondern ist die mit der Allgemeinheit identische Bestimmung, oder das absolute Bestimmtseyn des Allgemeinen. — Jene erste Einzelnheit des singularen Urtheils war nicht die unmittelbare des positiven Urtheils, sondern durch die dialektische Bewegung des Urtheils des Daseyns überhaupt entstanden; sie war schon bestimmt, die negative Identität der Bestimmungen jenes Urtheils zu seyn. Dieß ist die wahrhafte Voraussetzung im Reflexions-Urtheil; gegen das an diesem sich verlaufende Setzen war jene erste Bestimmtheit der Einzelnheit das Ansich derselben; was sie somit ansich ist, ist nun durch die Bewegung des Reflexions-Urtheils gesetzt, nämlich die Einzelnheit als identische Beziehung des Bestimmten auf sich selbst. Dadurch ist jene Reflexion, welche die Einzelnheit zur Allheit erweitert, eine ihr nicht äußerliche; sondern es wird dadurch nur für sich, was sie schon an sich ist. — Das Resultat ist somit in Wahrheit die objective Allgemeinheit. Das Subject hat insofern die Formbestimmung des Reflexions-Urtheils, welche vom Diesen durch Einiges zur Allheit hindurchging, abgestreift; statt Alle Menschen ist nunmehr zu sagen: der Mensch.

Die Allgemeinheit, welche hierdurch entstanden ist, ist die

Gattung; die Allgemeinheit, welche an ihr selbst Concretes ist. Die Gattung inhärirt dem Subjecte nicht, oder ist nicht eine einzelne Eigenschaft, überhaupt nicht eine Eigenschaft desselben; sie enthält alle vereinzelte Bestimmtheit in ihrer substantiellen Gediegenheit aufgelöst. — Sie ist darum, weil sie als diese negative Identität mit sich gesetzt ist, wesentlich Subject; aber ist in ihrem Prädicate nicht mehr subsumirt. Hiermit verändert sich nun überhaupt die Natur des Reflexions-Urtheils.

Dasselbe war wesentlich Urtheil der Subsumtion. Das Prädicat war als das ansichseyende Allgemeine gegen sein Subject bestimmt; seinem Inhalte nach konnte es als wesentliche Verhältnißbestimmung oder auch als Merkmal genommen werden; — eine Bestimmung, nach welcher das Subject nur eine wesentliche Erscheinung ist. Aber zur objectiven Allgemeinheit bestimmt, hört es auf, unter solche Verhältnißbestimmung, oder zusammenfassende Reflexion subsumirt zu seyn; solches Prädicat ist gegen diese Allgemeinheit vielmehr ein Besonderes. Das Verhältniß von Subject und Prädicat hat sich somit umgekehrt, und das Urtheil sich insofern zunächst aufgehoben.

Diese Aufhebung des Urtheils fällt mit dem zusammen, was die Bestimmung der Copula wird, die wir noch zu betrachten haben; die Aufhebung der Urtheilsbestimmungen und ihr Uebergang in die Copula ist dasselbe. — Insofern nämlich das Subject sich in die Allgemeinheit erhoben hat, ist es in dieser Bestimmung dem Prädicate gleich geworden, welches als die reflectirte Allgemeinheit auch die Besonderheit in sich begreift; Subject und Prädicat sich daher identisch, d. i. sie sind in die Copula zusammengegangen. Diese Identität ist die Gattung, oder an und für sich seyende Natur eines Dings. Insofern dieselbe also sich wieder in ein Urtheil dirimirt, ist es die innere Natur, wodurch sich Subject und Prädicat auf einander beziehen; — eine Beziehung der Nothwendigkeit, worin jene Urtheilsbestimmungen nur unwesentliche Unterschiede sind. Was allen Ein-

zelnen einer Gattung zukommt, kommt durch ihre Natur der Gattung zu, — ist eine unmittelbare Consequenz, und der Ausdruck dessen, was sich vorhin ergab, daß das Subject z. B. alle Menschen, seine Formbestimmung abstreift, und der Mensch dafür zu sagen ist. — Dieser an und für sich seyende Zusammenhang macht die Grundlage eines neuen Urtheils aus; — des Urtheils der Nothwendigkeit.

C.

Das Urtheil der Nothwendigkeit.

Die Bestimmung, zu der sich die Allgemeinheit fortgebildet hat, ist, wie sich ergeben, die an- und fürsichseyende oder objective Allgemeinheit, der in der Sphäre des Wesens die Substantialität entspricht. Sie unterscheidet sich von dieser dadurch, daß sie dem Begriffe angehört, und dadurch nicht nur die innere, sondern auch die gesetzte Nothwendigkeit ihrer Bestimmungen, oder daß der Unterschied ihr immanent ist, wogegen die Substanz den ihrigen nur in ihren Accidenzen, nicht aber als Princip in sich selbst hat.

Im Urtheil ist nun diese objective Allgemeinheit gesetzt; somit erstlich mit dieser ihrer wesentlichen Bestimmtheit, als ihr immanent, zweitens als von ihr als Besonderheit verschieden, von der jene Allgemeinheit die substantielle Grundlage ausmacht. Sie ist auf diese Weise als Gattung und Art bestimmt.

a. Das kategorische Urtheil.

Die Gattung theilt sich, oder stößt sich wesentlich in Arten ab; sie ist Gattung, nur insofern sie Arten unter sich begreift, die Art ist Art nur, insofern sie einerseits in Einzelnen existirt, andererseits in der Gattung eine höhere Allgemeinheit ist. — Das kategorische Urtheil hat nun eine solche Allgemeinheit zum Prädicate, an dem das Subject seine immanente Natur hat. Es ist aber selbst das erste oder unmittelbare Urtheil der Nothwendigkeit; daher die Bestimmtheit des Subjects, wodurch es gegen die Gattung oder Art ein Besonderes oder Einzelnes ist, insofern der Unmittelbarkeit äußerlicher Existenz angehört. — Die objective Allgemeinheit aber hat ebenso hier nur erst ihre unmittelbare Particularisation; einerseits ist sie darum selbst eine bestimmte, gegen welche es höhere Gattungen giebt; — andererseits ist sie nicht gerade die nächste, d. h. deren Bestimmtheit nicht gerade das Princip der specifischen Besonderheit des Subjects ist. Was aber daran nothwendig ist, ist die substantielle Identität des Subjects und Prädicats, gegen welche das Eigene, wodurch sich jenes von diesem unterscheidet, nur als ein unwesentliches Gesetztseyn, — oder auch nur ein Namen ist; das Subject ist in seinem Prädicate in sein An- und Fürsichseyn reflectirt. — Ein solches Prädicat sollte mit den Prädicaten der bisherigen Urtheile nicht zusammengestellt werden, wenn z. B. die Urtheile:

die Rose ist roth,
die Rose ist eine Pflanze,
oder: dieser Ring ist gelb,
er ist Gold,

in Eine Klasse zusammengeworfen, und eine so äußerliche Eigenschaft, wie die Farbe einer Blume als ein gleiches Prädicat mit ihrer vegetabilischen Natur genommen wird, so wird ein Unterschied übersehen, der dem gemeinsten Auffassen auffallen muß. — Das kategorische Urtheil ist daher bestimmt von dem positiven und negativen Urtheile zu unterscheiden; in diesen ist das, was vom Subject ausgesagt wird, ein einzelner zufälliger Inhalt, in jenem ist er die Totalität der in sich reflectirten Form. Die Copula hat daher in ihm die Bedeutung der Nothwendigkeit, in jenen nur des abstracten, unmittelbaren Seyns.

Die Bestimmtheit des Subjects, wodurch es ein Besonderes gegen das Prädicat ist, ist zunächst noch ein Zufälliges; Subject und Prädicat sind nicht durch die Form oder

Bestimmtheit als nothwendig bezogen; die Nothwendigkeit ist daher noch als innere. — Das Subject aber ist Subject nur als Besonderes, und insofern es objective Allgemeinheit hat, soll es sie wesentlich nach jener erst unmittelbaren Bestimmtheit haben. Das Objectiv-Allgemeine, indem es sich bestimmt, d. i. sich ins Urtheil setzt, ist wesentlich in identischer Beziehung mit dieser aus ihm abgestoßenen Bestimmtheit als solcher, d. i. sie ist wesentlich, nicht als bloß Zufälliges zu setzen. Das kategorische Urtheil entspricht erst durch diese Nothwendigkeit seines unmittelbaren Seyns seiner objectiven Allgemeinheit, und ist auf diese Weise in das hypothetische Urtheil übergegangen.

b. Das hypothetische Urtheil.

Wenn A ist, so ist B; oder das Seyn des A ist nicht sein eigenes Seyn, sondern das Seyn eines Andern, des B. — Was in diesem Urtheil gesetzt ist, ist der nothwendige Zusammenhang von unmittelbaren Bestimmtheiten, welcher im kategorischen Urtheile noch nicht gesetzt ist. — Es sind hier zwei unmittelbare Existenzen, oder äußerlich zufällige, deren im kategorischen Urtheile zunächst nur eine, das Subject, ist; indem aber das eine äußerlich gegen das andere ist, so ist unmittelbar dieß andere auch äußerlich gegen das erste. — Nach dieser Unmittelbarkeit ist der Inhalt beider Seiten noch ein gleichgültiger gegen einander; dieß Urtheil ist daher zunächst ein Satz der leeren Form. Nun ist die Unmittelbarkeit erstlich zwar als solche ein selbstständiges, concretes Seyn; aber zweitens ist die Beziehung desselben das wesentliche; jenes Seyn ist daher ebenso sehr als bloße Möglichkeit; das hypothetische Urtheil enthält nicht, daß A ist, oder daß B ist, sondern nur wenn eines ist, so ist das andere; nur der Zusammenhang der Extreme ist gesetzt als seyend, nicht sie selbst. Vielmehr ist in dieser Nothwendigkeit jedes gesetzt, als ebenso sehr das Seyn eines Andern. — Der Satz der Identität sagt aus: A ist nur A, nicht B; und B

ist nur B, nicht A; im hypothetischen Urtheil ist dagegen das Seyn der endlichen Dinge nach ihrer formellen Wahrheit durch den Begriff gesetzt, daß nämlich das Endliche sein eigenes Seyn, aber ebenso sehr nicht das seinige, sondern das Seyn eines Andern ist. In der Sphäre des Seyns verändert sich das Endliche, es wird zu einem Andern; in der Sphäre des Wesens ist es Erscheinung und gesetzt, daß das Seyn darin besteht, daß ein Anderes an ihm scheint, und die Nothwendigkeit ist die innere, noch nicht als solche gesetzte, Beziehung. Der Begriff aber ist dieß, daß diese Identität gesetzt ist, und daß das Seyende nicht die abstracte Identität mit sich, sondern die concrete ist, und unmittelbar an ihm selbst das Seyn eines Andern.

Das hypothetische Urtheil kann durch die Reflexions-Verhältnisse in näherer Bestimmtheit genommen werden, als Verhältniß von Grund und Folge, Bedingung und Bedingtem, Causalität u. s. f. Wie im kategorischen Urtheile die Substantialität, so ist im hypothetischen der Zusammenhang der Causalität in seiner Begriffsform. Dieses und die andern Verhältnisse stehen sämmtlich unter ihm, sind aber hier nicht mehr als Verhältnisse von selbstständigen Seiten, sondern diese sind wesentlich nur als Momente Einer und derselben Identität. — Jedoch sind sie in ihm noch nicht nach den Begriffsbestimmungen als Einzelnes oder Besonderes und Allgemeines entgegengesetzt, sondern nur erst als Momente überhaupt. Das hypothetische Urtheil hat insofern mehr die Gestalt eines Satzes; wie das particulare Urtheil von unbestimmtem Inhalte ist, so ist das hypothetische von unbestimmter Form, indem sein Inhalt sich nicht in der Bestimmung von Subject und Prädicat verhält. — Doch an sich ist das Seyn, da es das Seyn des Andern ist, eben dadurch Einheit seiner selbst und des Andern, und hiermit Allgemeinheit; es ist damit zugleich eigentlich nur ein Besonderes, da es Bestimmtes, und in seiner Bestimmtheit sich nicht bloß auf sich Beziehendes ist. Es ist aber nicht die einfache abstracte Beson-

derheit gesetzt, sondern durch die Unmittelbarkeit, welche die Bestimmtheiten haben, sind die Momente derselben als unterschiedene; zugleich durch die Einheit derselben, die ihre Beziehung ausmacht, ist die Besonderheit auch als die Totalität derselben. — Was in Wahrheit daher in diesem Urtheile gesetzt ist, ist die Allgemeinheit, als die concrete Identität des Begriffs, dessen Bestimmungen kein Bestehen für sich haben, sondern nur in ihr gesetzte Besonderheiten sind. So ist es das disjunctive Urtheil.

c. Das disjunctive Urtheil.

Im kategorischen Urtheil ist der Begriff als objective Allgemeinheit, und eine äußerliche Einzelnheit. Im hypothetischen tritt an dieser Aeußerlichkeit der Begriff in seiner negativen Identität hervor; durch diese erhalten sie die nun im disjunctiven Urtheile gesetzte Bestimmtheit, welche sie im erstern unmittelbar haben. Das disjunctive Urtheil ist daher die objective Allgemeinheit zugleich in der Vereinigung mit der Form gesetzt. Es enthält also erstens die concrete Allgemeinheit oder die Gattung, in einfacher Form, als das Subject; zweitens dieselbe aber als Totalität ihrer unterschiedenen Bestimmungen. A ist entweder B oder C. Dieß ist die Nothwendigkeit des Begriffs, worin erstens die Dieselbigkeit beider Extreme einerlei Umfang, Inhalt und Allgemeinheit ist; zweitens sind sie nach der Form der Begriffsbestimmungen unterschieden, so daß aber um jener Identität willen diese als bloße Form ist. Drittens erscheint die identische objective Allgemeinheit deswegen als das in sich Reflectirte gegen die unwesentliche Form, als Inhalt, der aber an ihm selbst die Bestimmtheit der Form hat; das eine Mal als die einfache Bestimmtheit der Gattung; das andere Mal eben diese Bestimmtheit als in ihren Unterschied entwickelt, — auf welche Weise sie die Besonderheit der Arten, und deren Totalität, die Allgemeinheit der Gattung, ist. — Die Besonderheit

in ihrer Entwickelung macht das Prädicat aus, weil sie insofern das Allgemeine ist, als sie die ganze allgemeine Sphäre des Subjects, aber auch dieselbe in der Auseinandersetzung der Besonderung enthält.

Diese Besonderung näher betrachtet, so macht vor's Erste die Gattung die substantielle Allgemeinheit der Arten aus; das Subject ist daher sowohl B als C; dieses sowohl als bezeichnet die positive Identität des Besondern mit dem Allgemeinen; dieß objective Allgemeine erhält sich vollkommen in seiner Besonderheit. Die Arten zweitens schließen sich gegenseitig aus; A ist entweder B oder C; denn sie sind der bestimmte Unterschied der allgemeinen Sphäre. Dieß Entweder-Oder ist die negative Beziehung derselben. In dieser sind sie aber ebenso identisch als in jener; die Gattung ist ihre Einheit als bestimmter Besonderen. — Wäre die Gattung eine abstracte Allgemeinheit, wie in den Urtheilen des Daseyns, so wären die Arten auch nur als verschiedene und gegen einander gleichgültige zu nehmen; sie ist aber nicht jene äußere, nur durch Vergleichung und Weglassung entstandene Allgemeinheit, sondern ihre immanente und concrete. — Ein empirisches disjunctives Urtheil ist ohne Nothwendigkeit; A ist entweder B oder C oder D u. s. f., weil die Arten B, C, D u. s. f. sich vorgefunden haben; es kann eigentlich kein Entweder-Oder dadurch ausgesprochen werden; denn solche Arten machen nur etwa eine subjective Vollständigkeit aus; die eine Art schließt zwar die andere aus; aber Entweder Oder schließt jede weitere aus, und schließt eine totale Sphäre in sich ab. Diese Totalität hat ihre Nothwendigkeit in der negativen Einheit des Objectiv-Allgemeinen, welches die Einzelnheit in sich aufgelöst, und als einfaches Princip des Unterschieds immanent in sich hat, wodurch die Arten bestimmt und bezogen sind. Die empirischen Arten dagegen haben ihre Unterschiede an irgend einer Zufälligkeit, die ein äußerliches Princip, oder daher nicht ihr Princip,

somit auch nicht die immanente Bestimmtheit der Gattung ist; sie sind darum nach ihrer Bestimmtheit auch nicht auf einander bezogen. — Durch die Beziehung ihrer Bestimmtheit machen die Arten aber die Allgemeinheit des Prädicats aus. — Die sogenannten conträren und contradictorischen Begriffe sollten hier eigentlich erst ihre Stelle finden; denn im disjunctiven Urtheile ist der wesentliche Begriffsunterschied gesetzt; aber sie haben darin auch zugleich ihre Wahrheit, daß nämlich das Conträre und Contradictorische selbst ebenso wohl conträr als contradictorisch unterschieden ist. Conträr sind die Arten, insofern sie nur verschieden sind, nämlich durch die Gattung als ihre objective Natur haben sie ein an- und fürsichseyendes Bestehen; contradictorisch, insofern sie sich ausschließen. Jede dieser Bestimmungen für sich ist aber einseitig und ohne Wahrheit; im Entweder-Oder des disjunctiven Urtheils ist ihre Einheit als ihre Wahrheit gesetzt, nach welcher jenes selbstständiges Bestehen als concrete Allgemeinheit selbst auch das Princip der negativen Einheit ist, wodurch sie sich gegenseitig ausschließen.

Durch die so eben aufgezeigte Identität des Subjects und Prädicats nach der negativen Einheit ist die Gattung im disjunctiven Urtheile als die nächste bestimmt. Dieser Ausdruck deutet zunächst auf einen bloßen Quantitäts-Unterschied von Mehr oder Weniger Bestimmungen, die ein Allgemeines gegen eine unter ihm stehende Besonderheit enthalte. Es bleibt hiernach zufällig, was eigentlich die nächste Gattung ist. Insofern aber die Gattung als ein bloß durch Weglassen von Bestimmungen gebildetes Allgemeines genommen wird, kann sie eigentlich kein disjunctives Urtheil bilden; denn es ist zufällig, ob die Bestimmtheit etwa in ihr noch geblieben sey, welche das Princip des Entweder-Oder ausmacht; die Gattung wäre überhaupt nicht nach ihrer Bestimmtheit in den Arten dargestellt, und diese könnten nur eine zufällige Vollständigkeit haben. In dem kategorischen Urtheile ist die Gattung zunächst nur in dieser abstracten Form gegen das

Subject, daher nicht nothwendig die ihm nächste Gattung, und insofern äußerlich. Indem aber die Gattung als concrete wesentlich bestimmte Allgemeinheit ist, so ist sie als die einfache Bestimmtheit die Einheit von den Begriffs-Momenten, welche in jener Einfachheit nur aufgehoben sind, aber ihren realen Unterschied in den Arten haben. Die Gattung ist daher insofern die nächste einer Art, als diese ihre specifische Unterscheidung an der wesentlichen Bestimmtheit jener, und die Arten überhaupt ihre unterschiedene Bestimmung als Princip in der Natur der Gattung haben.

Die so eben betrachtete Seite macht die Identität des Subjects und Prädicats nach der Seite des Bestimmtseyns überhaupt aus; eine Seite, die durch das hypothetische Urtheil gesetzt worden, dessen Nothwendigkeit eine Identität Unmittelbarer und Verschiedener, daher wesentlich als negative Einheit ist. Diese negative Einheit ist es überhaupt, welche das Subject und Prädicat abscheidet, die aber nunmehr selbst als unterschieden gesetzt ist, im Subjecte als einfache Bestimmtheit, im Prädicate als Totalität. Jenes Abscheiden des Subjects und Prädicats ist der Begriffsunterschied; die Totalität der Arten im Prädicat kann aber eben so kein anderer seyn. — Die Bestimmung der disjunctiven Glieder gegen einander ergiebt sich also hierdurch. Sie reducirt sich auf den Unterschied des Begriffs, denn es ist nur dieser, der sich disjungirt, und in seiner Bestimmung seine negative Einheit offenbart. Uebrigens kommt die Art hier nur in Betracht nach ihrer einfachen Begriffsbestimmtheit, nicht nach der Gestalt, wie sie aus der Idee in weitere selbstständige Realität getreten ist; diese fällt allerdings in dem einfachen Princip der Gattung weg; aber die wesentliche Unterscheidung muß Moment des Begriffs seyn. In dem hier betrachteten Urtheil ist eigentlich durch die eigene Fortbestimmung des Begriffs nunmehr selbst seine Disjunction gesetzt, dasjenige, was sich beim Begriff als seine an- und fürsichseyende

Bestimmung, als seine Unterscheidung in bestimmte Begriffe ergeben hat. — Weil er nun das Allgemeine, die positive ebenso sehr, wie die negative Totalität der Besondern ist, so ist er selbst eben dadurch auch unmittelbar eines seiner disjunctiven Glieder; das andere aber ist diese Allgemeinheit in ihre Besonderheit aufgelöst, oder die Bestimmtheit des Begriffs, als Bestimmtheit; in welcher eben die Allgemeinheit sich als die Totalität darstellt. — Wenn die Disjunction einer Gattung in Arten noch nicht diese Form erreicht hat, so ist dieß ein Beweis, daß sie sich nicht zur Bestimmtheit des Begriffes erhoben, und nicht aus ihm hervorgegangen ist. — Die Farbe ist entweder violet, indigoblau, hellblau, grün, gelb, orange, oder roth; — solcher Disjunction ist ihre auch empirische Vermischung und Unreinheit sogleich anzusehen; sie ist von dieser Seite, für sich betrachtet, schon barbarisch zu nennen. Wenn die Farbe als die concrete Einheit von Hell und Dunkel begriffen worden, so hat diese Gattung die Bestimmtheit an ihr, welche das Princip ihrer Besonderung in Arten ausmacht. Von diesen aber muß die eine die schlechthin einfache Farbe seyn, welche den Gegensatz gleichschwebend und in ihre Intensität eingeschlossen und negirt enthält; ihr gegenüber muß der Gegensatz des Verhältnisses des Hellen und Dunkeln sich darstellen, wozu, da es ein Natur-Phänomen betrifft, noch die gleichgültige Neutralität des Gegensatzes kommen muß. — Vermischungen, wie Violet und Orange, und Gradunterschiede, wie Indigoblau und Hellblau, für Arten zu halten, kann nur in einem ganz unüberlegten Verfahren seinen Grund haben, das selbst für den Empirismus zu wenig Reflexion zeigt. — Was übrigens die Disjunction, je nachdem sie im Elemente der Natur oder des Geistes geschieht, für unterschiedene und noch näher bestimmte Formen habe, gehört nicht hierher auszuführen.

Das disjunctive Urtheil hat zunächst in seinem Prädicate die Glieder der Disjunction; aber ebenso sehr ist es selbst disjungirt; sein Subject und Prädicat sind die Glieder der Disjunction; sie sind die in ihrer Bestimmtheit aber zugleich als identisch gesetzten Begriffs-Momente, als identisch α) in der objectiven Allgemeinheit, welche in dem Subjecte als die einfache Gattung, und in dem Prädicat als die allgemeine Sphäre und als Totalität der Begriffs-Momente ist, und β) in der negativen Einheit, dem entwickelten Zusammenhange der Nothwendigkeit, nach welchem die einfache Bestimmtheit im Subjecte in den Unterschied der Arten auseinandergegangen, und eben darin deren wesentliche Beziehung und das mit sich selbst Identische ist.

Diese Einheit, die Copula dieses Urtheils, worin die Extreme durch ihre Identität zusammen gegangen sind, ist somit der Begriff selbst, und zwar als gesetzt; das bloße Urtheil der Nothwendigkeit hat sich damit zum Urtheil des Begriffs erhoben.

D.

Das Urtheil des Begriffs.

Urtheile des Daseyns fällen zu wissen: Die Rose ist roth, der Schnee ist weiß u. s. f., wird schwerlich dafür gelten, daß es große Urtheilskraft zeige. Die Urtheile der Reflexion sind mehr Sätze; in dem Urtheile der Nothwendigkeit ist der Gegenstand zwar in seiner objectiven Allgemeinheit, aber erst im jetzt zu betrachtenden Urtheil ist seine Beziehung auf den Begriff vorhanden. Dieser ist darin zu Grund gelegt, und da er in Beziehung auf den Gegenstand ist als ein Sollen, dem die Realität angemessen seyn kann oder auch nicht. — Solches Urtheil enthält daher erst eine wahrhafte Beurtheilung; die Prädicate gut, schlecht, wahr, schön, richtig u. s. f. drücken aus, daß die Sache an ihrem allgemeinen Begriffe, als dem schlechthin vorausgesetzten Sollen gemessen, und in Uebereinstimmen mit demselben ist, oder nicht.

Man hat das Urtheil des Begriffs Urtheil der Modalität genannt, und sieht es dafür an, daß es die Form enthalte, wie die Beziehung des Subjects und Prädicats sich in einem äußer-

lichen Verstande verhalte, und daß es den Werth der Copula nur in Beziehung auf das Denken angehe. Das problematische Urtheil bestehe hiernach darin, wenn man das Bejahen oder Verneinen als beliebig oder als möglich; — das assertorische, wenn man es als wahr, d. h. wirklich, und das apodictische, wenn man es als nothwendig annehme. — Man sieht leicht, warum es so nahe liegt, bei diesem Urtheil aus dem Urtheile selbst herauszutreten, und seine Bestimmung als etwas bloß Subjectives zu betrachten. Es ist hier nämlich der Begriff, das Subjective, welches am Urtheil wieder hervortritt, und sich zu einer unmittelbaren Wirklichkeit verhält. Allein dieß Subjective ist nicht mit der äußerlichen Reflexion zu verwechseln, die freilich auch etwas Subjectives ist, aber in anderem Sinne als der Begriff selbst; dieser, der aus dem disjunctiven Urtheil wieder hervortritt, ist vielmehr das Gegentheil einer bloßen Art und Weise. Die früheren Urtheile sind in diesem Sinne nur ein Subjectives, denn sie beruhen auf einer Abstraction und Einseitigkeit, in der der Begriff verloren ist. Das Urtheil des Begriffs ist vielmehr das objective und die Wahrheit gegen sie, eben weil ihm der Begriff, aber nicht in äußerer Reflexion oder in Beziehung auf ein subjectives, d. h. zufälliges Denken, in seiner Bestimmtheit als Begriff zu Grunde liegt.

Im disjunctiven Urtheile war der Begriff als Identität der allgemeinen Natur mit ihrer Besonderung gesetzt; hiermit hatte sich das Verhältniß des Urtheils aufgehoben. Dieses Concrete der Allgemeinheit und der Besonderung ist zunächst einfaches Resultat; es hat sich nun weiter zur Totalität auszubilden, indem die Momente, die es enthält, darin zunächst untergegangen, und noch nicht in bestimmter Selbstständigkeit einander gegenüberstehen. — Der Mangel des Resultats kann bestimmter auch so ausgedrückt werden, daß im disjunctiven Urtheile die objective Allgemeinheit zwar in ihrer Besonderung vollkommen geworden ist, daß aber die negative Einheit der letztern nur in jene zurückgeht, und noch nicht zum Dritten, zur Einzelnheit, sich bestimmt hat. — Insofern aber das Resultat selbst die negative Einheit ist, so ist es zwar schon diese Einzelnheit; aber so ist es nur diese Eine Bestimmtheit, die nun ihre Negativität zu setzen, sich in die Extreme zu dirimiren, und auf diese Weise vollends zum Schlusse zu entwickeln hat.

Die nächste Diremtion dieser Einheit ist das Urtheil, in welchem sie das eine Mal als Subject, als ein unmittelbar Einzelnes, und dann als Prädicat, als bestimmte Beziehung ihrer Momente gesetzt ist.

a. Das assertorische Urtheil.

Das Urtheil des Begriffs ist zuerst unmittelbar; so ist es das assertorische Urtheil. Das Subject ist ein concretes Einzelnes überhaupt, das Prädicat drückt dasselbe als die Beziehung seiner Wirklichkeit, Bestimmtheit oder Beschaffenheit, auf seinen Begriff aus. (Dies Haus ist schlecht, diese Handlung ist gut.) Näher enthält es also, a) daß das Subject etwas seyn soll; seine allgemeine Natur hat sich als der selbstständige Begriff gesetzt; b) die Besonderheit, welche nicht nur um ihrer Unmittelbarkeit, sondern um ihrer ausdrücklichen Unterscheidung willen von ihrer selbstständigen allgemeinen Natur, als Beschaffenheit und äußerliche Existenz ist; diese ist um der Selbstständigkeit des Begriffes willen ihrerseits auch gleichgültig gegen das Allgemeine, und kann ihm angemessen oder auch nicht seyn. — Diese Beschaffenheit ist die Einzelnheit, welche über die nothwendige Bestimmung des Allgemeinen im disjunctiven Urtheil hinausliegt, eine Bestimmung, welche nur als die Besonderung der Art und als negatives Princip der Gattung ist. Insofern ist die concrete Allgemeinheit, die aus dem disjunctiven Urtheil hervorgegangen ist, in dem assertorischen Urtheil in die Form von Extremen entzweit, denen der Begriff selbst als gesetzte, sie beziehende Einheit noch fehlt.

Das Urtheil ist darum nur erst assertorisch; seine Bewährung ist eine subjective Versicherung. Daß Etwas gut oder schlecht, richtig, passend oder nicht u. s. f. ist, hat seinen Zusammenhang in einem äußern Dritten. Daß er aber äußerlich gesetzt ist, ist dasselbe, daß er nur erst an sich oder innerlich ist. — Wenn Etwas gut oder schlecht u. s. f. ist, wird daher wohl Niemand meinen, daß es nur im subjectiven Bewußtseyn etwa gut, aber an sich vielleicht schlecht, oder daß gut und schlecht, richtig, passend u. s. f. nicht Prädicate der Gegenstände selbst seyen. Das bloß Subjective der Assertion dieses Urtheils besteht also darin, daß der an sich seyende Zusammenhang des Subjects und Prädicats noch nicht gesetzt, oder, was dasselbe ist, daß er nur äußerlich ist; die Copula ist noch ein unmittelbares, abstractes Seyn.

Der Versicherung des assertorischen Urtheils steht daher mit eben dem Rechte die entgegengesetzte gegenüber. Wenn versichert wird: Diese Handlung ist gut; so hat die entgegengesetzte: Diese Handlung ist schlecht, noch gleiche Berechtigung. — Oder an sich betrachtet, weil das Subject des Urtheils unmittelbares Einzelnes ist, hat es in dieser Abstraction noch die Bestimmtheit nicht an ihm gesetzt, welche seine Beziehung auf den allgemeinen Begriff enthielte; es ist so noch ein Zufälliges, ebenso wohl dem Begriffe zu ensprechen, oder auch nicht. Das Urtheil ist daher wesentlich problematisch.

b. Das problematische Urtheil.

Das problematische Urtheil ist das assertorische, insofern dieses ebenso wohl positiv als negativ genommen werden muß. — Nach dieser qualitativen Seite ist das particulare Urtheil gleichfalls ein problematisches: denn es gilt ebenso sehr positiv als negativ; — ingleichen ist am hypothetischen Urtheil das Seyn des Subjects und Prädicats problematisch; — auch durch sie ist es gesetzt, daß das singulare und das kategorische Urtheil

noch etwas bloß Subjectives ist. Im problematischen Urtheile als solchem ist aber dieß Setzen immanenter als in den erwähnten Urtheilen, weil in jenem der Inhalt des Prädicats die Beziehung des Subjects auf den Begriff ist, hier hiermit die Bestimmung des Unmittelbaren als eines Zufälligen selbst vorhanden ist.

Zunächst erscheint es nur als problematisch, ob das Prädicat mit einem gewissen Subjecte verbunden werden soll oder nicht, und die Unbestimmtheit fällt insofern in die Copula. Für das Prädicat kann daraus keine Bestimmung hervorgehen, denn es ist schon die objective, concrete Allgemeinheit. Das Problematische geht also die Unmittelbarkeit des Subjects an, welche hierdurch als Zufälligkeit bestimmt wird. — Ferner aber ist darum nicht von der Einzelnheit des Subjects zu abstrahiren; von dieser überhaupt gereinigt, wäre es nur ein Allgemeines; das Prädicat enthält eben dieß, daß der Begriff des Subjects in Beziehung auf seine Einzelnheit gesetzt seyn soll. — Es kann nicht gesagt werden: Das Haus oder ein Haus ist gut, sondern: je nachdem es beschaffen ist. — Das Problematische des Subjects an ihm selbst macht seine Zufälligkeit als Moment aus; die Subjectivität der Sache, ihrer objectiven Natur oder ihrem Begriffe gegenüber gestellt, die bloße Art und Weise, oder die Beschaffenheit.

Somit ist das Subject selbst in seine Allgemeinheit oder objective Natur, sein Sollen, und in die besondere Beschaffenheit des Daseyns unterschieden. Hiermit enthält es den Grund, ob es so ist, wie es seyn soll. Auf diese Weise ist es mit dem Prädicate ausgeglichen. — Die Negativität des Problematischen, insofern sie gegen die Unmittelbarkeit des Subjects gerichtet ist, heißt hiernach nur diese ursprüngliche Theilung desselben, welches an sich schon als Einheit des Allgemeinen und Besondern ist, in diese seine Momente; — eine Theilung, welche das Urtheil selbst ist.

Es kann noch die Bemerkung gemacht werden, daß jede der beiden Seiten des Subjects, sein Begriff und seine Beschaffenheit, dessen Subjectivität genannt werden könne. Der Begriff ist das in sich gegangene allgemeine Wesen einer Sache, ihre negative Einheit mit sich selbst; diese macht ihre Subjectivität aus. Aber eine Sache ist auch wesentlich zufällig, und hat eine äußerliche Beschaffenheit; diese heißt ebenso sehr deren bloße Subjectivität, jener Objectivität gegenüber. Die Sache selbst ist eben dieß, daß ihr Begriff als die negative Einheit seiner selbst seine Allgemeinheit negirt, und in die Aeußerlichkeit der Einzelnheit sich herausſetzt. — Als dieses Gedoppelte ist das Subject des Urtheils hier gesetzt; jene entgegenstehenden Bedeutungen der Subjectivität sind ihrer Wahrheit nach in Einem. — Die Bedeutung des Subjectiven ist dadurch selbst problematisch geworden, daß es die unmittelbare Bestimmtheit, welche es im unmittelbaren Urtheile hatte, und seinen bestimmten Gegensatz gegen das Prädicat verloren hat. — Jene auch in dem Räsonnement der gewöhnlichen Reflexion vorkommende entgegengesetzte Bedeutung des Subjectiven könnte für sich wenigstens darauf aufmerksam machen, daß es in einer derselben keine Wahrheit hat. Die gedoppelte Bedeutung ist die Erscheinung hiervon, daß jede einzeln für sich einseitig ist.

Das Problematische, so als Problematisches der Sache, die Sache mit ihrer Beschaffenheit, gesetzt, so ist das Urtheil selbst nicht mehr problematisch, sondern apodictisch.

c. Das apodictische Urtheil.

Das Subject des apodictischen Urtheils (das Haus so und so beschaffen ist gut, die Handlung so und so beschaffen ist recht) hat an ihm erstens das Allgemeine, was es seyn soll, zweitens seine Beschaffenheit; diese enthält den Grund, warum dem ganzen Subject ein Prädicat des Begriffsurtheils zukommt oder nicht, d. i. ob das Subject seinem Begriffe entspricht

oder nicht. — Dieses Urtheil ist nun wahrhaft objectiv; oder es ist die Wahrheit des Urtheils überhaupt. Subject und Prädicat entsprechen sich, und haben denselben Inhalt, und dieser Inhalt ist selbst die gesetzte concrete Allgemeinheit; er enthält nämlich die zwei Momente, das objective Allgemeine oder die Gattung, und das Vereinzelnte. Es ist hier also das Allgemeine, welches es selbst ist, und durch sein Gegentheil sich continuirt, und als Einheit mit diesem erst Allgemeines ist. — Ein solches Allgemeines, wie das Prädicat: gut, passend, richtig u. s. w., hat ein Sollen zu Grunde liegen, und enthält das Entsprechen des Daseyns zugleich; nicht jenes Sollen oder die Gattung für sich, sondern dieß Entsprechen ist die Allgemeinheit, welche das Prädicat des apodictischen Urtheils ausmacht.

Das Subject enthält gleichfalls diese beiden Momente in unmittelbarer Einheit als die Sache. Es ist aber die Wahrheit derselben, daß sie in sich gebrochen ist in ihr Sollen und ihr Seyn; dieß ist das absolute Urtheil über alle Wirklichkeit. — Daß diese ursprüngliche Theilung, welche die Allmacht des Begriffes ist, ebenso sehr Rückkehr in seine Einheit und absolute Beziehung des Sollens und Seyns aufeinander ist, macht das Wirkliche zu einer Sache; ihre innere Beziehung, diese concrete Identität, macht die Seele der Sache aus.

Der Uebergang von der unmittelbaren Einfachheit der Sache zu dem Entsprechen, welches die bestimmte Beziehung ihres Sollens und ihres Seyns ist, — oder die Copula, zeigt sich nun näher in der besondern Bestimmtheit der Sache zu liegen. Die Gattung ist das an und für sich seyende Allgemeine, das insofern als das unbezogene erscheint; die Bestimmtheit aber dasjenige, was sich in jener Allgemeinheit in sich, aber sich zugleich in ein Anderes reflectirt. Das Urtheil hat daher an der Beschaffenheit des Subjects seinen Grund, und ist dadurch apodictisch. Es ist damit nunmehr die bestimmte und

erfüllte Copula vorhanden, die vorher in dem abstracten Ist bestand, jetzt aber zum Grunde überhaupt sich weiter gebildet hat. Sie ist zunächst als unmittelbare Bestimmtheit an dem Subjecte, aber sie ist ebenso sehr die Beziehung auf das Prädicat, welches keinen andern Inhalt hat, als dieß Entsprechen selbst, oder die Beziehung des Subjects auf die Allgemeinheit.

So ist die Form des Urtheils untergegangen, erstens, weil Subject und Prädicat an sich derselbe Inhalt sind; aber zweitens, weil das Subject durch seine Bestimmtheit über sich hinausweist, und sich auf das Prädicat bezieht, aber ebenso drittens ist dieß Beziehen in das Prädicat übergegangen, macht nur dessen Inhalt aus, und ist so die gesetzte Beziehung oder das Urtheil selbst. — So ist die concrete Identität des Begriffs, welche das Resultat des disjunctiven Urtheils war, und welche die innere Grundlage des Begriffsurtheils ausmacht, im Ganzen hergestellt, die zunächst nur im Prädicate gesetzt war.

Das Positive dieses Resultats, das den Uebergang des Urtheils in eine andere Form macht, näher betrachtet, so zeigen sich, wie wir gesehen, Subject und Prädicat im apodictischen Urtheile, jedes als der ganze Begriff. — Die Begriffseinheit ist als die Bestimmtheit, welche die sie beziehende Copula ausmacht, zugleich von ihnen unterschieden. Zunächst steht sie nur auf der andern Seite des Subjects als dessen unmittelbare Beschaffenheit. Aber indem sie wesentlich das Beziehende ist, ist sie nicht nur solche unmittelbare Beschaffenheit, sondern das durch Subject und Prädicat Hindurchgehende und Allgemeine. — Indem Subject und Prädicat denselben Inhalt haben, so ist dagegen durch jene Bestimmtheit die Formbeziehung gesetzt; die Bestimmtheit als ein Allgemeines oder die Besonderheit. — So enthält sie die beiden Formbestimmungen der Extreme in sich; und ist die bestimmte Beziehung des Subjects und Prädicats; sie ist die erfüllte oder inhaltsvolle Copula des Urtheils, die aus dem Urtheil, worin sie in die Extreme verloren war, wieder hervorgetretene Einheit des Begriffs. — Durch diese Erfüllung der Copula ist das Urtheil zum Schlusse geworden.

Drittes Kapitel.

Der Schluß.

Der Schluß hat sich als die Wiederherstellung des Begriffes im Urtheile, und somit als die Einheit und Wahrheit beider ergeben. Der Begriff als solcher hält seine Momente in der Einheit aufgehoben; im Urtheil ist diese Einheit ein Innerliches, oder was dasselbe ist, ein Aeußerliches, und die Momente sind zwar bezogen, aber sie sind als selbstständige Extreme gesetzt. Im Schlusse sind die Begriffsbestimmungen wie die Extreme des Urtheils, zugleich ist die bestimmte Einheit derselben gesetzt.

Der Schluß ist somit der vollständig gesetzte Begriff; er ist daher das Vernünftige. — Der Verstand wird als das Vermögen des bestimmten Begriffes genommen, welcher durch die Abstraction und Form der Allgemeinheit für sich festgehalten wird. In der Vernunft aber sind die bestimmten Begriffe in ihrer Totalität und Einheit gesetzt. Der Schluß ist daher nicht nur vernünftig, sondern alles Vernünftige ist ein Schluß. Das Schließen ist von langer Zeit her der Vernunft zugeschrieben worden; auf der andern Seite aber wird von der Vernunft an und für sich, vernünftigen Grundsätzen und Gesetzen so gesprochen, daß nicht erhellt, wie jene Vernunft, welche schließt, und diese Vernunft, welche die Quelle von Gesetzen und sonstigen ewigen Wahrheiten und absoluten Gedanken ist, mit einander zusammenhängen. Wenn jene nur die formale Vernunft seyn, diese

aber Inhalt erzeugen soll, so müßte nach diesem Unterschiede an der letztern gerade die Form der Vernunft, der Schluß, nicht fehlen können. Dessen ungeachtet pflegen beide so auseinander gehalten und bei keiner der andern erwähnt zu werden, daß die Vernunft absoluter Gedanken gleichsam sich der Vernunft des Schlusses zu schämen, und der Schluß fast nur hergebrachtermaßen auch als ein Thun der Vernunft aufgeführt zu werden scheint. Es muß aber, wie so eben bemerkt worden, offenbar die logische Vernunft, wenn sie als die formelle betrachtet wird, wesentlich auch in der Vernunft, die es mit einem Inhalte zu thun hat, zu erkennen seyn; ja vielmehr kann aller Inhalt, nur durch die vernünftige Form, vernünftig seyn. An ein sehr gewöhnliches Gerede von Vernunft kann man sich hierüber nicht wenden, denn dasselbe enthält sich, anzugeben, was denn unter der Vernunft zu verstehen sey; diese vernünftig seyn sollende Erkenntniß ist meist mit ihren Gegenständen so beschäftigt, daß sie vergißt, die Vernunft selbst zu erkennen, und sie nur durch die Gegenstände, die sie habe, unterscheidet und bezeichnet. Wenn die Vernunft das Erkennen seyn soll, welches von Gott, der Freiheit, dem Recht und der Pflicht, dem Unendlichen, Unbedingten, Uebersinnlichen wisse, oder auch nur Vorstellungen und Gefühle davon gebe, so sind theils diese letzteren nur negative Gegenstände, theils bleibt überhaupt die erste Frage übrig, was es in allen jenen Gegenständen ist, um dessen willen sie vernünftig sind? — Es ist dieß, daß das Unendliche derselben nicht die leere Abstraction vom Endlichen und die inhalts- und bestimmungslose Allgemeinheit ist, sondern die erfüllte Allgemeinheit, der Begriff, der bestimmt ist, und seine Bestimmtheit auf diese wahrhafte Weise an ihm hat, daß er sich in sich unterscheidet, und als die Einheit von diesen seinen verständigen und bestimmten Unterschieden ist. Nur so erhebt sich die Vernunft über das Endliche, Bedingte, Sinnliche, oder wie es sonst bestimmt werden mag, und ist in dieser Negativität wesentlich Inhaltsvoll, denn sie ist die Einheit als von

bestimmten Extremen; so aber ist das Vernünftige nur der Schluß.

Zunächst ist nun der Schluß wie das Urtheil unmittelbar; so sind die Bestimmungen (termini) desselben einfache, abstracte Bestimmtheiten; er ist so Verstandesschluß. Wenn bei dieser Gestalt desselben festgeblieben wird, so ist freilich die Vernünftigkeit in ihm, ob zwar vorhanden und gesetzt, unscheinbar. Das Wesentliche desselben ist die Einheit der Extreme, die sie vereinigenden Mitte und haltende Grund. Die Abstraction, indem sie die Selbstständigkeit der Extreme festhält, setzt ihnen diese Einheit als eine ebenso feste für sich seyende Bestimmtheit entgegen, und faßt dieselbe auf diese Art vielmehr als Nichteinheit, denn als Einheit. Der Ausdruck: Mitte (medius terminus) ist von räumlicher Vorstellung hergenommen, und trägt das seinige dazu bei, daß beim Außereinander der Bestimmungen stehen geblieben wird. Wenn nun der Schluß darin besteht, daß die Einheit der Extreme in ihm gesetzt ist, wenn diese Einheit aber schlechthin einerseits als ein Besonderes für sich, andererseits als nur äußerliche Beziehung genommen, und zum wesentlichen Verhältnisse des Schlusses die Nichteinheit gemacht wird, so hilft die Vernunft, die er ist, nicht zur Vernünftigkeit.

Der Schluß des Daseyns erstens, in welchem die Bestimmungen so unmittelbar und abstract bestimmt sind, zeigt an ihm selbst, weil er, wie das Urtheil, die Beziehung derselben ist, dieß auf, daß sie nicht solche abstracte Bestimmungen, sondern jede die Beziehung auf die andere, und die Mitte nicht nur die Besonderheit gegen die Bestimmungen der Extreme, sondern diese an ihr gesetzt enthält.

Durch diese seine Dialektik macht er sich zum Schlusse der Reflexion, dem zweiten Schlusse, — mit Bestimmungen, als solchen, in welchen wesentlich die andere scheint, oder die als vermittelte gesetzt sind, was sie nach dem Schlusse überhaupt seyn sollen.

Drittens indem dieß Scheinen oder Vermitteltseyn sich in sich selbst reflectirt, so ist der Schluß als Schluß der Nothwendigkeit bestimmt, worin das Vermittelnde die objective Natur der Sache ist. Indem dieser Schluß die Extreme des Begriffs ebenso sehr als Totalitäten bestimmt, so ist der Schluß zum Entsprechen seines Begriffs oder der Mitte, und seines Daseyns oder der extremen Unterschiede, zu seiner Wahrheit gelangt, und ist damit aus der Subjectivität in die Objectivität übergetreten.

A.

Der Schluß des Daseyns.

1. Der Schluß, wie er unmittelbar ist, hat zu seinen Momenten die Begriffsbestimmungen als unmittelbare. Sie sind somit die abstracten Bestimmtheiten der Form, welche noch nicht durch Vermittelung zur Concretion gebildet, sondern nur die einzelnen Bestimmtheiten sind. Der erste Schluß ist daher der eigentlich formelle. Der Formalismus des Schließens besteht darin, bei der Bestimmung dieses ersten Schlusses stehen zu bleiben. Der Begriff, in seine abstracten Momente dirimirt, hat die Einzelnheit und Allgemeinheit zu seinen Extremen, und er selbst erscheint als die zwischen ihnen stehende Besonderheit. Sie sind um ihrer Unmittelbarkeit willen als sich nur auf sich beziehende Bestimmtheiten, insgesammt ein einzelner Inhalt. Die Besonderheit macht zunächst insofern die Mitte aus, als sie die beiden Momente der Einzelnheit und Allgemeinheit unmittelbar in sich vereinigt. Um ihrer Bestimmtheit willen ist sie einerseits unter das Allgemeine subsumirt, andererseits ist das Einzelne, gegen welches sie Allgemeinheit hat, unter sie subsumirt. Diese Concretion ist aber zunächst nur eine Zweiseitigkeit; um der Unmittelbarkeit willen, in der der Medius Terminus in dem unmittelbaren Schlusse ist, ist er als einfache Bestimmtheit, und die Vermittelung, die er ausmacht, noch

nicht gesetzt. Die dialektische Bewegung des Schlusses des Daseyns besteht nun darin, daß die Vermittelung, die den Schluß allein ausmacht, an seinen Momenten gesetzt werde.

a. Erste Figur des Schlusses.

E—B—A ist das allgemeine Schema des bestimmten Schlusses. Die Einzelnheit schließt sich durch die Besonderheit mit der Allgemeinheit zusammen; das Einzelne ist nicht unmittelbar allgemein, sondern durch die Besonderheit; und umgekehrt ist ebenso das Allgemeine nicht unmittelbar einzeln, sondern es läßt sich durch die Besonderheit dazu herab. — Diese Bestimmungen stehen als Extreme einander gegenüber, und sind in einem verschiedenen Drittens eins. Sie sind beide Bestimmtheit; darin sind sie identisch; diese ihre allgemeine Bestimmtheit ist die Besonderheit. Sie sind aber ebenso Extreme gegen diese, als gegen einander, weil jedes in seiner unmittelbaren Bestimmtheit ist.

Die allgemeine Bedeutung dieses Schlusses ist, daß das Einzelne, das als solches unendliche Beziehung auf sich ist, und somit nur ein inneres wäre, durch die Besonderung in das Daseyn als in die Allgemeinheit, heraustritt, worin es nicht mehr nur sich selbst angehört, sondern in äußerem Zusammenhange steht; umgekehrt indem das Einzelne sich in seine Bestimmtheit als Besonderheit abscheidet, so ist es in dieser Trennung ein concretes, und als Beziehung der Bestimmtheit auf sich selbst ein allgemeines, sich auf sich beziehendes, und somit auch ein wahrhaft einzelnes; es ist in dem Extreme der Allgemeinheit aus der Aeußerlichkeit in sich gegangen. — Die objective Bedeutung des Schlusses ist in dem ersten Schlusse nur erst oberflächlich vorhanden, indem darin die Bestimmungen noch nicht als die Einheit, welche das Wesen des Schlusses ausmacht, gesetzt sind. Insofern ist er noch ein Subjectives, als die abstracte Bedeutung, welche seine Termini haben, nicht an und für sich, sondern nur im subjectiven Bewußtseyn, so isolirt ist. — Uebrigens

ist das Verhältniß von Einzelnheit, Besonderheit und Allgemeinheit, wie sich ergeben, das nothwendige und wesentliche Formverhältniß der Bestimmungen des Schlusses; der Mangel besteht nicht in dieser Bestimmtheit der Form, sondern daß nicht unter dieser Form jede einzelne Bestimmung zugleich reicher ist. — Aristoteles hat sich mehr an das bloße Verhältniß der Inhärenz gehalten, indem er die Natur des Schlusses so angiebt: Wenn drei Bestimmungen sich so zu einander verhalten, daß das eine Extrem in der ganzen mittleren Bestimmung ist, und diese mittlere Bestimmung in dem ganzen andern Extreme, so sind diese beiden Extreme nothwendig zusammengeschlossen. Es ist hier mehr nur die Wiederholung des gleichen Verhältnisses der Inhärenz des einen Extrems zur Mitte, und dieser wieder zum andern Extrem ausgedrückt, als die Bestimmtheit der drei Terminorum zu einander. — Indem nun auf der angegebenen Bestimmtheit derselben gegen einander der Schluß beruht, so zeigt sich sogleich, daß andere Verhältnisse der Terminorum, welche die anderen Figuren geben, nur insofern eine Gültigkeit als Verstandesschlüsse haben können, als sie sich auf jenes ursprüngliche Verhältniß zurückführen lassen; es sind nicht verschiedene Arten von Figuren, die neben der ersten stehen, sondern einerseits, insofern sie richtige Schlüsse seyn sollen, beruhen sie nur auf der wesentlichen Form des Schlusses überhaupt, welches die erste Figur ist; andererseits aber, insofern sie davon abweichen, sind sie Umformungen, in welche jene erste abstracte Form nothwendig übergeht, und sich dadurch weiter und zur Totalität bestimmt. Es wird sich sogleich näher ergeben, welche Bewandtniß es damit hat.

E—B—A ist also das allgemeine Schema des Schlusses in seiner Bestimmtheit. Das Einzelne ist unter das Besondere subsumirt, dieses aber unter das Allgemeine; daher ist auch das Einzelne unter das Allgemeine subsumirt. Oder dem Einzelnen inhärirt das Besondere, dem Besondern aber das Allgemeine; daher inhärirt dieses auch dem Einzelnen. Das Besondere ist nach der einen Seite, nämlich gegen das Allgemeine, Subject; gegen das Einzelne ist es Prädicat; oder gegen jenes ist es Einzelnes, gegen dieses ist es Allgemeines. Weil in ihm die beiden Bestimmtheiten vereinigt sind, sind die Extreme durch diese ihre Einheit zusammengeschlossen. Das: Daher, erscheint als die im Subjecte vorgegangene Folgerung, welche aus der subjectiven Einsicht in das Verhältniß der beiden unmittelbaren Prämissen abgeleitet werde. Indem die subjective Reflexion die beiden Beziehungen der Mitte die auf Extreme, als besondere und zwar unmittelbare Urtheile oder Sätze ausspricht, so ist der Schlußsatz, als die vermittelte Beziehung, allerdings auch ein besonderer Satz, und das: Daher oder Also ist der Ausdruck, daß er der vermittelte ist. Dieß Daher ist aber nicht als eine an diesem Satze äußerliche Bestimmung, welche nur ihren Grund und Sitz in der subjectiven Reflexion hätte, zu betrachten, sondern vielmehr als in der Natur der Extreme selbst gegründet, deren Beziehung nur zum Behuf und durch die abstrahirende Reflexion wieder als bloßes Urtheil oder Satz ausgesprochen wird, deren wahrhafte Beziehung aber als der Terminus Medius gesetzt ist. — Also E ist A, daß dieß ein Urtheil ist, ist ein bloß subjectiver Umstand; der Schluß ist eben dieses, daß dieß nicht bloß ein Urtheil sey, d. h. nicht eine durch die bloße Copula oder das leere: ist, gemachte Beziehung, sondern durch die bestimmte, inhaltsvolle Mitte.

Wenn deswegen der Schluß bloß angesehen wird, als aus drei Urtheilen bestehend, so ist dieß eine formelle Ansicht, welche das Verhältniß der Bestimmungen, worauf es im Schluß einzig ankommt, nicht erwähnt. Es ist überhaupt eine bloß subjective Reflexion, welche die Beziehung der Terminorum in abgesonderte Prämissen und einen davon verschiedenen Schlußsatz trennt:

Alle Menschen sind sterblich,

Cajus ist ein Mensch,
Also ist er sterblich.

Man wird sogleich von Langeweile befallen, wenn man einen solchen Schluß heranziehen hört; — dieß rührt von jener unnützen Form her, die einen Schein von Verschiedenheit durch die abgesonderten Sätze giebt, der sich in der Sache selbst sogleich auflöst. Das Schließen erscheint vornehmlich durch diese subjective Gestaltung als ein subjectiver Nothbehelf, zu dem die Vernunft oder der Verstand da ihre Zuflucht nehme, wo sie nicht unmittelbar erkennen könne. — Die Natur der Dinge, das Vernünftige, geht allerdings nicht so zu Werke, daß sich zuerst ein Obersatz aufstellte, die Beziehung einer Besonderheit auf ein bestehendes Allgemeines, und dann sich zweitens eine abgesonderte Beziehung einer Einzelnheit auf die Besonderheit vorfände, woraus endlich drittens ein neuer Satz zu Tage käme. — Dieß durch abgesonderte Sätze fortschreitende Schließen ist nichts als eine subjective Form; die Natur der Sache ist, daß die unterschiedenen Begriffsbestimmungen der Sache in der wesentlichen Einheit vereinigt sind. Diese Vernünftigkeit ist nicht ein Nothbehelf, vielmehr ist sie gegen die Unmittelbarkeit der Beziehung, die im Urtheil noch stattfindet, das Objective, und jene Unmittelbarkeit des Erkennens ist vielmehr das bloß Subjective, der Schluß dagegen ist die Wahrheit des Urtheils. — Alle Dinge sind der Schluß, ein Allgemeines, das durch die Besonderheit mit der Einzelnheit zusammengeschlossen ist; aber freilich sind sie nicht aus drei Sätzen bestehende Ganzes.

2. In dem unmittelbaren Verstandesschluß haben die Termini die Form von unmittelbaren Bestimmungen; von dieser Seite, nach der sie Inhalt sind, ist er nun zu betrachten. Er kann insofern als der qualitative Schluß angesehen werden, wie das Urtheil des Daseyns dieselbe Seite von qualitativer Bestimmung hat. Die Termini dieses Schlusses sind, wie die Termini jenes Urtheils, hierdurch einzelne Bestimmtheiten; indem die

Bestimmtheit durch ihre Beziehung auf sich, als gleichgültig gegen die Form, somit als Inhalt gesetzt ist. Das Einzelne ist irgend ein unmittelbarer concreter Gegenstand, die Besonderheit eine einzelne von dessen Bestimmtheiten, Eigenschaften, oder Verhältnissen, die Allgemeinheit wieder eine noch abstractere, einzelnere Bestimmtheit an dem Besondern. — Da das Subject als ein unmittelbar bestimmtes noch nicht in seinem Begriffe gesetzt ist, so ist seine Concretion nicht auf die wesentlichen Begriffsbestimmungen zurückgeführt; seine sich auf sich beziehende Bestimmtheit ist daher unbestimmte, unendliche Mannigfaltigkeit. Das Einzelne hat in dieser Unmittelbarkeit eine unendliche Menge von Bestimmtheiten, welche zu seiner Besonderheit gehören, deren jede daher einen Medius Terminus für dasselbe in einem Schlusse ausmachen kann. Durch jeden andern Medius Terminus aber schließt es sich mit einem andern Allgemeinen zusammen; durch jede seiner Eigenschaften ist es in einer andern Berührung und Zusammenhange des Daseyns. — Ferner ist auch der Medius Terminus ein Concretes in Vergleichung gegen das Allgemeine; er enthält selbst mehrere Prädicate, und das Einzelne kann durch denselben Medius Terminus wieder mit mehrern Allgemeinen zusammengeschlossen werden. Es ist daher überhaupt völlig zufällig und willkürlich, welche der vielen Eigenschaften eines Dinges aufgefaßt, und von der aus es mit einem Prädicate verbunden werde; andere Medii Termini sind die Uebergänge zu anderen Prädicaten, und selbst derselbe Medius Terminus mag für sich ein Uebergang zu verschiedenen Prädicaten seyn, da er als Besonderes gegen das Allgemeine mehre Bestimmungen enthält.

Nicht nur aber ist für ein Subject eine unbestimmte Menge von Schlüssen gleich möglich, und ein einzelner Schluß seinem Inhalte nach zufällig, sondern diese Schlüsse, die dasselbe Subject betreffen, müssen auch in den Widerspruch übergehen. Denn der Unterschied überhaupt, der zunächst gleichgültige Verschiedenheit ist, ist ebenso wesentlich Entgegensetzung. Das

Concrete ist nicht mehr ein bloß Erscheinendes, sondern es ist concret durch die Einheit der Entgegengesetzten, welche sich zu Begriffs-Momenten bestimmt haben, im Begriffe. Indem nun nach der qualitativen Natur der Terminorum, im formellen Schlusse, das Concrete nach einer einzelnen der Bestimmungen aufgefaßt wird, die ihm zukommt, so theilt ihm der Schluß das diesem Medius Terminus correspondirende Prädicat zu; aber indem von einer andern Seite auf die entgegengesetzte Bestimmtheit geschlossen wird, so zeigt sich jener Schlußsatz dadurch als falsch, obgleich für sich dessen Prämissen und ebenso dessen Consequenz ganz richtig sind. — Wenn aus dem Medius Terminus, daß eine Wand blau angestrichen worden, geschlossen wird, daß sie hiermit blau ist, so ist dieß geschlossen; aber die Wand kann dieses Schlusses unerachtet grün seyn, wenn sie auch mit gelber Farbe überzogen worden, aus welchem letztern Umstande für sich folgen würde, daß sie gelb sey. — Wenn aus dem Medius Terminus der Sinnlichkeit geschlossen wird, daß der Mensch weder gut noch böse sey, weil vom Sinnlichen weder das eine noch das andere prädicirt werden kann, so ist der Schluß richtig, der Schlußsatz aber falsch; weil vom Menschen, als dem Concreten, ebenso sehr auch der Medius Terminus der Geistigkeit gilt. — Aus dem Medius Terminus der Schwere der Planeten, Trabanten und Kometen gegen die Sonne folgt richtig, daß diese Körper in die Sonne fallen; aber sie fallen nicht in sie, da sie ebenso sehr für sich ein eigenes Centrum der Schwere sind, oder, wie man es nennt, von der Centrifugalkraft getrieben werden. So wie aus dem Medius Terminus der Socialität die Gütergemeinschaft der Bürger gefolgert werden kann; aus dem Medius Terminus der Individualität aber, wenn er ebenso abstract verfolgt wird, die Auflösung des Staates folgt, wie sie z. B. im deutschen Reich erfolgt ist, indem sich an letztern Medius Terminus gehalten worden. — Es wird billig nichts für so unzureichend gehalten, als ein solcher formeller Schluß, weil er auf dem Zufall oder der

Willkür beruht, welcher Medius Terminus gebraucht wird. Wenn eine solche Deduction noch so schön durch Schlüsse sich verlaufen hat, und ihre Richtigkeit völlig zugegeben ist, so führt dieß noch im geringsten zu nichts, indem es immer übrig bleibt, daß noch andere Medii Termini sich finden, aus denen das gerade Gegentheil ebenso richtig abgeleitet werden kann. — Die kantischen *Antinomien* der Vernunft sind nichts Anderes, als daß aus einem Begriffe einmal die eine Bestimmung desselben zu Grunde gelegt wird, das andere Mal aber ebenso nothwendig die andere. — Diese Unzureichendheit und Zufälligkeit eines Schlusses muß dabei nicht insofern bloß auf den Inhalt geschoben werden, als ob sie von der Form unabhängig sey, und diese allein die Logik angehe. Es liegt vielmehr in der Form des formalen Schlusses, daß der Inhalt eine so einseitige Qualität ist; er ist zu dieser Einseitigkeit durch jene *abstracte* Form bestimmt. Er ist nämlich eine einzelne Qualität von den vielen Qualitäten oder Bestimmungen eines concreten Gegenstandes, oder Begriffs, weil *er nach der Form* nichts weiter als eine so unmittelbare, einzelne Bestimmtheit seyn soll. Das Extrem der Einzelnheit ist als die *abstracte Einzelnheit* das *unmittelbare* Concrete, daher das unendlich oder unbestimmbar Mannigfaltige; die Mitte ist die ebenso *abstracte Besonderheit*, daher eine *einzelne* dieser mannigfaltigen Qualitäten, und ebenso das andere Extrem ist das *abstracte Allgemeine*. Der formale Schluß ist daher wesentlich um seiner Form willen ein seinem Inhalte nach ganz Zufälliges; und zwar nicht insofern, daß es für den Schluß zufällig sey, ob ihm *dieser* oder ein *anderer* Gegenstand unterworfen werde; von diesem Inhalte abstrahirt die Logik; sondern insofern ein Subject zu Grunde liegt, ist es zufällig, was der Schluß von ihm für Inhaltsbestimmungen folgere.

3. Die Bestimmungen des Schlusses sind nach der Seite Inhaltsbestimmungen, insofern sie unmittelbare, abstracte, in sich reflectirte Bestimmungen sind. Das Wesentliche derselben aber

ist vielmehr, daß sie nicht solche in sich reflectirte, gegen einander gleichgültige, sondern daß sie Formbestimmungen sind; insofern sind sie wesentlich Beziehungen. Diese Beziehungen sind erstens die der Extreme auf die Mitte, — Beziehungen, welche unmittelbar sind; die propositiones praemissae, und zwar theils die des Besondern auf das Allgemeine, propositio major: theils die des Einzelnen auf das Besondere, propositio minor. Zweitens ist die Beziehung der Extreme auf einander vorhanden, welches die vermittelte ist, conclusio. Jene unmittelbaren Beziehungen, die Prämissen, sind Sätze oder Urtheile überhaupt, und widersprechen der Natur des Schlusses, nach welcher die unterschiedenen Begriffsbestimmungen nicht unmittelbar bezogen sind, sondern ebenso deren Einheit gesetzt seyn soll; die Wahrheit des Urtheils ist der Schluß. Unmittelbare Beziehungen können die Prämissen um so weniger bleiben, als ihr Inhalt unmittelbar unterschiedene Bestimmungen, sie also nicht unmittelbar an und für sich identisch sind; außer sie seyen reine identische Sätze, d. i. leere zu nichts führende Tautologien.

Die Forderung an die Prämissen lautet daher gewöhnlich, sie sollen bewiesen, d. h. sie sollen gleichfalls als Schlußsätze dargestellt werden. Die zwei Prämissen geben somit zwei weitere Schlüsse. Aber diese zwei neuen Schlüsse geben wieder zusammen vier Prämissen, welche vier neue Schlüsse erfordern; diese haben acht Prämissen, deren acht Schlüsse wieder für ihre sechszehn Prämissen sechszehn Schlüsse geben, und so fort in einer geometrischen Progression ins Unendliche.

Es thut sich hier also der Progreß ins Unendliche wieder hervor, der in der niedrigen Sphäre des Seyns früher vorkam, und der im Felde des Begriffes, der absoluten Reflexion aus dem Endlichen in sich, im Gebiete der freien Unendlichkeit und Wahrheit, nicht mehr zu erwarten war. Es ist in der Sphäre des Seyns gezeigt worden, daß, wo die schlechte Unendlichkeit, die in den Progreß hinausläuft, sich hervorthut, der Widerspruch eines

qualitativen Seyns, und eines darüber hinausgehenden, unmächtigen Sollens vorhanden ist; der Progreß selbst ist die Wiederholung der gegen das Qualitative eingetretenen Forderung der Einheit, und des beständigen Rückfalls in die der Forderung nicht gemäße Schranke. Im formalen Schlusse nun ist die unmittelbare Beziehung oder das qualitative Urtheil die Grundlage, und die Vermittelung des Schlusses, das als die höhere Wahrheit dagegen Gesetzte. Das ins Unendliche fortgehende Beweisen der Prämissen löst jenen Widerspruch nicht, sondern erneuert ihn nur immer, und ist die Wiederholung eines und desselben ursprünglichen Mangels. — Die Wahrheit des unendlichen Progresses ist vielmehr, daß er selbst und die durch ihn schon als mangelhaft bestimmte Form aufgehoben werde. — Diese Form ist die der Vermittelung als E—B—A. Die beiden Beziehungen E—B und B—A sollen vermittelte seyn; geschieht dieß auf dieselbe Weise, so wird nur die mangelhafte Form E—B—A verzweifacht, und so ins Unendliche fort. B hat zu E auch die Formbestimmung eines Allgemeinen, und zu A die Formbestimmung eines Einzelnen, weil diese Beziehungen überhaupt Urtheile sind. Sie bedürfen daher der Vermittelung, durch jene Gestalt derselben tritt aber nur das Verhältniß wieder ein, das aufgehoben werden soll.

Die Vermittelung muß daher auf eine andere Weise geschehen. Für die Vermittelung von B—A ist E vorhanden; es muß daher die Vermittelung die Gestalt

B—E—A

erhalten. E—B zu vermitteln, ist A vorhanden; diese Vermittelung wird daher zum Schlusse:

E—A—B.

Diesen Uebergang näher seinem Begriffe nach betrachtet, so ist erstlich die Vermittelung des formalen Schlusses nach seinem Inhalte, wie vorhin gezeigt worden, zufällig. Das unmittelbare Einzelne hat an seinen Bestimmtheiten eine unbestimm-

bare Menge von Mediis Terminis, und diese haben wieder ebenso viele Bestimmtheiten überhaupt; so daß es ganz in einer äußerlichen Willkür, oder überhaupt in einem äußerlichen Umstande und zufälligen Bestimmung liegt, mit was für einem Allgemeinen das Subject des Schlusses zusammengeschlossen werden soll. Die Vermittelung ist daher dem Inhalte nach nichts Nothwendiges, noch Allgemeines, sie ist nicht im Begriffe der Sache gegründet; der Grund des Schlusses ist vielmehr das an ihr Aeußerliche, d. i. das Unmittelbare; das Unmittelbare aber ist unter den Begriffsbestimmungen das Einzelne.

In Ansehung der Form hat ebenso die Vermittelung zu ihrer Voraussetzung die Unmittelbarkeit der Beziehung; jene ist daher selbst vermittelt, und zwar durch das Unmittelbare, d. i. das Einzelne. — Näher ist durch den Schlußsatz des ersten Schlusses das Einzelne zum Vermittelnden geworden. Der Schlußsatz ist E—A; das Einzelne ist hierdurch als Allgemeines gesetzt. In der einen Prämisse, dem Untersatze E—B ist es schon als Besonderes; es ist somit als das, in welchem diese beiden Bestimmungen vereinigt sind. — Oder der Schlußsatz an und für sich drückt das Einzelne als Allgemeines aus; und zwar nicht auf eine unmittelbare Weise, sondern durch die Vermittelung; also als eine nothwendige Beziehung. Die einfache Besonderheit war Medius Terminus; im Schlußsatze ist diese Besonderheit entwickelt als die Beziehung des Einzelnen und Allgemeinheit gesetzt. Aber noch ist das Allgemeine eine qualitative Bestimmtheit, Prädicat des Einzelnen; indem das Einzelne als Allgemeines bestimmt ist, ist es gesetzt als die Allgemeinheit der Extreme oder als Mitte; es ist für sich Extrem der Einzelnheit, aber weil es nunmehr als Allgemeines bestimmt ist, ist es zugleich die Einheit beider Extreme.

b. Die zweite Figur: B—E—A.

1. Die Wahrheit des ersten qualitativen Schlusses ist, daß

Etwas mit einer qualitativen Bestimmtheit als einer allgemeinen nicht an und für sich zusammengeschlossen, sondern durch eine Zufälligkeit, oder in einer Einzelnheit. Das Subject des Schlusses ist in solcher Qualität nicht in seinen Begriff zurückgekehrt, sondern nur in seiner Aeußerlichkeit begriffen; die Unmittelbarkeit macht den Grund der Beziehung, somit die Vermittelung aus; insofern ist das Einzelne in Wahrheit die Mitte.

Ferner aber ist die Schlußbeziehung die Aufhebung der Unmittelbarkeit; der Schlußsatz ist nicht eine unmittelbare Beziehung, sondern als durch ein Drittes; er enthält daher eine negative Einheit; die Vermittelung ist daher nunmehr bestimmt, ein negatives Moment in sich zu enthalten.

In diesem zweiten Schlusse sind die Prämissen: B—E, und E—A; nur die erstere dieser Prämissen ist noch eine unmittelbare; die zweite E—A ist schon eine vermittelte, nämlich durch den ersten Schluß; der zweite Schluß setzt daher den ersten voraus; so wie umgekehrt der erste den zweiten voraussetzt. — Die beiden Extreme sind hierin als Besonderes und Allgemeines gegeneinander bestimmt; das letztere hat insofern noch seine Stelle; es ist Prädicat; aber das Besondere hat die seinige vertauscht, es ist Subject, oder unter der Bestimmung des Extrems der Einzelnheit gesetzt, so wie das Einzelne mit der Bestimmung der Mitte oder der Besonderheit gesetzt ist. Beide sind daher nicht mehr die abstracten Unmittelbarkeiten, welche sie im ersten Schlusse waren. Sie sind jedoch noch nicht als Concrete gesetzt; daß jedes an der Stelle des andern steht, dadurch ist es in seiner eigenen und zugleich, jedoch nur äußerlich, in der andern Bestimmung gesetzt.

Der bestimmte und objective Sinn dieses Schlusses ist, daß das Allgemeine nicht an und für sich ein bestimmtes Besonderes ist; denn es ist vielmehr die Totalität seiner Besondern; sondern so eine seiner Arten ist durch die Einzelnheit; die anderen seiner Arten sind durch die unmittelbare Aeußerlichkeit von

ihm ausgeschlossen. Andererseits ist das Besondere ebenso nicht unmittelbar und an und für sich das Allgemeine, sondern die negative Einheit streift ihm die Bestimmtheit ab, und erhebt es dadurch in die Allgemeinheit. — Die Einzelnheit verhält sich insofern zum Besondern negativ, als sie dessen Prädicat seyn soll; es ist nicht Prädicat des Besondern.

2. Zunächst aber sind die Termini noch unmittelbare Bestimmtheiten; sie haben sich durch sich selbst zu keiner objectiven Bedeutung fortgebildet; die veränderte Stellung, welche zwei derselben erhalten, ist die Form, die nur erst äußerlich an ihnen ist; sie sind daher noch wie im ersten Schlusse überhaupt ein gegeneinander gleichgültiger Inhalt; zwei Qualitäten, die nicht an und für sich selbst, sondern durch eine zufällige Einzelnheit verknüpft sind.

Der Schluß der ersten Figur war der unmittelbare, oder ebenso sehr der Schluß, insofern er in seinem Begriffe als abstracte Form ist, die sich an ihren Bestimmungen noch nicht realisirt hat. Indem diese reine Form in eine andere Figur übergegangen, ist dieß einerseits die begonnene Realisation des Begriffs, indem das negative Moment der Vermittelung und dadurch eine weitere Formbestimmtheit an der zunächst unmittelbaren, qualitativen Bestimmtheit der Terminorum gesetzt wird. — Zugleich ist dieß aber ein Anderswerden der reinen Form des Schlusses; er entspricht ihr nicht mehr vollständig, und die an seinen Terminis gesetzte Bestimmtheit ist verschieden von jener ursprünglichen Formbestimmung. — Insofern er nur als ein subjectiver Schluß betrachtet wird, der in einer äußern Reflexion vor sich geht, so gilt er als eine Art des Schlusses, welche der Gattung, nämlich dem allgemeinen Schema E—B—A entsprechen sollte. Diesem entspricht er aber zunächst nicht; die zwei Prämissen desselben sind B—E, oder E—B und E—A; der Medius Terminus ist daher beide Mal subsumirt, oder beide Mal Subject, dem also die beiden anderen Termini inhäriren; also nicht

eine Mitte, die das eine Mal subsumirend oder Prädicat, und das andere Mal subsumirt oder Subject seyn, oder der der eine Terminus inhäriren, die aber selbst dem andern inhäriren soll. — Daß dieser Schluß nicht der allgemeinen Form des Schlusses entspricht, hat den wahrhaften Sinn, daß diese in ihn übergegangen ist, indem ihre Wahrheit darin besteht, ein subjectives zufälliges Zusammenschließen zu seyn. Wenn der Schlußsatz in der zweiten Figur (nämlich ohne die gleich zu erwähnende Beschränkung, die ihn zu etwas Unbestimmtem macht, zu Hülfe zu nehmen) richtig ist, so ist er es, weil er es für sich ist, nicht weil er Schlußsatz dieses Schlusses ist. Aber dasselbe ist der Fall bei dem Schlußsatze der ersten Figur; diese seine Wahrheit ist es, die durch die zweite Figur gesetzt ist. — In der Ansicht, daß die zweite Figur nur eine Art seyn soll, wird der nothwendige Uebergang der ersten in diese zweite Form übersehen, und bei jener als wahrhafter Form stehen geblieben. Insofern daher in der zweiten Figur (welche aus alter Gewohnheit, ohne weitern Grund, als die dritte aufgeführt wird) gleichfalls ein in diesem subjectiven Sinne richtiger Schluß Statt finden soll, so müßte er dem ersten angemessen seyn, somit da die eine Prämisse E—A das Verhältniß der Subsumtion des Medius Terminus unter das eine Extrem hat, so müßte die andere Prämisse B—E das entgegengesetzte Verhältniß, das sie hat, erhalten und B unter E subsumirt werden können. Ein solches Verhältniß aber wäre die Aufhebung des bestimmten Urtheils: E ist B, und könnte nur in einem unbestimmten Urtheile stattfinden, — in einem particularen; daher der Schlußsatz in dieser Figur nur particular seyn kann. Das particulare Urtheil ist aber, wie oben bemerkt, sowohl positiv als negativ; — ein Schlußsatz, dem daher eben kein großer Werth zugeschrieben werden kann. — Insofern auch das Besondere und Allgemeine die Extreme, und unmittelbare, gleichgültige Bestimmtheiten gegen einander sind, so ist ihr Verhältniß selbst gleichgültig; es kann beliebig die eine oder die andere als Terminus Ma-

jor oder Minor, daher auch die eine oder die andere Prämisse als Ober- oder als Untersatz genommen werden.

3. Der Schlußsatz, indem er ebenso sehr positiv als negativ ist, ist somit eine gegen diese Bestimmtheiten gleichgültige, somit allgemeine Beziehung. Näher betrachtet, so war die Vermittelung des ersten Schlusses an sich eine zufällige; in dem zweiten ist diese Zufälligkeit gesetzt. Sie ist somit sich selbst aufhebende Vermittelung; die Vermittelung hat die Bestimmung der Einzelnheit und Unmittelbarkeit; was durch diesen Schluß zusammengeschlossen ist, muß vielmehr an sich und unmittelbar identisch seyn; denn jene Mitte, die unmittelbare Einzelnheit, ist das unendlich mannigfaltige und äußerliche Bestimmtseyn. Es ist in ihr also vielmehr die sich äußerliche Vermittelung gesetzt. Die Aeußerlichkeit der Einzelnheit aber ist die Allgemeinheit; jene Vermittelung durch das unmittelbare Einzelne weist über sich selbst hinaus auf die ihr andere, welche somit durch das Allgemeine geschieht. — Oder was durch den zweiten Schluß vereinigt seyn soll, muß unmittelbar zusammengeschlossen seyn; durch die Unmittelbarkeit, die ihm zu Grunde liegt, kommt ein bestimmtes Zusammenschließen nicht zu Stande. Die Unmittelbarkeit, auf welche er fortweist, ist die andere gegen die seinige, — die aufgehobene erste Unmittelbarkeit des Seyns, — also die in sich reflectirte, oder an sich seyende, das abstracte Allgemeine.

Der Uebergang dieses Schlusses war nach der betrachteten Seite ein Anderswerden, wie das Uebergehen des Seyns, weil ihm das Qualitative, und zwar die unmittelbare Einzelnheit zu Grunde liegt. Dem Begriffe nach aber schließt die Einzelnheit das Besondere und Allgemeine insofern zusammen, als sie die Bestimmtheit des Besondern aufhebt; was sich als die Zufälligkeit dieses Schlusses darstellt; die Extreme werden nicht durch ihre bestimmte Beziehung, welche sie zum Medius Terminus haben, zusammengeschlossen; er ist daher nicht ihre bestimmte

Einheit, und die positive Einheit, die ihm noch zukommt, ist nur die abstracte Allgemeinheit. Indem die Mitte in dieser Bestimmung, welche ihre Wahrheit ist, gesetzt wird, ist dieß aber eine andere Form des Schlusses.

c. Die dritte Figur: E—A—B.

1. Dieser dritte Schluß hat keine einzige unmittelbare Prämisse mehr; die Beziehung E—A ist durch den ersten, die Beziehung B—A durch den zweiten Schluß vermittelt worden. Er setzt daher die beiden ersten Schlüsse voraus; aber umgekehrt setzen beide ihn voraus, so wie überhaupt jeder die beiden übrigen voraussetzt. In ihm ist somit überhaupt die Bestimmung des Schlusses vollendet. — Diese gegenseitige Vermittelung enthält eben dieß, daß jeder Schluß, ob zwar für sich die Vermittelung, zugleich nicht an ihm selbst die Totalität derselben ist, sondern eine Unmittelbarkeit an ihm hat, deren Vermittelung sich außer ihm befindet.

Der Schluß E—A—B an ihm selbst betrachtet, ist die Wahrheit des formalen Schlusses, er drückt dieß aus, daß dessen Vermittelung die abstract allgemeine ist, und die Extreme nach ihrer wesentlichen Bestimmtheit, nicht in der Mitte, sondern nur nach ihrer Allgemeinheit enthalten, vielmehr also das gerade nicht darin zusammengeschlossen ist, was vermittelt seyn sollte. Es ist also hier das gesetzt, worin der Formalismus des Schlusses besteht, dessen Termini einen unmittelbaren gegen die Form gleichgültigen Inhalt haben, oder was dasselbe ist, solche Formbestimmungen sind, die sich noch nicht zu Inhaltsbestimmungen reflectirt haben.

2. Die Mitte dieses Schlusses ist zwar die Einheit der Extreme, aber worin von ihrer Bestimmtheit abstrahirt ist, das unbestimmte Allgemeine. Insofern aber dieß Allgemeine zugleich als das Abstracte von den Extremen als dem Bestimmten unterschieden ist, ist es auch selbst noch ein Bestimmtes gegen sie, und das Ganze ein Schluß, dessen Verhältniß zu seinem Begriffe zu betrachten ist. Die Mitte ist als das Allgemeine gegen ihre

beiden Extreme subsumirend oder Prädicat, nicht auch das eine Mal subsumirt oder Subject. Insofern er daher als eine Art des Schlusses diesem entsprechen soll, so kann dieß nur geschehen, daß, indem die eine Beziehung E—A schon das gehörige Verhältniß hat, auch die andere A—B dasselbe erhalte. Dieß geschieht in einem Urtheil, worin das Verhältniß von Subject und Prädicat gleichgültig ist, in einem negativen Urtheil. So wird der Schluß legitim; aber die Conclusion nothwendig negativ.

Damit ist es nun auch gleichgültig, welche von den beiden Bestimmungen dieses Satzes als Prädicat oder als Subject, und im Schlusse ob als Extrem der Einzelnheit oder als das der Besonderheit, hiermit ob als Terminus Minor oder als Terminus Major genommen werde. Indem es hiervon nach der gewöhnlichen Annahme abhängt, welche von den Prämissen die Major oder Minor seyn soll, so ist dieß hier gleichgültig geworden. — Dieß ist der Grund der gewöhnlichen vierten Figur des Schlusses, die Aristoteles nicht gekannt, und die vollends einen ganz leeren, interesselosen Unterschied betrifft. Die unmittelbare Stellung der Terminorum ist darin die umgekehrte der Stellung der ersten Figur; da Subject und Prädicat des negativen Schlußsatzes nach der formalen Betrachtung des Urtheils das bestimmte Verhältniß von Subject und Prädicat nicht haben, sondern eines die Stelle des andern einnehmen kann, so ist es gleichgültig, welcher Terminus als Subject, und welcher als Prädicat genommen werde; daher ebenso gleichgültig, welche Prämisse als Major oder Minor genommen wird. — Diese Gleichgültigkeit, zu der auch die Bestimmung der Particularität (insbesondere insofern bemerkt wird, daß sie im comprehensiven Sinne genommen werden kann) verhilft, macht jene vierte Figur zu etwas ganz Müßigem.

3. Die objective Bedeutung des Schlusses, worin das Allgemeine die Mitte ist, ist, daß das Vermittelnde als Einheit der Extreme wesentlich Allgemeines ist. Indem die Allgemeinheit aber zunächst nur die qualitative oder abstracte Allgemeinheit ist,

so ist die Bestimmtheit der Extreme darin nicht enthalten; ihr Zusammenschließen, wenn es stattfinden soll, muß ebenso in einer außer diesem Schlusse liegenden Vermittelung ihren Grund haben, und ist in Rücksicht auf diesen ganz so zufällig, als bei den vorhergehenden Formen der Schlüsse. Indem nun aber das Allgemeine als die Mitte bestimmt, und darin die Bestimmtheit der Extreme nicht enthalten ist, so ist diese als eine völlig gleichgültige und äußerliche gesetzt. — Es ist hiermit zunächst nach dieser bloßen Abstraction allerdings eine vierte Figur des Schlusses entstanden, nämlich die des verhältnißlosen Schlusses: A—A—A, welcher von dem qualitativen Unterschiede der Terminorum abstrahirt, und somit die bloß äußerliche Einheit derselben, nämlich die Gleichheit derselben zur Bestimmung hat.

d. Die vierte Figur: A—A—A, oder der mathematische Schluß.

1. Der mathematische Schluß heißt: Wenn zwei Dinge oder Bestimmungen einem Dritten gleich sind, so sind sie unter sich gleich. — Das Verhältniß von Inhärenz oder Subsumtion der Terminorum ist darin ausgelöscht.

Ein Drittes überhaupt ist das Vermittelnde; aber es hat ganz und gar keine Bestimmung gegen seine Extreme. Jedes der dreien kann daher gleich gut das dritte Vermittelnde seyn. Welches dazu gebraucht, welche der drei Beziehungen daher als die unmittelbaren, und welche als die vermittelte genommen werden soll, hängt von äußeren Umständen und sonstigen Bedingungen ab; — nämlich davon, welche zwei derselben die unmittelbar gegebenen sind. Aber diese Bestimmung geht den Schluß selbst nichts an, und ist völlig äußerlich.

2. Der mathematische Schluß gilt als ein Axiom in der Mathematik; — als ein an und für sich einleuchtender, erster Satz, der keines Beweises, d. h. keiner Vermittelung fähig sey, noch bedürfe, nichts Anderes voraussetze, noch daraus herge-

leitet werden könne. — Wenn der Vorzug desselben, unmittelbar einleuchtend zu seyn, näher betrachtet wird, so zeigt es sich, daß er in dem Formalismus dieses Schlusses liegt, der von aller qualitativen Verschiedenheit der Bestimmungen abstrahirt, und nur ihre quantitative Gleichheit oder Ungleichheit aufnimmt. Aus eben diesem Grunde ist er aber nicht ohne Voraussetzung oder unvermittelt; die quantitative Bestimmung, die in ihm allein in Rücksicht kommt, ist nur durch die Abstraction von dem qualitativen Unterschiede und den Begriffsbestimmungen. — Linien, Figuren, die einander gleich gesetzt werden, werden nur nach ihrer Größe verstanden; ein Dreieck wird einem Quadrate gleich gesetzt, aber nicht als Dreieck dem Quadrat, sondern allein der Größe nach u. s. f. Ebenso tritt der Begriff und seine Bestimmungen nicht in dieses Schließen ein; es wird damit überhaupt nicht begriffen; auch hat der Verstand nicht einmal die formalen, abstracten Begriffsbestimmungen vor sich; das Einleuchtende dieses Schlusses beruht daher nur darauf, daß er an Gedankenbestimmung so dürftig und abstract ist.

3. Aber das Resultat des Schlusses des Daseyns ist nicht bloß diese Abstraction von aller Begriffsbestimmtheit; die Negativität der unmittelbaren, abstracten Bestimmungen, welche daraus hervorging, hat noch eine andere positive Seite, daß nämlich in die abstracte Bestimmtheit ihre andere gesetzt, und sie dadurch concret geworden ist.

Vor's Erste haben die sämmtlichen Schlüsse des Daseyns sich gegenseitig zur Voraussetzung, und die im Schlußsatze zusammengeschlossenen Extreme sind nur insofern wahrhaft und an und für sich zusammengeschlossen, als sie sonst durch eine anderswo gegründete Identität vereinigt sind; der Medius Terminus, wie er in den betrachteten Schlüssen beschaffen ist, soll ihre Begriffseinheit seyn, aber ist nur eine formale Bestimmtheit, die nicht als ihre concrete Einheit gesetzt ist. Aber dieß Vorausgesetzte einer jeden jener Vermittelungen ist nicht bloß eine gegebene

Unmittelbarkeit überhaupt, wie im mathematischen Schlusse, sondern es ist selbst eine Vermittelung, nämlich für jeden der beiden andern Schlüsse. Was also wahrhaft vorhanden ist, ist nicht die auf eine gegebene Unmittelbarkeit, sondern die auf Vermittelung sich gründende Vermittelung. Dieß ist somit nicht die quantitative, von der Form der Vermittelung abstrahirende, sondern vielmehr die sich auf Vermittelung beziehende Vermittelung, oder die Vermittelung der Reflexion. Der Kreis des gegenseitigen Voraussetzens, den diese Schlüsse mit einander schließen, ist die Rückkehr dieses Voraussetzens in sich selbst, welches darin eine Totalität bildet, und das Andere, worauf jeder einzelne Schluß hinweist, nicht vermöge der Abstraction außerhalb hat, sondern innerhalb des Kreises befaßt.

Ferner von Seiten der einzelnen Formbestimmungen hat sich gezeigt, daß in diesem Ganzen der formalen Schlüsse jede einzelne zur Stelle der Mitte gekommen ist. Unmittelbar war diese als die Besonderheit bestimmt; hierauf bestimmte sie sich durch dialektische Bewegung als Einzelnheit und Allgemeinheit. Ebenso ging jede dieser Bestimmungen die Stellen der beiden Extreme hindurch. Das bloß negative Resultat ist das Auslöschen der qualitativen Formbestimmungen im bloß quantitativen, mathematischen Schlusse. Aber was wahrhaft vorhanden ist, ist das positive Resultat, daß die Vermittelung nicht durch eine einzelne, qualitative Formbestimmtheit geschieht, sondern durch die concrete Identität derselben. Der Mangel und Formalismus der drei betrachteten Figuren der Schlüsse besteht eben darin, daß eine solche einzelne Bestimmtheit die Mitte in ihnen ausmachen sollte. — Die Vermittelung hat sich also als die Gleichgültigkeit der unmittelbaren oder abstracten Formbestimmungen und als positive Reflexion der einen in die andere bestimmt. Der unmittelbare Schluß des Daseyns ist hiermit in den Schluß der Reflexion übergegangen.

Anmerkung.

In der hier gegebenen Darstellung der Natur des Schlusses und seiner verschiedenen Formen ist auch beiläufig auf dasjenige Rücksicht genommen worden, was in der gewöhnlichen Betrachtung und Behandlung der Schlüsse das Haupt-Interesse ausmacht, nämlich wie in jeder Figur ein richtiger Schluß gemacht werden könne; doch ist dabei nur das Haupt-Moment angegeben und die Fälle und Verwickelungen übergangen worden, welche entstehen, wenn der Unterschied von positiven und negativen Urtheilen nebst der quantitativen Bestimmung, besonders der Particularität, mit dazu gezogen wird. — Einige Bemerkungen über die gewöhnliche Ansicht und Behandlungsweise des Schlusses in der Logik werden hier noch an ihrem Orte stehen. — Bekanntlich wurde diese Lehre so ins Genaue ausgebildet, bis ihre sogenannten Spitzfindigkeiten zum allgemeinen Verdrusse und Ekel geworden sind. Indem der natürliche Verstand sich gegen die substanzlosen Reflexions-Formen nach allen Seiten der Geistesbildung geltend machte, kehrte er sich auch gegen jene künstliche Kenntniß der Vernunftformen, und meinte solche Wissenschaft aus dem Grunde entbehren zu können, weil er die darin verzeichneten einzelnen Denk-Operationen von Natur ohne besonderes Erlernen schon von selbst verrichte. Der Mensch wäre in der That in Ansehung des vernünftigen Denkens ebenso übel daran, wenn die Bedingung desselben das mühselige Studium der Schlußformeln wäre, als er (wie in der Vorrede schon bemerkt worden) übel daran seyn würde, wenn er nicht gehen und verdauen könnte, ohne Anatomie und Physiologie studirt zu haben. Wie auch das Studium dieser Wissenschaften für das diätetische Verhalten nicht ohne Nutzen seyn mag, so wird auch dem Studium der Vernunftformen ohne Zweifel ein noch wichtigerer Einfluß auf die Richtigkeit des Denkens zuzuschreiben seyn; aber ohne in diese Seite, welche die Bildung des subjectiven Denkens, daher eigentlich die Pädagogik angeht, hier einzugehen, so wird zugegeben werden müssen, daß das Studium, welches die

Operations-Weisen und Gesetze der Vernunft zum Gegenstand habe, an und für sich vom größten Interesse seyn müsse, — von einem wenigstens nicht geringerem, als die Kenntniß der Gesetze der Natur und der besonderen Gestaltungen derselben. Wenn es nicht gering geachtet wird, etliche und sechzig Arten von Papageyen, hundert und sieben und dreißig Arten der Veronica u. s. f. aufgefunden zu haben, so wird es noch viel weniger für gering geachtet werden dürfen, die Vernunftformen auszufinden; ist nicht eine Figur des Schlusses ein unendlich Höheres, als eine Papagey- oder eine Veronica-Art?

So sehr es daher für nichts mehr als Rohheit anzusehen ist, die Kenntnisse der Vernunftformen überhaupt zu verachten, so sehr ist zuzugeben, daß die gewöhnliche Darstellung des Schlusses und seiner besonderen Gestaltungen nicht eine vernünftige Erkenntniß, nicht eine Darstellung derselben als Vernunftformen ist, und die syllogistische Weisheit sich durch ihren Unwerth die Geringschätzung zugezogen hat, die sie erfuhr. Ihr Mangel besteht darin, daß sie schlechterdings bei der Verstandesform des Schlusses stehen bleibt, nach welcher die Begriffsbestimmungen als abstracte formelle Bestimmungen genommen werden. Es ist um so inconsequenter, sie als abstracte Qualitäten fest zu halten, da im Schlusse die Beziehungen derselben das Wesentliche ausmachen, und die Inhärenz und Subsumtion es schon enthält, daß das Einzelne, weil ihm das Allgemeine inhärirt, selbst Allgemeines, und das Allgemeine, weil es das Einzelne subsumirt, selbst Einzelnes ist, und näher der Schluß eben diese Einheit als Mitte ausdrücklich setzt, und seine Bestimmung gerade die Vermittelung ist, d. i. daß die Begriffsbestimmungen nicht mehr wie im Urtheile ihre Aeußerlichkeit gegen einander, sondern vielmehr ihre Einheit zur Grundlage haben. — Es ist somit durch den Begriff des Schlusses die Unvollkommenheit des formalen Schlusses ausgesprochen, in welchem die Mitte, nicht als Einheit der Extreme, sondern als eine formale, von ihnen qualitativ verschiedene,

abstracte Bestimmung festgehalten werden soll. — Die Betrachtung wird noch dadurch gehaltleerer, daß auch solche Beziehungen oder Urtheile, worin selbst die formellen Bestimmungen gleichgültig werden, wie im negativen und particularen Urtheile, und die sich daher den Sätzen nähern, noch als vollkommene Verhältnisse angenommen werden. — Indem nun überhaupt die qualitative Form E—B—A als das Letzte und Absolute gilt, so fällt die dialektische Betrachtung des Schlusses ganz hinweg, die übrigen Schlüsse werden somit nicht als *nothwendige Veränderungen* jener Form, sondern als *Arten* betrachtet. — Es ist hierbei gleichgültig, ob der erste formale Schluß selbst nur als eine Art *neben* den übrigen, oder aber als *Gattung* und Art zugleich betrachtet wird; letzteres geschieht, indem die übrigen Schlüsse auf den ersten zurückgebracht werden. Geschieht diese Reduction nicht ausdrücklich, so liegt immer dasselbe formelle Verhältniß der äußerlichen Subsumtion zu Grunde, welche die erste Figur ausdrückt

Dieser formelle Schluß ist der Widerspruch, daß die Mitte die bestimmte Einheit der Extreme seyn soll, aber nicht als diese Einheit, sondern als eine von denen, deren Einheit sie seyn soll, qualitativ verschiedene Bestimmung ist. Weil der Schluß dieser Widerspruch ist, ist er an ihm selbst dialektisch. Seine dialektische Bewegung stellt ihn in den vollständigen Begriffs-Momenten dar, daß nicht nur jenes Verhältniß der Subsumtion, oder die Besonderheit, sondern *ebenso wesentlich* die negative Einheit und die Allgemeinheit Momente des Zusammenschließens sind. Insofern jedes derselben für sich ebenso nur ein einseitiges Moment der Besonderheit ist, sind sie gleichfalls unvollkommene Mitten, aber zugleich machen sie die entwickelten Bestimmungen derselben aus; der ganze Verlauf durch die drei Figuren stellt die Mitte in jeder dieser Bestimmungen nach einander dar, und das wahre Resultat, das daraus hervorgeht, ist, daß die Mitte nicht eine einzelne, sondern die Totalität derselben ist.

Der Mangel des formalen Schlusses liegt daher nicht in

der *Form des Schlusses*, — sie ist vielmehr die Form der Vernünftigkeit, — sondern daß sie nur als *abstracte*, daher begrifflose Form ist. Es ist gezeigt worden, daß die abstracte Bestimmung um ihrer abstracten Beziehung auf sich willen ebenso sehr als Inhalt betrachtet werden kann; insofern leistet der formale Schluß weiter nichts, als daß eine Beziehung eines Subjects auf ein Prädicat *nur aus diesem Medius* Terminus folge oder nicht folge. Es hilft nichts, einen Satz durch einen solchen Schluß erwiesen zu haben; um der abstracten Bestimmtheit des Medius Terminus willen, der eine begrifflose Qualität ist, kann es ebenso gut andere Medii Termini geben, aus denen das Gegentheil folgt, ja aus demselben Medius Terminus können auch wieder entgegengesetzte Prädicate durch weitere Schlüsse abgeleitet werden. — Außerdem, daß der formale Schluß nicht viel leistet, ist er auch etwas sehr Einfaches; die vielen Regeln, welche erfunden worden, sind schon darum lästig, weil sie mit der einfachen Natur der Sache so sehr contrastiren, dann aber auch, weil sie sich auf die Fälle beziehen, wo der formale Gehalt des Schlusses durch die äußerliche Formbestimmung, besonders der Particularität, vornehmlich insofern sie zu diesem Behuf in comprehensivem Sinne genommen werden muß, vollends vermindert, und auch der Form nach nur ganz gehaltlose Resultate herausgebracht werden. — Die gerechteste und wichtigste Seite der Ungunst, in welche die Syllogistik verfallen, ist aber, daß sie eine so weitläuftige *begrifflose* Beschäftigung mit einem Gegenstande sind, dessen einziger Inhalt der *Begriff* selbst ist. — Die vielen syllogistischen Regeln erinnern an das Verfahren der Rechenmeister, welche gleichfalls eine Menge Regeln über die arithmetischen Operationen geben, welche alle voraus setzen, daß man den *Begriff* der Operation nicht habe. — Aber die Zahlen sind ein begriffloser Stoff, die Rechen-Operation ist ein äußerliches Zusammenfassen oder Trennen, ein mechanisches Verfahren, wie denn Rechenmaschinen erfunden worden sind, welche diese Operationen vollbringen; das

Härteste und Grellste dagegen ist, wenn die Formbestimmungen des Schlusses, welche Begriffe sind, als ein begriffloser Stoff behandelt worden.

Das Aeußerste von diesem begrifflosen Nehmen der Begriffsbestimmungen des Schlusses ist wohl, daß Leibnitz (Opp. Tom. II. P. I.) den Schluß dem combinatorischen Calcul unterworfen, und durch denselben berechnet hat, wie viele Stellungen des Schlusses möglich sind; — mit Rücksicht nämlich auf die Unterschiede von positiven und negativen, dann von allgemeinen, particularen, unbestimmten und singularen Urtheilen; es finden sich solcher Verbindungen **2048** möglich, wovon nach Ausschließung der unbrauchbaren **24** brauchbare Figuren übrig bleiben. — Leibnitz macht sehr viel von der Nützlichkeit der combinatorischen Analysis, um nicht nur die Formen des Schlusses, sondern auch die Verbindungen von anderen Begriffen zu finden. Die Operation, wodurch dies gefunden wird, ist dieselbe, wodurch berechnet wird, wie viele Verbindungen von Buchstaben ein Alphabet zuläßt, wie vielerlei Würfe in einem Würfelspiel, Spiele mit einer L'hombre-Charte möglich sind u. s. f. Man findet hier also die Bestimmungen des Schlusses in Eine Klasse mit den Puncten des Würfels und der L'hombre-Charte gesetzt, das Vernünftige als ein todtes und begriffloses genommen, und das Eigenthümliche des Begriffs und seiner Bestimmungen, als geistige Wesen *sich zu beziehen*, und durch dieß Beziehen ihre *unmittelbare* Bestimmung *aufzuheben*, auf der Seite gelassen. — Diese leibnitzische Anwendung des combinatorischen Calculs auf den Schluß und auf die Verbindung anderer Begriffe unterschied sich von der verrufenen *lullianischen Kunst* durch nichts, als daß sie von Seiten der *Anzahl* methodischer war, übrigens an Sinnlosigkeit ihr gleich kam. — Es hing hiermit ein Lieblingsgedanke Leibnitzens zusammen, den er in der Jugend gefaßt, und der Unreifheit und Seichtigkeit desselben unerachtet auch späterhin nicht aufgab, von einer *allgemeinen Charakteristik* der Begriffe, — eine Schriftsprache, worin jeder Begriff dargestellt werde, wie er eine Beziehung aus andern ist, oder sich auf andere beziehe — als ob in der vernünftigen Verbindung, welche wesentlich dialektisch ist, ein Inhalt noch dieselben Bestimmungen behielte, die er hat, wenn er für sich fixirt ist.

Der *ploucquetsche Calcul* hat ohne Zweifel die consequenteste Verfahrungsweise ergriffen, wodurch das Verhälniß des Schlusses fähig wird, dem Calcul unterworfen zu werden. Er beruht darauf, daß von dem Verhältnißunterschiede, dem Unterschiede der Einzelnheit, Besonderheit und Allgemeinheit im Urtheile abstrahirt, und die *abstracte Identität* des Subjects und Prädicats festgehalten wird, wodurch sie in *mathematischer Gleichheit* sind; — einer Beziehung, welche das Schließen zu einer völlig gehaltleeren und tautologischen Formirung von Sätzen macht. — Im Satze: *Die Rose ist roth*, soll das Prädicat nicht das allgemeine Roth, sondern nur das bestimmte *Roth der Rose* bedeuten; im Satze: Alle Christen sind Menschen, soll das Prädicat nur diejenigen Menschen bedeuten, welche Christen sind; aus diesem und dem Satze: Die Juden sind keine Christen, folgt dann der Schlußsatz, der diesen syllogistischen Calcul bei *Mendelssohn* nicht gut empfohlen hat: *Also sind die Juden keine Menschen* (nämlich diejenigen Menschen nicht, welche die Christen sind). — *Ploucquet* giebt als eine Folge seiner Erfindung an, *posse etiam rudes mechanice totam logicam doceri*, uti pueri arithmeticam docentur, ita quidem, ut nulla formidine in ratiociniis suis errandi torqueri, vel fallaciis circumveniri possint, si in calculo non errant. — Diese Empfehlung, daß Ungebildeten durch den Calcul *mechanisch* die ganze Logik beigebracht werden könne, ist wohl das Schlimmste, was von einer Erfindung über die Darstellung der logischen Wissenschaft gesagt werden kann.

B.

Der Schluß der Reflexion.

Der Verlauf des qualitativen Schlusses hat das Abstracte der Bestimmungen desselben aufgehoben; der Terminus hat sich dadurch als eine solche Bestimmtheit gesetzt, in welcher auch die andere scheint. Außer den abstracten Terminis ist im Schlusse auch die Beziehung derselben vorhanden, und im Schlußsatz ist sie als eine vermittelte und nothwendige gesetzt; daher ist jede Bestimmtheit in Wahrheit nicht als eine einzelne für sich, sondern als Beziehung der andern, als concrete Bestimmtheit, gesetzt.

Die Mitte war die abstracte Besonderheit, für sich eine einfache Bestimmtheit, und Mitte nur äußerlich und relativ gegen die selbstständigen Extreme. Nunmehr ist sie gesetzt als die Totalität der Bestimmungen; so ist sie die gesetzte Einheit der Extreme; zunächst aber die Einheit der Reflexion, welche sie in sich befaßt; — ein Befassen, welches als erstes Aufheben der Unmittelbarkeit und erstes Beziehen der Bestimmungen noch nicht die absolute Identität des Begriffes ist.

Die Extreme sind die Bestimmungen des Urtheils der Reflexion; eigentliche Einzelnheit und Allgemeinheit als Verhältnißbestimmung, oder eine Mannigfaltiges in sich zusammenfassende Reflexion. Aber das einzelne Subject enthält auch, wie beim Urtheile der Reflexion gezeigt worden, außer der bloßen Einzelnheit, die der Form angehört, die Bestimmtheit, als schlechthin in sich reflectirte Allgemeinheit, als vorausgesetzte, d. h. hier noch unmittelbar angenommene, Gattung.

Aus dieser Bestimmtheit der Extreme, welche dem Verlauf der Urtheilsbestimmung angehört, ergiebt sich der nähere Inhalt der Mitte, auf die es wesentlich beim Schlusse ankommt, da sie ihn vom Urtheile unterscheidet. Sie enthält 1) die Einzelnheit, 2) aber zur Allgemeinheit erweitert, als Alle, 3) die zum Grunde liegende, Einzelnheit und abstracte Allgemeinheit schlechthin in sich vereinigende Allgemeinheit, die Gattung. — Der Schluß der Reflexion hat auf diese Weise erst die eigentliche Bestimmtheit der Form, indem die Mitte als die Totalität der Bestimmungen gesetzt ist; der unmittelbare Schluß ist gegen ihn deswegen der unbestimmte, als die Mitte erst noch die abstracte Besonderheit ist, in welcher die Momente ihres Begriffs noch nicht gesetzt sind. — Dieser erste Schluß der Reflexion kann der Schluß der Allheit genannt werden.

a. Der Schluß der Allheit.

1. Der Schluß der Allheit ist der Verstandesschluß in seiner Vollkommenheit, mehr aber noch nicht. Daß die Mitte in ihm nicht abstracte Besonderheit, sondern in ihre Momente entwickelt und daher als concrete ist, ist zwar ein wesentliches Erforderniß für den Begriff, allein die Form der Allheit faßt das Einzelne zunächst nur äußerlich in die Allgemeinheit zusammen, und umgekehrt erhält sie das Einzelne noch als ein unmittelbar für sich bestehendes in der Allgemeinheit. Die Negation der Unmittelbarkeit der Bestimmungen, die das Resultat des Schlusses des Daseyns war, ist nur die erste Negation, noch nicht die Negation der Negation, oder absolute Reflexion in sich. Jener die einzelnen Bestimmungen in sich befassenden Allgemeinheit der Reflexion liegen sie daher noch zu Grunde, — oder die Allheit ist noch nicht die Allgemeinheit des Begriffs, sondern die äußere der Reflexion.

Der Schluß des Daseyns war darum zufällig, weil der Medius Terminus desselben als eine einzelne Bestimmtheit des concreten Subjects eine unbestimmbare Menge anderer solcher Mediorum Terminorum zuläßt, und damit das Subject mit unbestimmbar anderen, und mit entgegengesetzten Prädicaten zusammen geschlossen seyn konnte. Indem die Mitte aber nunmehr die Einzelnheit enthält, und hierdurch selbst concret ist, so kann durch sie mit dem Subject nur ein Prädicat verbunden werden,

das ihm als concretem zukommt. — Wenn z. B. aus dem Medius Terminus: Grün, geschlossen werden sollte, daß ein Gemälde angenehm sey, weil das Grün dem Auge angenehm ist, oder ein Gedicht, ein Gebäude u. s. f. schön sey, weil es Regelmäßigkeit besitze, so könnte das Gemälde u. s. f. dessen ungeachtet häßlich seyn, um anderer Bestimmungen willen, aus denen auf dieß letztere Prädicat geschlossen werden könnte. Indem hingegen der Medius Terminus die Bestimmung der Allheit hat, so enthält er das Grüne, die Regelmäßigkeit als ein Concretes, das eben darum nicht die Abstraction eines bloß Grünen, Regelmäßigen u. s. f. ist; mit diesem Concreten können nun nur Prädicate verbunden seyn, die der Totalität des Concreten gemäß sind. — In dem Urtheil: Das Grüne oder Regelmäßige ist angenehm, ist das Subject nur die Abstraction von Grün, Regelmäßigkeit; in dem Satze: Alles Grüne oder Regelmäßige ist angenehm, ist das Subject dagegen: alle wirklichen concreten Gegenstände, die grün oder regelmäßig sind, die also als concrete mit allen ihren Eigenschaften, die sie außer dem Grünen oder der Regelmäßigkeit noch haben, genommen werden.

2. Diese Reflexions-Vollkommenheit des Schlusses macht ihn aber eben hiermit zu einem bloßen Blendwerk. Der Medius Terminus hat die Bestimmtheit: Alle; diesen kommt im Obersatze das Prädicat unmittelbar zu, das mit dem Subjecte zusammen geschlossen wird. Aber Alle sind alle Einzelne; darin hat also das einzelne Subject jenes Prädicat schon unmittelbar, und erhält es nicht erst durch den Schluß. — Oder das Subject erhält durch den Schlußsatz ein Prädicat als eine Folge; der Obersatz aber enthält in sich schon diesen Schlußsatz; der Obersatz ist also nicht für sich richtig, oder ist nicht ein unmittelbares, vorausgesetztes Urtheil, sondern setzt selbst schon den Schlußsatz voraus, dessen Grund er seyn sollte. — In dem beliebten vollkommenen Schlusse:

Alle Menschen sind sterblich,
Nun ist Cajus ein Mensch,
Ergo ist Cajus sterblich,

ist der Obersatz nur darum und insofern richtig, als der Schlußsatz richtig ist; wäre Cajus zufälligerweise nicht sterblich, so wäre der Obersatz nicht richtig. Der Satz, welcher Schlußsatz seyn sollte, muß schon unmittelbar für sich richtig seyn, weil der Obersatz sonst nicht Alle Einzelne befassen könnte; ehe der Obersatz als richtig gelten kann, ist vorher die Frage, ob nicht jener Schlußsatz selbst eine Instanz gegen ihn sey.

3. Beim Schlusse des Daseyns ergab sich aus dem Begriffe des Schlusses, daß die Prämissen als unmittelbare dem Schlußsatze, nämlich der durch den Begriff des Schlusses geforderten Vermittelung, widersprachen, daß der erste Schluß daher andere, und umgekehrt diese anderen ihn voraussetzten. Im Schlusse der Reflexion ist dieß an ihm selbst gesetzt, daß der Obersatz seinen Schlußsatz voraussetzt, indem jener die Verbindung des Einzelnen mit einem Prädicate enthält, welche eben erst Schlußsatz seyn soll.

Was also in der That vorhanden ist, kann zunächst so ausgedrückt werden: daß der Reflexions-Schluß nur ein äußerlicher leerer Schein des Schließens ist, — daß somit das Wesen dieses Schließens auf subjectiver Einzelnheit beruht, diese hiermit die Mitte ausmacht, und als solche zu setzen ist; — die Einzelnheit, welche als solche ist, und nur äußerlich die Allgemeinheit an ihr hat. — Oder nach dem nähern Inhalt des Reflexions-Schlusses zeigte sich, daß das Einzelne in unmittelbarer, nicht einer erschlossenen Beziehung auf sein Prädicat steht, und daß der Obersatz, die Verbindung eines Besondern mit einem Allgemeinen, oder näher eines formell Allgemeinen mit einem an sich Allgemeinen, durch die Beziehung der Einzelnheit, die in jenem vorhanden ist, — der Einzelnheit als Allheit, — vermittelt ist. Dieß aber ist der Schluß der Induction.

b. Schluß der Induction.

1. Der Schluß der Allheit steht unter dem Schema der ersten Figur: E—B—A; der Schluß der Induction unter dem der zweiten A—E—B, da er wieder die Einzelnheit zur Mitte hat, nicht die abstracte Einzelnheit, sondern als vollständig, nämlich gesetzt mit der ihr entgegengesetzten Bestimmung, der Allgemeinheit. — Das eine Extrem ist irgend ein Prädicat, das allen diesen Einzelnen gemeinschaftlich ist; die Beziehung desselben auf sie macht die unmittelbaren Prämissen aus, dergleichen eine im vorhergehenden Schluße Schlußsatz seyn sollte. — Das andere Extrem kann die unmittelbare Gattung seyn, wie sie in der Mitte des vorigen Schlusses, oder im Subjecte des universellen Urtheils vorhanden ist, und welche in den sämmtlichen Einzelnen oder auch Arten der Mitte erschöpft ist. Der Schluß hat hiernach die Gestalt:

$$A — \begin{matrix} e \\ e \\ e \\ \text{ins} \\ \text{Unendliche.} \end{matrix} — B.$$

2. Die zweite Figur des formalen Schlusses A—E—B entsprach dem Schema darum nicht, weil in der einen Prämisse E, das die Mitte ausmacht, nicht subsumirend oder Prädicat war. In der Induction ist dieser Mangel gehoben; die Mitte ist hier: Alle Einzelne; der Satz: A—E, welcher das objective Allgemeine oder Gattung als zum Extrem ausgeschieden, als Subject enthält, hat ein Prädicat, das mit ihm wenigstens von gleichem Umfange, hiermit für die äußere Reflexion identisch ist. Der Löwe, Elephant u. s. f. machen die Gattung des vierfüßigen Thiers aus; der Unterschied, daß derselbe Inhalt das eine Mal in der Einzelnheit, das andere Mal in der Allgemeinheit gesetzt ist, ist hiermit bloße gleichgültige Formbestimmung, — eine Gleichgültigkeit, welche das im Reflexions-Schlusse gesetzte Resultat des formalen Schlusses, und hierdurch die Gleichheit des Umfangs gesetzt ist.

Die Induction ist daher nicht der Schluß der bloßen Wahrnehmung oder des zufälligen Daseyns, wie die ihm entsprechende zweite Figur, sondern Schluß der Erfahrung; — des subjectiven Zusammenfassens der Einzelnen in die Gattung, und des Zusammenschließens der Gattung mit einer allgemeinen Bestimmtheit, weil sie in allen Einzelnen angetroffen wird. Er hat auch die objective Bedeutung, daß die unmittelbare Gattung sich durch die Totalität der Einzelnheit zu einer allgemeinen Eigenschaft bestimmt, in einem allgemeinen Verhältnisse oder Merkmal ihr Daseyn hat. — Allein die objective Bedeutung dieses, wie der anderen Schlüsse ist nur erst ihr innerer Begriff, und hier noch nicht gesetzt.

3. Die Induction ist vielmehr noch wesentlich ein subjectiver Schluß. Die Mitte sind die Einzelnen in ihrer Unmittelbarkeit, das Zusammenfassen derselben in die Gattung durch die Allheit ist eine äußerliche Reflexion. Um der bestehenden Unmittelbarkeit der Einzelnen, und um der daraus fließenden Aeußerlichkeit willen ist die Allgemeinheit nur Vollständigkeit, oder bleibt vielmehr eine Aufgabe. — Es kommt an ihr daher wieder der Progreß in die schlechte Unendlichkeit zum Vorschein; die Einzelnheit soll als identisch mit der Allgemeinheit gesetzt werden, aber indem die Einzelnen ebenso sehr als unmittelbare gesetzt sind, so bleibt jene Einheit nur ein perennirendes Sollen; sie ist eine Einheit der Gleichheit; die identisch seyn sollen, sollen es zugleich nicht seyn. Die a, b, c, d, e nur ins Unendliche fort machen die Gattung aus, und geben die vollendete Erfahrung. Der Schlußsatz der Induction bleibt insofern problematisch.

Indem sie aber dies ausdrückt, daß die Wahrnehmung, um zur Erfahrung zu werden, ins Unendliche fortgesetzt werden

soll, setzt sie voraus, daß die Gattung mit ihrer Bestimmtheit an und für sich zusammengeschlossen sey. Sie setzt damit eigentlich ihren Schlußsatz vielmehr als ein Unmittelbares voraus, wie der Schluß der Allheit für eine seiner Prämissen den Schlußsatz voraussetzt. — Eine Erfahrung, die auf Induction beruht, wird als gültig angenommen, obgleich die Wahrnehmung zugestandenermaßen nicht vollendet ist; es kann aber nur angenommen werden, daß sich keine Instanz gegen jene Erfahrung ergeben könne, insofern diese an und für sich wahr sey. Der Schluß durch Induction gründet sich daher wohl auf eine Unmittelbarkeit, aber nicht auf die, auf die er sich gründen sollte, auf die seyende Unmittelbarkeit der Einzelnheit, sondern auf die an und für sich seyende, auf die allgemeine. — Die Grundbestimmung der Induction ist, ein Schluß zu seyn; wenn die Einzelnheit als wesentliche, die Allgemeinheit aber nur als äußerliche Bestimmung der Mitte genommen wird, so fiele die Mitte in zwei unverbundene Theile aus einander, und es wäre kein Schluß vorhanden; diese Aeußerlichkeit gehört vielmehr den Extremen an. Die Einzelnheit kann nur Mitte seyn, als unmittelbar identisch mit der Allgemeinheit; eine solche Allgemeinheit ist eigentlich die objective, die Gattung. — Dieß kann auch so betrachtet werden: Die Allgemeinheit ist an der Bestimmung der Einzelnheit, welche der Mitte der Induction zu Grunde liegt, äußerlich, aber wesentlich; ein solches Aeußerliche ist so sehr unmittelbar sein Gegentheil, das Innerliche. — Die Wahrheit des Schlusses der Induction ist daher ein solcher Schluß, der eine Einzelnheit zur Mitte hat, die unmittelbar an sich selbst Allgemeinheit ist; — der Schluß der Analogie.

c. Der Schluß der Analogie.

1. Dieser Schluß hat die dritte Figur des unmittelbaren Schlusses: E—A—B zu seinem abstracten Schema. Aber seine

Mitte ist nicht mehr irgend eine einzelne Qualität, sondern eine Allgemeinheit, welche die Reflexion-in-sich eines Concreten, somit die Natur desselben ist; — und umgekehrt, weil sie so die Allgemeinheit als eines Concreten ist, ist sie zugleich an sich selbst dieß Concrete. — Es ist hier also ein Einzelnes die Mitte, aber nach seiner allgemeinen Natur; ferner ist ein anderes Einzelnes Extrem, welches mit jenem dieselbe allgemeine Natur hat. Z. B.:

Die Erde hat Bewohner,
Der Mond ist eine Erde,
Also hat der Mond Bewohner.

2. Die Analogie ist um so oberflächlicher, je mehr das Allgemeine, in welchem die beiden Einzelnen eins sind, und nach welchem das eine, Prädicat des andern wird, eine bloße Qualität, oder wie die Qualität subjectiv genommen wird, ein oder anderes Merkmal ist, wenn die Identität beider hierin als eine bloße Aehnlichkeit genommen wird. Dergleichen Oberflächlichkeit aber, zu der eine Verstandes- oder Vernunftform dadurch gebracht wird, daß man sie in die Sphäre der bloßen Vorstellung herabsetzt, sollte in der Logik gar nicht angeführt werden. — Auch ist es unpassend, den Obersatz dieses Schlusses so darzustellen, daß er lauten solle: Was einem Objecte in einigen Merkmalen ähnlich ist, das ist ihm auch in andern ähnlich. Auf solche Weise wird die Form des Schlusses in Gestalt eines Inhalts ausgedrückt, und der empirische, eigentlich so zu nennende, Inhalt zusammen in den Untersatz verlegt. So könnte auch die ganze Form z. B. des ersten Schlusses als sein Obersatz ausgedrückt werden: Was unter ein Anderes subsumirt ist, welchem ein Drittes inhärirt, dem inhärirt auch dieß Dritte; Nun aber und so fort. Aber beim Schlusse selbst kommt es nicht auf den empirischen Inhalt an, und seine eigene Form zum Inhalt eines Obersatzes zu machen, ist so gleichgültig, als ob jeder andere empirische Inhalt dafür

genommen würde. Insofern es aber beim Schluß der Analogie auf jenen Inhalt, der nichts als die eigenthümliche Form des Schlusses enthält, nicht ankommen sollte, so käme es auch bei dem ersten Schluß ebenso sehr nicht darauf an, d. h. nicht auf das, was den Schluß zum Schlusse macht. — Worauf es ankommt, ist immer die Form des Schlusses, er mag nun diese selbst, oder etwas Anderes zu seinem empirischen Inhalte haben. So ist der Schluß der Analogie eine eigenthümliche Form, und es ist ein ganz leerer Grund, ihn nicht für eine solche ansehen zu wollen, weil seine Form zum Inhalt oder Materie eines Obersatzes gemacht werden könne, die Materie aber das Logische nicht angehe. — Was beim Schlusse der Analogie, etwa auch beim Schlusse der Induction zu diesem Gedanken verleiten kann, ist, daß in ihnen die Mitte und auch die Extreme weiter bestimmt sind, als in dem bloß formalen Schlusse, und daher die Formbestimmung, weil sie nicht mehr einfach und abstract ist, auch als Inhaltsbestimmung erscheinen muß. Aber dieß, daß die Form sich so zum Inhalte bestimmt, ist erstlich ein nothwendiges Fortgehen des Formalen, und betrifft daher die Natur des Schlusses wesentlich; daher kann aber zweitens eine solche Inhaltsbestimmung nicht als eine solche wie ein anderer empirischer Inhalt angesehen und davon abstrahirt werden.

Wenn die Form des Schlusses der Analogie in jenem Ausdruck seines Obersatzes betrachtet wird, daß wenn zwei Gegenstände in einer oder auch einigen Eigenschaften übereinkommen, so kommt dem einen auch eine weitere Eigenschaft zu, die der andere hat, so kann es scheinen, daß dieser Schluß vier Bestimmungen, die quaternionem terminorum, enthalte; — ein Umstand, der die Schwierigkeit mit sich führte, die Analogie in die Form eines formalen Schlusses zu bringen. — Es sind zwei Einzelne, drittens eine unmittelbar als gemeinschaftlich angenommene Eigenschaft, und viertens die andere Eigenschaft, die das eine Einzelne unmittelbar hat, die

das andere aber erst durch den Schluß erhält. — Dieß rührt daher, daß, wie sich ergeben hat, in dem analogischen Schlusse die Mitte als Einzelnheit, aber unmittelbar auch als deren wahre Allgemeinheit gesetzt ist. — In der Induction ist außer den beiden Extremen die Mitte eine unbestimmbare Menge von Einzelnen; in diesem Schlusse sollte daher eine unendliche Menge von Terminis gezählt werden. — Im Schlusse der Allheit ist die Allgemeinheit an der Mitte nur erst als die äußerliche Formbestimmung der Allheit; im Schlusse der Analogie dagegen als wesentliche Allgemeinheit. Im obigen Beispiel ist der Medius Terminus: die Erde, als ein Concretes genommen, das nach seiner Wahrheit ebenso sehr eine allgemeine Natur oder Gattung, als ein Einzelnes ist.

Nach dieser Seite machte die Quaternio terminorum die Analogie nicht zu einem unvollkommenen Schluß. Aber er wird es durch sie nach einer andern Seite; denn wenn zwar das eine Subject dieselbe allgemeine Natur hat, als das andere, so ist es unbestimmt, ob dem einen Subject die Bestimmtheit, die auch für das andere erschlossen wird, vermöge seiner Natur, oder vermöge seiner Besonderheit zukommt, ob z. B. die Erde als Weltkörper überhaupt, oder nur als dieser besondere Weltkörper Bewohner hat. — Die Analogie ist insofern noch ein Schluß der Reflexion, als Einzelnheit und Allgemeinheit in dessen Mitte unmittelbar vereinigt sind. Um dieser Unmittelbarkeit willen ist noch die Aeußerlichkeit der Reflexions-Einheit vorhanden; das Einzelne ist nur an sich die Gattung, es ist nicht in dieser Negativität gesetzt, wodurch seine Bestimmtheit als die eigene Bestimmtheit der Gattung wäre. Darum ist das Prädicat, das dem Einzelnen der Mitte zukommt, nicht auch schon Prädicat des andern Einzelnen, obgleich diese beide einerlei Gattung angehören.

3. E—B (der Mond hat Bewohner) ist der Schlußsatz; aber die eine Prämisse (die Erde hat Bewohner) ist ein eben sol-

ches E—B; insofern E—B ein Schlußsatz seyn soll, so liegt darin die Forderung, daß auch jene Prämisse ein solcher sey. Dieser Schluß ist somit in sich selbst die Forderung seiner gegen die Unmittelbarkeit, die er enthält; oder er setzt seinen Schlußsatz voraus. Ein Schluß des Daseyns hat seine Voraussetzung an den andern Schlüssen des Daseyns; bei den so eben betrachteten ist sie in sie hinein gerückt, weil sie Schlüsse der Reflexion sind. Indem also der Schluß der Analogie die Forderung seiner Vermittelung gegen die Unmittelbarkeit ist, mit welcher seine Vermittelung behaftet ist, so ist es das Moment der Einzelnheit, dessen Aufhebung er fordert. So bleibt für die Mitte das objective Allgemeine, die Gattung gereinigt von der Unmittelbarkeit. — Die Gattung war im Schlusse der Analogie Moment der Mitte nur als unmittelbare Voraussetzung; indem der Schluß selbst die Aufhebung der vorausgesetzten Unmittelbarkeit fordert, so ist die Negation der Einzelnheit, und hiermit das Allgemeine nicht mehr unmittelbar, sondern gesetzt. — Der Schluß der Reflexion enthielt erst die erste Negation der Unmittelbarkeit; es ist nunmehr die zweite eingetreten, und damit die äußerliche Reflexions-Allgemeinheit zur an und für sich seyenden bestimmt. — Von der positiven Seite betrachtet, so zeigt sich der Schlußsatz identisch mit der Prämisse, die Vermittelung mit ihrer Voraussetzung zusammengegangen, hiermit eine Identität der Reflexions-Allgemeinheit, wodurch sie höhere Allgemeinheit geworden.

Uebersehen wir den Gang der Schlüsse der Reflexion, so ist die Vermittelung überhaupt die gesetzte, oder concrete Einheit der Formbestimmungen der Extreme; die Reflexion besteht in diesem Setzen der einen Bestimmung in der andern; das Vermittelnde ist so die Allheit. Als der wesentliche Grund derselben aber zeigt sich die Einzelnheit, und die Allgemeinheit nur als äußerliche Bestimmung an ihr, als Vollständigkeit. Die Allgemeinheit ist aber dem Einzelnen wesentlich, daß es zusammenschließende Mitte sey; es ist daher als an sich seyendes

Allgemeines zu nehmen. Es ist aber mit ihr nicht auf diese bloß positive Weise vereinigt, sondern in ihr aufgehoben, und negatives Moment; so ist das Allgemeine, das an und für sich Seyende, gesetzte Gattung, und das Einzelne als Unmittelbares ist vielmehr die Aeußerlichkeit derselben, oder es ist Extrem. — Der Schluß der Reflexion steht überhaupt genommen unter dem Schema B—E—A, das Einzelne ist darin noch als solches wesentliche Bestimmung der Mitte; indem sich seine Unmittelbarkeit aber aufgehoben hat, und die Mitte als an und für sich seyende Allgemeinheit bestimmt hat, so ist der Schluß unter das formelle Schema: E—A—B getreten, und der Schluß der Reflexion in den Schluß der Nothwendigkeit übergegangen.

C.

Der Schluß der Nothwendigkeit.

Das Vermittelnde hat sich nunmehr bestimmt 1) als einfache bestimmte Allgemeinheit, wie die Besonderheit in dem Schlusse des Daseyns ist: aber 2) als objective Allgemeinheit, daß heißt, welche die ganze Bestimmtheit der unterschiedenen Extreme enthält, wie die Allheit des Schlusses der Reflexion; eine erfüllte, aber einfache Allgemeinheit; die allgemeine Natur der Sache, die Gattung.

Dieser Schluß ist inhaltsvoll, weil die abstracte Mitte des Schlusses des Daseyns sich zum bestimmten Unterschiede gesetzt, wie sie als Mitte des Reflexions-Schlusses ist, aber dieser Unterschied wieder in die einfache Identität sich reflectirt hat. — Dieser Schluß ist daher Schluß der Nothwendigkeit, da seine Mitte kein sonstiger unmittelbarer Inhalt, sondern die Reflexion der Bestimmtheit der Extreme in sich ist. Diese haben an der Mitte ihre innere Identität, deren Inhaltsbestimmungen die Formbestimmungen der Extreme sind. — Damit ist das, wodurch sich die Termini unterscheiden, als äußerliche und unwesentliche Form, und sie sind als Momente eines nothwendigen Daseyns.

Zunächst ist dieser Schluß der unmittelbare, und insofern so formale, daß der Zusammenhang der Terminorum die wesentliche Natur ist als Inhalt, und dieser an den unterschiedenen Terminis nur in verschiedener Form, und die Extreme für sich nur als ein unwesentliches Bestehen sind. — Die Realisirung dieses Schlusses hat ihn so zu bestimmen, daß die Extreme gleichfalls als diese Totalität, welche zunächst die Mitte ist, gesetzt werden, und die Nothwendigkeit der Beziehung, welche zunächst nur der substantielle Inhalt ist, eine Beziehung der gesetzten Form sey.

a. Der kategorische Schluß.

1. Der kategorische Schluß hat das kategorische Urtheil zu einer oder zu seinen beiden Prämissen. — Es wird hier mit diesem Schlusse, wie mit dem Urtheil, die bestimmtere Bedeutung verbunden, daß die Mitte desselben die objective Allgemeinheit ist. Oberflächlicher Weise wird auch der kategorische Schluß für nicht mehr genommen, als für einen bloßen Schluß der Inhärenz.

Der kategorische Schluß ist nach seiner gehaltvollen Bedeutung der erste Schluß der Nothwendigkeit, worin ein Subject mit einem Prädicat durch seine Substanz zusammen geschlossen ist. Die Substanz aber in die Sphäre des Begriffs erhoben, ist das Allgemeine, gesetzt so an und für sich zu seyn, daß sie nicht, wie in ihrem eigenthümlichen Verhältnisse, die Accidentalität, sondern die Begriffsbestimmung zur Form, zur Weise ihres Seyns hat. Ihre Unterschiede sind daher die Extreme des Schlusses, und bestimmt die Allgemeinheit und Einzelnheit. Jene ist gegen die Gattung, wie die Mitte näher bestimmt ist, abstracte Allgemeinheit oder allgemeine Bestimmtheit; — die Accidentalität der Substanz in die einfache Bestimmtheit, die aber ihr wesentlicher Unterschied, die specifische Differenz ist, zusammengefaßt. — Die Einzelnheit aber ist das Wirkliche, an sich die

concrete Einheit der Gattung und der Bestimmtheit, hier aber als im unmittelbaren Schlusse zunächst unmittelbare Einzelnheit, die in die Form für sich seyenden Bestehens zusammengefaßte Accidentalität. — Die Beziehung dieses Extrems auf die Mitte macht ein kategorisches Urtheil aus; insofern aber auch das andere Extrem nach der angegebenen Bestimmung die specifische Differenz der Gattung, oder ihr bestimmtes Princip ausdrückt, so ist auch diese andere Prämisse kategorisch.

2. Dieser Schluß steht zunächst als erster, somit unmittelbarer Schluß der Nothwendigkeit unter dem Schema des ersten formalen Schlusses E—B—A. — Da aber die Mitte die wesentliche Natur des Einzelnen, nicht irgend eine der Bestimmtheiten oder Eigenschaften desselben ist, und ebenso das Extrem der Allgemeinheit nicht irgend ein abstractes Allgemeines, auch wieder nur eine einzelne Qualität, sondern die allgemeine Bestimmtheit, das Specifische des Unterschiedes der Gattung ist, so fällt die Zufälligkeit weg, daß das Subject nur durch irgend einen Medius Terminus mit irgend einer Qualität zusammen geschlossen wäre. — Indem somit auch die Beziehungen der Extreme auf die Mitte nicht diejenige äußerliche Unmittelbarkeit haben, wie im Schlusse des Daseyns; so tritt die Forderung des Beweises nicht in dem Sinne ein, der dort stattfand und zum unendlichen Progresse führte.

Dieser Schluß setzt ferner nicht, wie ein Schluß der Reflexion, für seine Prämissen seinen Schlußsatz voraus. Die Termini stehen nach dem substantiellen Inhalt in identischer, als an und für sich seyender Beziehung auf einander; es ist ein die drei Terminos durchlaufendes Wesen vorhanden, an welchem die Bestimmungen der Einzelnheit, Besonderheit und Allgemeinheit nur formelle Momente sind.

Der kategorische Schluß ist daher insofern nicht mehr subjectiv; in jener Identität fängt die Objectivität an; die Mitte ist die inhaltsvolle Identität ihrer Extreme, welche in derselben nach

ihrer Selbstständigkeit enthalten sind, denn ihre Selbstständigkeit ist jene substantielle Allgemeinheit, die Gattung. Das Subjective des Schlusses besteht in dem gleichgültigen Bestehen der Extreme gegen den Begriff, oder die Mitte.

3. Es ist aber noch in diesem Schlusse dieß subjectiv, daß jene Identität noch als die substantielle oder als Inhalt, noch nicht zugleich als Identität der Form ist. Daher ist die Identität des Begriffes noch inneres Band, somit als Beziehung noch Nothwendigkeit; die Allgemeinheit der Mitte ist gediegene, positive Identität, nicht ebenso sehr als Negativität ihrer Extreme.

Näher ist die Unmittelbarkeit dieses Schlusses, welche noch nicht als das, was sie an sich ist, gesetzt ist, so vorhanden. Das eigentlich Unmittelbare des Schlusses ist das Einzelne. Dieß ist unter seine Gattung als Mitte subsumirt; aber unter derselben stehen noch andere, unbestimmt viele Einzelne; es ist daher zufällig, daß nur dieses Einzelne darunter als subsumirt gesetzt ist. — Diese Zufälligkeit gehört aber ferner nicht bloß der äußern Reflexion an, die das im Schlusse gesetzte Einzelne, durch die Vergleichung mit andern, zufällig findet; vielmehr darin, daß es selbst auf die Mitte als seine objective Allgemeinheit bezogen ist, ist es als zufällig, als eine subjective Wirklichkeit gesetzt. Auf der andern Seite, indem das Subject ein unmittelbares Einzelnes ist, enthält es Bestimmungen, welche nicht in der Mitte, als der allgemeinen Natur enthalten sind; es hat somit auch eine dagegen gleichgültige, für sich bestimmte Existenz, die von eigenthümlichem Inhalt ist. Damit hat auch umgekehrt dieser andere Terminus eine gleichgültige Unmittelbarkeit und verschiedene Existenz von jenem. — Dasselbe Verhältniß findet auch zwischen der Mitte und dem andern Extreme statt; denn dieß hat gleichfalls die Bestimmung der Unmittelbarkeit, somit eines zufälligen Seyn gegen seine Mitte.

Was hiermit im kategorischen Schlusse gesetzt ist, sind einerseits Extreme in solchem Verhältniß zur Mitte, daß sie an sich objective Allgemeinheit oder selbstständige Natur haben und zugleich als Unmittelbare sind, also gegen einander gleichgültige Wirklichkeiten. Andererseits aber sind sie ebenso sehr als zufällige, oder ihre Unmittelbarkeit als aufgehoben in ihrer Identität bestimmt. Diese aber ist um jener Selbstständigkeit und Totalität der Wirklichkeit willen nur die formelle, innere; hierdurch hat der Schluß der Nothwendigkeit sich zum hypothetischen bestimmt.

b. Der hypothetische Schluß.

1. Das hypothetische Urtheil enthält nur die nothwendige Beziehung ohne die Unmittelbarkeit der Bezogenen. Wenn A ist, so ist B; oder das Seyn des A ist auch ebenso sehr das Seyn eines Andern, des B; damit ist noch nicht gesagt, weder daß A ist, noch das B ist. Der hypothetische Schluß fügt diese Unmittelbarkeit des Seyns hinzu:

Wenn A ist, so ist B,
Nun ist A,
Also ist B.

Der Untersatz für sich spricht das unmittelbare Seyn des A aus.

Aber es ist nicht bloß dieß zum Urtheil hinzugekommen. Der Schluß enthält die Beziehung des Subjects und Prädicats nicht als die abstracte Copula, sondern als die erfüllte vermittelnde Einheit. Das Seyn des A ist daher nicht als bloße Unmittelbarkeit, sondern wesentlich als Mitte des Schlusses zu nehmen. Dieß ist näher zu betrachten.

2. Zunächst ist die Beziehung des hypothetischen Urtheils die Nothwendigkeit, oder innere substantielle Identität bei äußerlicher Verschiedenheit der Existenz, oder der Gleichgültigkeit des erscheinenden Seyns gegeneinander; — ein identischer Inhalt, der innerlich zu Grunde liegt. Die beiden Seiten des Urtheils sind daher nicht als ein unmittelbares, sondern in der Nothwendigkeit gehaltenes Seyn, also zugleich aufgehobenes,

oder nur erscheinendes Seyn. Sie verhalten sich ferner als Seiten des Urtheils, als Allgemeinheit und Einzelnheit; das eine ist daher jener Inhalt als Totalität der Bedingungen, das andere als Wirklichkeit. Es ist jedoch gleichgültig, welche Seite als Allgemeinheit, welche als Einzelnheit genommen werde. Insofern nämlich die Bedingungen noch das Innere, Abstracte einer Wirklichkeit sind, sind sie das Allgemeine, und es ist das Zusammengefaßtseyn derselben in eine Einzelnheit, wodurch sie in Wirklichkeit getreten sind. Umgekehrt sind die Bedingungen eine vereinzelte zerstreute Erscheinung, welche erst in der Wirklichkeit Einheit und Bedeutung, und ein allgemeingültiges Daseyn gewinnt.

Das nähere Verhältniß, das hier zwischen den beiden Seiten als Verhältniß von Bedingung zum Bedingten angenommen worden, kann jedoch auch als Ursache und Wirkung, Grund und Folge genommen werden; dieß ist hier gleichgültig; aber das Verhältniß der Bedingung entspricht insofern der in dem hypothetischen Urtheile und Schlusse vorhandenen Beziehung näher, als die Bedingung wesentlich als eine gleichgültige Existenz, Grund und Ursache dagegen durch sich selbst übergehend ist; auch ist die Bedingung eine allgemeinere Bestimmung, indem sie beide Seiten jener Verhältnisse begreift, da die Wirkung, Folge u. s. f. ebenso sehr Bedingung der Ursache, des Grundes ist, als diese von jenen. —

A ist nun das vermittelnde Seyn, insofern es erstens ein unmittelbares Seyn, eine gleichgültige Wirklichkeit, aber zweitens insofern es ebenso sehr als ein an sich selbst zufälliges, sich aufhebendes Seyn ist. Was die Bedingungen in die Wirklichkeit der neuen Gestalt, deren Bedingungen sie sind, übersetzt, ist, daß sie nicht das Seyn als das abstracte Unmittelbare sind, sondern das Seyn in seinem Begriffe, zunächst das Werden; aber, da der Begriff nicht mehr das Uebergehen ist, bestimmter die Einzelnheit, als sich auf sich beziehende negative Einheit. — Die Bedingungen sind ein zerstreutes, seine Verwendung erwartendes und forderndes Material; diese Negativität ist das Vermittelnde, die freie Einheit des Begriffes. Sie bestimmt sich als Thätigkeit, da diese Mitte der Widerspruch der objectiven Allgemeinheit, oder der Totalität des identischen Inhalts, und der gleichgültigen Unmittelbarkeit ist. — Diese Mitte ist daher nicht mehr bloß innere, sondern seyende Nothwendigkeit; die objective Allgemeinheit enthält die Beziehung auf sich selbst als einfache Unmittelbarkeit, als Seyn; — im kategorischen Schlusse ist dieß Moment zunächst Bestimmung der Extreme; aber gegen die objective Allgemeinheit der Mitte bestimmt es sich als Zufälligkeit, damit als ein nur gesetztes, auch aufgehobenes, das ist, in den Begriff oder in die Mitte als Einheit zurückgegangenes, welche selbst nun in ihrer Objectivität auch Seyn ist.

Der Schlußsatz: Also ist B, drückt denselben Widerspruch aus, daß B ein unmittelbar Seyendes, aber ebenso durch ein Anderes oder vermittelt ist. Seiner Form nach ist er daher derselbe Begriff, welcher die Mitte ist; nur als das Nothwendige unterschieden von der Nothwendigkeit, — in der ganz oberflächlichen Form der Einzelnheit gegen die Allgemeinheit. Der absolute Inhalt von A und B ist derselbe; es sind nur zwei verschiedene Namen derselben Grundlage für die Vorstellung, insofern sie die Erscheinung der verschiedenen Gestalt des Daseyns festhält, und vom Nothwendigen seine Nothwendigkeit unterscheidet; insofern diese aber von B getrennt seyn sollte, so wäre es nicht das Nothwendige. Es ist somit die Identität des Vermittelnden und des Vermittelten darin vorhanden.

3. Der hypothetische Schluß stellt zunächst die nothwendige Beziehung als Zusammenhang durch die Form oder negative Einheit dar, wie der kategorische durch die positive Einheit den gediegenen Inhalt, die objective Allgemeinheit. Aber die Nothwendigkeit geht in das Nothwendige zusammen;

die Formthätigkeit des Uebersetzens der bedingenden Wirklichkeit in die bedingte ist an sich die Einheit, in welcher die vorher zum gleichgültigen Daseyn befreiten Bestimmtheiten des Gegensatzes aufgehoben sind, und der Unterschied des A und B ein leerer Name ist. Sie ist daher in sich reflectirte Einheit, — somit ein identischer Inhalt; und ist dieß nicht nur an sich, sondern es ist durch diesen Schluß auch gesetzt, indem das Seyn des A auch nicht sein eigenes, sondern des B, und umgekehrt überhaupt das Seyn des Einen das Seyn des Andern ist, und im Schlußsatze bestimmt das unmittelbare Seyn oder gleichgültige Bestimmtheit als eine vermittelte ist, — also die Aeußerlichkeit sich aufgehoben, und deren in sich gegangene Einheit gesetzt ist.

Die Vermittelung des Schlusses hat sich hierdurch bestimmt als Einzelnheit, Unmittelbarkeit und als sich auf sich beziehende Negativität, oder unterscheidende und aus diesem Unterschiede sich in sich zusammennehmende Identität, — als absolute Form, und eben dadurch als objective Allgemeinheit, mit sich identisch seyender Inhalt. Der Schluß ist in dieser Bestimmung der disjunctive Schluß.

c. Der disjunctive Schluß.

Wie der hypothetische Schluß im Allgemeinen unter dem Schema der zweiten Figur A—E—B steht, so steht der disjunctive unter dem Schema der dritten Figur des formalen Schlusses: E—A—B. Die Mitte ist aber die mit der Form erfüllte Allgemeinheit; sie hat sich als die Totalität, als entwickelte objective Allgemeinheit bestimmt. Der Medius Terminus ist daher sowohl Allgemeinheit, als Besonderheit und Einzelnheit. Als jene ist er erstlich die substantielle Identität der Gattung, aber zweitens als eine solche, in welche die Besonderheit, aber als ihr gleich, aufgenommen ist, also als allgemeine Sphäre, die ihre totale Besonderung enthält, — die in ihre Arten zerlegte Gattung; A, welches sowohl B als C als D ist. Die Besonderung ist aber als Unterscheidung ebenso sehr das Entweder Oder des B, C und D, negative Einheit, das gegenseitige Ausschließen der Bestimmungen. — Dieß Ausschließen ist nun ferner nicht nur ein gegenseitiges und die Bestimmung bloß eine relative, sondern ebenso sehr wesentlich sich auf sich beziehende Bestimmung; das Besondere als Einzelnheit mit Ausschließung der anderen.

A ist entweder B oder C oder D,
A ist aber B;
also ist A nicht C noch D.

Oder auch:

A ist entweder B oder C oder D,
A ist aber nicht C noch D;
also ist es B.

A ist nicht nur in den beiden Prämissen Subject, sondern auch im Schlußsatz. In der ersten ist es allgemeines und in seinem Prädicate die in die Totalität ihrer Arten besonderte allgemeine Sphäre; in der zweiten ist es als Bestimmtes, oder als eine Art; im Schlußsatz ist es als die ausschließende, einzelne Bestimmtheit gesetzt. — Oder auch ist es schon im Untersatze als ausschließende Einzelnheit, und im Schlußsatze als das Bestimmte, was es ist, positiv gesetzt.

Was hiermit überhaupt als das Vermittelte erscheint, ist die Allgemeinheit des A mit der Einzelnheit. Das Vermittelnde aber ist dieses A, welches die allgemeine Sphäre seiner Besonderungen und ein als Einzelnes Bestimmtes ist. Was die Wahrheit des hypothetischen Schlusses ist, die Einheit des Vermittelnden oder Vermittelten, ist somit im disjunctiven Schlusse gesetzt, der aus diesem Grunde ebenso sehr kein Schluß mehr ist. Die Mitte, welche in ihm als die Totalität des Be-

griffes gesetzt ist, enthält nämlich selbst die beiden Extreme in ihrer vollständigen Bestimmtheit. Die Extreme, im Unterschiede von dieser Mitte, sind nur als ein Gesetztseyn, dem keine eigenthümliche Bestimmtheit gegen die Mitte mehr zukommt.

Dieß noch in bestimmterer Rücksicht auf den hypothetischen Schluß betrachtet, so war in ihm eine substantielle Identität, als das innere Band der Nothwendigkeit, und eine davon unterschiedene negative Einheit — nämlich die Thätigkeit oder die Form, welche ein Daseyn in ein anderes übersetzte, — vorhanden. Der disjunctive Schluß ist überhaupt in der Bestimmung der Allgemeinheit, seine Mitte ist das A als Gattung und als vollkommen Bestimmtes; durch diese Einheit ist jener vorher innere Inhalt auch gesetzt, und umgekehrt das Gesetztseyn oder die Form ist nicht die äußerliche negative Einheit gegen ein gleichgültiges Daseyn, sondern identisch mit jenem gediegenen Inhalte. Die ganze Formbestimmung des Begriffs ist in ihrem bestimmten Unterschied und zugleich in der einfachen Identität des Begriffes gesetzt.

Dadurch hat sich nun der Formalismus des Schließens, hiermit die Subjectivität des Schlusses und des Begriffes überhaupt aufgehoben. Dieß Formelle oder Subjective bestand darin, daß das Vermittelnde der Extreme, der Begriff als abstracte Bestimmung, und dadurch von ihnen, deren Einheit sie ist, verschieden ist. In der Vollendung des Schlusses dagegen, worin die objective Allgemeinheit ebenso sehr als Totalität der Formbestimmungen gesetzt ist, ist der Unterschied des Vermittelnden und Vermittelten weggefallen. Das, was vermittelt ist, ist selbst wesentliches Moment seines Vermittelnden, und jedes Moment ist als die Totalität der Vermittelten.

Die Figuren des Schlusses stellen jede Bestimmtheit des Begriffs einzeln als die Mitte dar, welche zugleich der Begriff als Sollen ist, als Forderung, daß das Vermittelnde seine Totalität sey. Die verschiedenen Gattungen der Schlüsse aber stellen die Stufen der Erfüllung oder Concretion der Mitte dar. In dem formalen Schlusse wird die Mitte nur dadurch als Totalität gesetzt, daß alle Bestimmtheiten, aber jede einzeln, die Function der Vermittelung durchlaufen. In den Schlüssen der Reflexion ist die Mitte als die, die Bestimmungen der Extreme äußerlich zusammenfassende Einheit. Im Schlusse der Nothwendigkeit hat sie sich zur ebenso entwickelten und totalen, als einfachen Einheit bestimmt, und die Form des Schlusses, der in dem Unterschiede der Mitte gegen seine Extreme bestand, hat sich dadurch aufgehoben.

Damit ist der Begriff überhaupt realisirt worden; bestimmter hat er eine solche Realität gewonnen, welche Objectivität ist. Die nächste Realität war, daß der Begriff als die in sich negative Einheit sich dirimirt, und als Urtheil seine Bestimmungen in bestimmtem und gleichgültigem Unterschiede setzt, und im Schlusse sich selbst ihnen entgegenstellt. Indem er so noch das Innerliche dieser seiner Aeußerlichkeit ist, so wird durch den Verlauf der Schlüsse diese Aeußerlichkeit mit der innerlichen Einheit ausgeglichen; die verschiedenen Bestimmungen kehren durch die Vermittelung, in welcher sie zunächst nur in einem Dritten eins sind, in diese Einheit zurück, und die Aeußerlichkeit stellt dadurch den Begriff an ihr selbst dar, der hiermit ebenso nicht mehr als innerliche Einheit von ihr unterschieden ist.

Jene Bestimmung des Begriffs aber, welche als Realität betrachtet worden, ist umgekehrt ebenso sehr ein Gesetztseyn. Denn nicht nur in diesem Resultate hat sich als die Wahrheit des Begriffs die Identität seiner Innerlichkeit und Aeußerlichkeit dargestellt, sondern schon die Momente des Begriffs im Urtheile bleiben auch in ihrer Gleichgültigkeit gegen einander, Bestimmungen, die ihre Bedeutung nur in ihrer Beziehung haben. Der Schluß ist Vermittelung, der vollständige Begriff in seinem Gesetztseyn. Seine Bewegung ist das Aufheben

dieser Vermittelung, in welcher nichts an und für sich, sondern jedes nur vermittelst eines Andern ist. Das Resultat ist daher eine Unmittelbarkeit, die durch Aufheben der Vermittelung hervorgegangen, ein Seyn, das ebenso sehr identisch mit der Vermittelung und der Begriff ist, der aus und in seinem Andersseyn sich selbst hergestellt hat. Dieß Seyn ist daher eine Sache, die an und für sich ist, — die Objectivität.

Zweiter Abschnitt.

Die Objectivität.

Im ersten Buche der objectiven Logik wurde das abstracte Seyn dargestellt als übergehend in das Daseyn, aber ebenso zurückgehend in das Wesen. Im zweiten zeigt sich das Wesen, daß es sich zum Grunde bestimmt, dadurch in die Existenz tritt und sich zur Substanz realisirt, aber wieder in den Begriff zurückgeht. Vom Begriffe ist nun zunächst gezeigt worden, daß er sich zur Objectivität bestimmt. Es erhellt von selbst, daß dieser letztere Uebergang seiner Bestimmung nach dasselbe ist, was sonst in der Metaphysik als der Schluß vom Begriffe, nämlich vom Begriffe Gottes auf sein Daseyn, oder als der sogenannte ontologische Beweis vom Daseyn Gottes vorkam. — Es ist ebenso bekannt, daß der erhabenste Gedanke Descartes, daß der Gott das ist, dessen Begriff sein Seyn in sich schließt, nachdem er in die schlechte Form des formalen Schlusses, nämlich in die Form jenes Beweises herabgesunken, endlich der Kritik der Vernunft, und dem Gedanken, daß sich das Daseyn nicht aus dem Begriffe herausklauben lasse, unterlegen ist. Einiges diesen Beweis Betreffende ist schon früher beleuchtet worden; im ersten Theile S. 78 ff., indem das Seyn in seinem nächsten Gegensatze dem Nichtseyn verschwunden und als die Wahrheit beider sich das Werden gezeigt hat, ist die Verwechslung bemerklich gemacht worden, wenn bei einem bestimmten

Daseyn nicht das Seyn desselben, sondern sein bestimmter Inhalt festgehalten und daher gemeint wird, wenn dieser bestimmte Inhalt, z. B. hundert Thaler, mit einem andern bestimmten Inhalte, z. B. dem Conterte meiner Wahrnehmung, meinem Vermögenszustand verglichen und dabei ein Unterschied gefunden wird, ob jener Inhalt zu diesem hinzukomme oder nicht, — als ob dann vom Unterschiede des Seyns und Nichtseyns, oder gar vom Unterschiede des Seyns und des Begriffes gesprochen werde. Ferner ist daselbst S. 110. und II. Th. S. 69. die in dem ontologischen Beweise vorkommende Bestimmung eines Inbegriffs aller Realitäten beleuchtet worden. — Den wesentlichen Gegenstand jenes Beweises, den Zusammenhang des Begriffes und des Daseyns, betrifft aber die eben geschlossene Betrachtung des Begriffs und des ganzen Verlaufs, durch den er sich zur Objectivität bestimmt. Der Begriff ist als absolut mit sich identische Negativität das sich selbst Bestimmende; es ist bemerkt worden, daß er schon, indem er sich in der Einzelnheit zum Urtheil entschließt, sich als Reales, Seyendes setzt; diese noch abstracte Realität vollendet sich in der Objectivität.

Wenn es nun scheinen möchte, als ob der Uebergang des Begriffs in die Objectivität etwas Anderes sey, als der Uebergang vom Begriff Gottes zu dessen Daseyn, so wäre einerseits zu betrachten, daß der bestimmte Inhalt, Gott, im logischen Gange keinen Unterschied machte, und der ontologische Beweis nur eine Anwendung dieses logischen Ganges auf jenen besondern Inhalt wäre. Auf der andern Seite aber ist sich wesentlich an die oben gemachte Bemerkung zu erinnern, daß das Subject erst in seinem Prädicate Bestimmtheit und Inhalt erhält, vor demselben aber, er mag für das Gefühl, Anschauung und Vorstellung sonst seyn, was er will, für das begreifende Erkennen nur ein Name ist; in dem Prädicate beginnt mit der Bestimmtheit aber zugleich die Realisation überhaupt. — Die Prädicate müssen aber gefaßt werden, als selbst noch in den Begriff eingeschlossen,

somit als etwas Subjectives, mit dem noch nicht zum Daseyn herausgekommen ist; insofern ist einerseits allerdings die Realisation des Begriffs im Urtheil noch nicht vollendet. Andererseits bleibt aber auch die bloße Bestimmung eines Gegenstandes durch Prädicate, ohne daß sie zugleich die Realisation und Objectivirung des Begriffes ist, etwas so Subjectives, daß sie auch nicht einmal die wahrhafte Erkenntniß und Bestimmung des Begriffes des Gegenstandes ist; — ein Subjectives in dem Sinne von abstracter Reflexion und unbegriffenen Vorstellungen. — Gott als lebendiger Gott, und noch mehr als absoluter Geist wird nur in seinem Thun erkannt. Früh ist der Mensch angewiesen worden, ihn in seinen Werken zu erkennen; aus diesen können erst die Bestimmungen hervorgehen, welche seine Eigenschaften genannt werden; so wie darin auch sein Seyn enthalten ist. So faßt das begreifende Erkennen seines Wirkens, d. i. seiner selbst, den Begriff Gottes in seinem Seyn, und sein Seyn in seinem Begriffe. Das Seyn für sich oder gar das Daseyn ist eine so arme und beschränkte Bestimmung, daß die Schwierigkeit, sie im Begriffe zu finden, wohl nur daher hat kommen können, daß nicht betrachtet worden ist, was denn das Seyn oder Daseyn selbst ist. — Das Seyn, als die ganz abstracte, unmittelbare Beziehung auf sich selbst, ist nichts Anderes als das abstracte Moment des Begriffs, welches abstracte Allgemeinheit ist, die auch das, was man an das Seyn verlangt, leistet, außer dem Begriff zu seyn; denn so sehr sie Moment des Begriffs ist, ebenso sehr ist sie der Unterschied, oder das abstracte Urtheil desselben, indem er sich selbst sich gegenüberstellt. Der Begriff, auch als formaler, enthält schon unmittelbar das Seyn in einer wahrern und reichern Form, indem er als sich auf sich beziehende Negativität, Einzelnheit ist.

Unüberwindlich aber wird allerdings die Schwierigkeit, im Begriffe überhaupt, und ebenso im Begriffe Gottes das Seyn zu finden, wenn es ein solches seyn soll, das im Conterte der

äußern Erfahrung oder in der Form der sinnlichen Wahrnehmung, wie die hundert Thaler in meinem Vermögenszustande, nur als ein mit der Hand, nicht mit dem Geiste Begriffenes, wesentlich dem äußern, nicht dem innern Auge Sichtbares vorkommen soll; wenn dasjenige Seyn, Realität, Wahrheit genannt wird, was die Dinge als sinnliche, zeitliche und vergängliche haben. — Wenn ein Philosophiren sich beim Seyn nicht über die Sinne erhebt, so gesellt sich dazu, daß es auch beim Begriffe nicht den bloß abstracten Gedanken verläßt; dieser steht dem Seyn gegenüber.

Die Gewöhnung, den Begriff nur als etwas so Einseitiges, wie der abstracte Gedanke ist, zu nehmen, wird schon Anstand finden, das, was vorhin vorgeschlagen wurde, anzuerkennen, nämlich den Uebergang vom Begriffe Gottes zu seinem Seyn, als eine Anwendung von dem dargestellten logischen Verlauf der Objectivirung des Begriffs, anzusehen. Wenn jedoch, wie gewöhnlich geschieht, zugegeben wird, daß das Logische als das Formale die Form für das Erkennen jedes bestimmten Inhalts ausmache, so müßte wenigstens jenes Verhältniß zugestanden werden, wenn nicht überhaupt eben bei dem Gegensatze des Begriffes gegen die Objectivität, bei dem unwahren Begriffe und einer ebenso unwahren Realität, als einem Letzten stehen geblieben wird. — Allein bei der Exposition des reinen Begriffes ist noch weiter angedeutet worden, daß derselbe der absolute, göttliche Begriff selbst ist, so daß in Wahrheit nicht das Verhältniß einer Anwendung stattfinden würde, sondern jener logische Verlauf die unmittelbare Darstellung der Selbstbestimmung Gottes zum Seyn wäre. Es ist aber hierüber zu bemerken, daß, indem der Begriff als der Begriff Gottes dargestellt werden soll, er aufzufassen ist, wie er schon in die Idee aufgenommen ist. Jener reine Begriff durchläuft die endlichen Formen des Urtheils und des Schlusses darum, weil er noch nicht als an und für sich eins mit der Objectivität gesetzt, sondern erst im Werden zu ihr be-

griffen ist. So ist auch diese Objectivität noch nicht die göttliche Existenz, noch nicht die in der Idee scheinende Realität. Doch ist die Objectivität gerade um so viel reicher und höher als das Seyn oder Daseyn des ontologischen Beweises, als der reine Begriff reicher und höher ist, als jene metaphysische Leere des Inbegriffs aller Realität. — Ich erspare es jedoch auf eine andere Gelegenheit, den vielfachen Mißverstand, der durch den logischen Formalismus in den ontologischen, so wie in die übrigen sogenannten Beweise vom Daseyn Gottes gebracht worden ist, wie auch die kantische Kritik derselben näher zu beleuchten, und durch Herstellen ihrer wahren Bedeutung die dabei zu Grunde liegenden Gedanken in ihren Werth und Würde zurückzuführen.

Es sind, wie bereits erinnert worden, schon mehrere Formen der Unmittelbarkeit vorgekommen; aber in verschiedenen Bestimmungen. In der Sphäre des Seyns ist sie das Seyn selbst und das Daseyn; in der Sphäre des Wesens die Existenz und dann die Wirklichkeit und Substantialität, in der Sphäre des Begriffs außer der Unmittelbarkeit, als abstracter Allgemeinheit, nunmehr die Objectivität. — Diese Ausdrücke mögen, wenn es nicht um die Genauigkeit philosophischer Begriffsunterschiede zu thun ist, als synonym gebraucht werden; jene Bestimmungen sind aus der Nothwendigkeit des Begriffs hervorgegangen; — Seyn ist überhaupt die erste Unmittelbarkeit, und Daseyn dieselbe mit der ersten Bestimmtheit. Die Existenz mit dem Dinge ist die Unmittelbarkeit, welche aus dem Grunde hervorgeht, — aus der sich aufhebenden Vermittelung der einfachen Reflexion des Wesens. Die Wirklichkeit aber und die Substantialität ist die aus dem aufgehobenen Unterschiede der noch unwesentlichen Existenz als Erscheinung und ihrer Wesentlichkeit hervorgegangene Unmittelbarkeit. Die Objectivität endlich ist die Unmittelbarkeit, zu der sich der Begriff durch Aufhebung seiner Abstraction und Vermittelung bestimmt. — Die Philosophie hat das Recht aus der Sprache des gemeinen Lebens, welche für die Welt der Vorstel-

lungen gemacht ist, solche Ausdrücke zu wählen, welche den Bestimmungen des Begriffs nahe zu kommen scheinen. Es kann nicht darum zu thun seyn, für ein aus der Sprache des gemeinen Lebens gewähltes Wort zu erweisen, daß man auch im gemeinen Leben denselben Begriff damit verbinde, für welchen es die Philosophie gebraucht, denn das gemeine Leben hat keine Begriffe, sondern Vorstellungen, und es ist die Philosophie selbst, den Begriff dessen zu erkennen, was sonst bloße Vorstellung ist. Es muß daher genügen, wenn der Vorstellung bei ihren Ausdrücken, die für philosophische Bestimmungen gebraucht werden, so etwas Ungefähres von ihrem Unterschiede vorschwebt; wie es bei jenen Ausdrücken der Fall seyn mag, daß man in ihnen Schattirungen der Vorstellung erkennt, welche sich näher auf die entsprechenden Begriffe beziehen. — Man wird vielleicht schwerer zugeben, daß Etwas seyn könne, ohne zu existiren: aber wenigstens wird man z. B. das Seyn als Copula des Urtheils nicht wohl mit dem Ausdruck existiren vertauschen, und nicht sagen: diese Waare existirt theuer, passend u. s. f., das Geld existirt Metall, oder metallisch, statt: diese Waare ist theuer, passend u. s. f., das Geld ist Metall;*) Seyn aber und Erscheinen, Erscheinung und Wirklichkeit, wie auch bloßes Seyn gegen Wirklichkeit, werden auch wohl sonst unterschieden, so wie alle diese Ausdrücke noch mehr von der Objectivität. — Sollten sie aber auch synonym gebraucht werden, so wird die Philosophie ohnehin die Freiheit haben, solchen leeren Ueberfluß der Sprache für ihre Unterschiede zu benutzen.

Es ist beim apodictischen Urtheil, wo, als in der Vollendung des Urtheils, das Subject seine Bestimmtheit gegen das

*) In einem französischen Berichte, worin der Befehlshaber angiebt, daß er den sich bei der Insel gewöhnlich gegen Morgen erhebenden Wind erwartete, um ans Land zu steuern, kommt der Ausdruck vor: le vent ayant été longtems sans exister; hier ist der Unterschied bloß aus der sonstigen Redensart, z. B. il a été longtems sans m'écrire, entstanden.

Prädicat verliert, an die daher stammende gedoppelte Bedeutung der Subjectivität erinnert worden, nämlich des Begriffs und ebenso der ihm sonst gegenüberstehenden Aeußerlichkeit und Zufälligkeit. So erscheint auch für die Objectivität die gedoppelte Bedeutung, dem selbstständigen Begriffe gegenüber zu stehen, aber auch das An- und Fürsichseyende zu seyn. Indem das Object in jenem Sinne dem im subjectiven Idealismus als das absolute Wahre ausgesprochenen Ich=Ich gegenübersteht, ist es die mannigfaltige Welt in ihrem unmittelbaren Daseyn, mit welcher Ich oder der Begriff sich nur in den unendlichen Kampf setzt, um durch die Negation dieses an sich nichtigen Andern der ersten Gewißheit seiner selbst die wirkliche Wahrheit seiner Gleichheit mit sich zu geben. — In unbestimmterem Sinne bedeutet es so einen Gegenstand überhaupt für irgend ein Interesse und Thätigkeit des Subjects.

In dem entgegengesetzten Sinne aber bedeutet das Objective das An- und Fürsichseyende, das ohne Beschränkung und Gegensatz ist. Vernünftige Grundsätze, vollkommene Kunstwerke u. s. f. heißen insofern objective, als sie frei und über aller Zufälligkeit sind. Obschon vernünftige, theoretische oder sittliche Grundsätze nur dem Subjectiven, dem Bewußtseyn angehören, so wird das An- und Fürsichseyende desselben doch objectiv genannt; die Erkenntniß der Wahrheit wird darein gesetzt, das Object, wie es als Object frei von Zuthat subjectiver Reflexion, zu erkennen, und das Rechtthun in Befolgung von objectiven Gesetzen, die ohne subjectiven Ursprung und keiner Willkür und ihre Nothwendigkeit verkehrenden Behandlung fähig sind.

Auf dem gegenwärtigen Standpuncte unserer Abhandlung hat zunächst die Objectivität die Bedeutung des an- und fürsichseyenden Seyns des Begriffes, des Begriffes, der die in seiner Selbstbestimmung gesetzte Vermittelung, zur unmittelbaren Beziehung auf sich selbst, aufgehoben hat. Diese Unmittelbarkeit ist dadurch selbst unmittelbar und ganz vom Begriffe

durchdrungen, so wie seine Totalität unmittelbar mit seinem Seyn identisch ist. Aber indem ferner der Begriff ebenso sehr das freie Fürsichseyn seiner Subjectivität herzustellen hat, so tritt ein Verhältniß desselben als Zwecks zur Objectivität ein, worin deren Unmittelbarkeit das gegen ihn Negative, und durch seine Thätigkeit zu Bestimmende wird, hiermit die andere Bedeutung, das an und für sich Nichtige, insofern es dem Begriff gegenübersteht, zu seyn, erhält.

Vor's Erste nun ist die Objectivität in ihrer Unmittelbarkeit, deren Momente, um der Totalität aller Momente willen, in selbstständiger Gleichgültigkeit als Objecte außereinander bestehen, und in ihrem Verhältnisse die subjective Einheit des Begriffs nur als innere oder als äußere haben; der Mechanismus. — Indem in ihm aber

Zweitens jene Einheit sich als immanentes Gesetz der Objecte selbst zeigt, so wird ihr Verhältniß ihre eigenthümliche durch ihr Gesetz begründete Differenz, und eine Beziehung, in welcher ihre bestimmte Selbstständigkeit sich aufhebt; der Chemismus.

Drittens diese wesentliche Einheit der Objecte ist eben damit als unterschieden von ihrer Selbstständigkeit gesetzt, sie ist der subjective Begriff aber gesetzt als an und für sich selbst bezogen auf die Objectivität, als Zweck; die Teleologie.

Indem der Zweck der Begriff ist, der gesetzt ist, als an ihm selbst sich auf die Objectivität zu beziehen, und seinen Mangel, subjectiv zu seyn, durch sich aufzuheben, so wird die zunächst äußere Zweckmäßigkeit durch die Realisirung des Zwecks zur innern und zur Idee.

Erstes Kapitel.

Der Mechanismus.

Da die Objectivität die in ihre Einheit zurückgegangene Totalität des Begriffes ist, so ist damit ein Unmittelbares gesetzt, das an und für sich jene Totalität und auch als solche gesetzt ist, in der er aber die negative Einheit des Begriffs sich noch nicht von der Unmittelbarkeit dieser Totalität abgeschieden hat; — oder die Objectivität ist noch nicht als Urtheil gesetzt. Insofern sie den Begriff immanent in sich hat, so ist der Unterschied desselben an ihr vorhanden; aber um der objectiven Totalität willen sind die Unterschiedenen vollständige und selbstständige Objecte, die sich daher auch in ihrer Beziehung nur als selbstständige zu einander verhalten, und sich in jeder Verbindung äußerlich bleiben. — Dieß macht den Charakter des Mechanismus aus, daß, welche Beziehung zwischen den Verbundenen stattfindet, diese Beziehung ihnen eine fremde ist, welche ihre Natur nichts angeht, und wenn sie auch mit dem Schein eines Eins verknüpft ist, nichts weiter als Zusammensetzung, Vermischung, Haufen u. s. f. bleibt. Wie der materielle Mechanismus, so besteht auch der geistige darin, daß die im Geiste bezogenen sich einander und ihm selbst äußerlich bleiben. Eine mechanische Vorstellungsweise, ein mechanisches Gedächtniß, die Gewohnheit, eine mechanische Handlungsweise bedeuten, daß die eigenthümliche Durchdringung und Gegenwart des Geistes bei demjenigen fehlt, was er auffaßt oder thut. Ob zwar sein theoretischer oder praktischer Mechanismus nicht ohne seine Selbstthätigkeit, einen Trieb und Bewußtseyn stattfinden kann, so fehlt darin doch die Freiheit der Individualität, und weil sie nicht darin erscheint, erscheint solches Thun als ein bloß äußerliches.

A.

Das mechanische Object.

1. Das Object ist, wie sich ergeben hat, der Schluß, dessen Vermittelung ausgeglichen und daher unmittelbare Identität geworden ist. Es ist daher an und für sich Allgemeines; die Allgemeinheit nicht im Sinne einer Gemeinschaftlichkeit von Eigenschaften, sondern welche die Besonderheit durchdringt, und in ihr unmittelbare Einzelnheit ist.

1. Vor's Erste unterscheidet sich daher das Object nicht in Materie und Form, deren jene das selbstständige Allgemeine des Objects, diese aber das Besondere und Einzelne seyn würde; ein solcher abstracter Unterschied von Einzelnheit und Allgemeinheit ist nach seinem Begriffe an ihm nicht vorhanden; wenn es als Materie betrachtet wird, so muß es als an sich selbst geformte Materie genommen werden. Ebenso kann es als Ding mit Eigenschaften, als Ganzes aus Theilen bestehend, als Substanz mit Accidenzen und nach den anderen Verhältnissen der Reflexion bestimmt werden; aber diese Verhältnisse sind überhaupt schon im Begriffe untergegangen; das Object hat daher nicht Eigenschaften noch Accidenzen, denn solche sind vom Dinge oder der Substanz trennbar; im Object ist aber die Besonderheit schlechthin in die Totalität reflectirt. In den Theilen eines Ganzen ist zwar diejenige Selbstständigkeit vorhanden, welche den Unterschieden des Objects zukommt, aber diese Unterschiede sind sogleich wesentlich selbst Objecte, Totalitäten, welche nicht, wie die Theile, diese Bestimmtheit gegen das Ganze haben.

Das Object ist daher zunächst insofern unbestimmt, als es keinen bestimmten Gegensatz an ihm hat; denn es ist die zur unmittelbaren Identität zusammengegangene Vermittelung. Insofern der Begriff wesentlich bestimmt ist, hat es die Bestimmtheit als eine zwar vollständige, übrigens aber unbestimmte, d. i. verhältnißlose Mannigfaltigkeit an ihm, welche eine

ebenso zunächst nicht weiter bestimmte Totalität ausmacht; Seiten, Theile, die an ihm unterschieden werden können, gehören einer äußern Reflexion an. Jener ganz unbestimmte Unterschied ist daher nur, daß es mehrere Objecte giebt, deren jedes seine Bestimmtheit nur in seine Allgemeinheit reflectirt enthält, und nicht nach Außen scheint. — Weil ihm diese unbestimmte Bestimmtheit wesentlich ist, ist es in sich selbst eine solche Mehrheit, und muß daher als Zusammengesetztes, als Aggregat betrachtet werden. — Es besteht jedoch nicht aus Atomen, denn diese sind keine Objecte, weil sie keine Totalitäten sind. Die leibnitzsche Monade würde mehr ein Object seyn, weil sie eine Totalität der Weltvorstellung ist, aber in ihre intensive Subjectivität eingeschlossen, soll sie wenigstens wesentlich Eins in sich seyn. Jedoch ist die Monade, als ausschließendes Eins bestimmt, nur ein von der Reflexion angenommenes Princip. Sie ist aber theils insofern Object, als der Grund ihrer mannigfaltigen Vorstellungen, der entwickelten, d. h. der gesetzten Bestimmungen ihrer bloß an sich seyenden Totalität, außer ihr liegt, theils insofern es der Monade ebenso gleichgültig ist, mit andern zusammen ein Object auszumachen; es ist somit in der That nicht ein ausschließendes, für sich selbst bestimmtes.

2. Indem das Object nun Totalität des Bestimmtseyns ist, aber um seiner Unbestimmtheit und Unmittelbarkeit willen nicht die negative Einheit desselben, so ist es gegen die Bestimmungen als einzelne, an und für sich bestimmte, so wie diese selbst gegeneinander gleichgültig. Diese sind daher nicht aus ihm, noch auseinander begreiflich; seine Totalität ist die Form des allgemeinen Reflectirtseyns seiner Mannigfaltigkeit in die an sich selbst nicht bestimmte Einzelnheit überhaupt. Die Bestimmtheiten, die es an ihm hat, kommen ihm also zwar zu; aber die Form, welche ihren Unterschied ausmacht, und sie zu einer Einheit verbindet, ist eine äußerliche gleichgültige; sie sey eine Vermischung,

oder weiter eine Ordnung, ein gewisses Arrangement von Theilen und Seiten, so sind dieß Verbindungen, die denen so bezogenen gleichgültig sind.

Das Object hat hiermit, wie ein Daseyn überhaupt, die Bestimmtheit seiner Totalität außer ihm, in anderen Objecten, diese ebenso wieder außer ihnen, und sofort ins Unendliche. Die Rückkehr dieses Hinausgehens ins Unendliche in sich muß zwar gleichfalls angenommen und als eine Totalität vorgestellt werden, als eine Welt, die aber nichts als die durch die unbestimmte Einzelnheit in sich abgeschlossene Allgemeinheit, ein Universum ist.

Indem also das Object in seiner Bestimmtheit ebenso gleichgültig gegen sie ist, weist es durch sich selbst für sein Bestimmtseyn außer sich hinaus, wieder zu Objecten, denen es aber auf gleiche Weise gleichgültig ist, bestimmend zu seyn. Es ist daher nirgend ein Princip der Selbstbestimmung vorhanden; — der Determinismus, — der Standpunct, auf dem das Erkennen steht, insofern ihm das Object, wie es sich hier zunächst ergeben hat, das Wahre ist, — giebt für jede Bestimmung desselben die eines andern Objects an, aber dieses Andere ist gleichfalls indifferent, sowohl gegen sein Bestimmtseyn, als gegen sein actives Verhalten. — Der Determinismus ist darum selbst auch so unbestimmt, ins Unendliche fortzugehen; er kann beliebig allenthalben stehen bleiben, und befriedigt seyn, weil das Object, zu welchem er übergegangen, als eine formale Totalität in sich beschlossen und gleichgültig gegen das Bestimmtseyn durch ein anderes ist. Darum ist das Erklären der Bestimmung eines Objects, und das zu diesem Behufe gemachte Fortgehen dieser Vorstellung nur ein leeres Wort, weil in dem andern Object, zu dem sie fortgeht, keine Selbstbestimmung liegt.

3. Indem nun die Bestimmtheit eines Objects in einem andern liegt, so ist keine bestimmte Verschiedenheit zwischen ihnen vorhanden; die Bestimmtheit ist nur doppelt, einmal

an dem einen, dann an dem andern Object, ein schlechthin nur Identisches, und die Erklärung oder das Begreifen insofern tautologisch. Diese Tautologie ist das äußerliche, leere Hin- und Hergehen; da die Bestimmtheit von den dagegen gleichgültigen Objecten keine eigenthümliche Unterschiedenheit erhält, und deswegen nur identisch ist, ist nur Eine Bestimmtheit vorhanden; und daß sie doppelt sey, drückt eben diese Aeußerlichkeit und Nichtigkeit eines Unterschiedes aus. Aber zugleich sind die Objecte selbstständig gegeneinander; sie bleiben sich darum in jener Identität schlechthin äußerlich. — Es ist hiermit der Widerspruch vorhanden zwischen der vollkommenen Gleichgültigkeit der Objecte gegen einander, und zwischen der Identität der Bestimmtheit derselben, oder ihrer vollkommenen Aeußerlichkeit in der Identität ihrer Bestimmtheit. Dieser Widerspruch ist somit die negative Einheit mehrerer sich in ihr schlechthin abstoßender Objecte, — der mechanische Proceß.

B.

Der mechanische Proceß.

Wenn die Objecte nur als in sich abgeschlossene Totalitäten betrachtet werden, so können sie nicht auf einander wirken. Sie sind in dieser Bestimmung dasselbe, was die Monaden, die eben deswegen ohne alle Einwirkung auf einander gedacht worden. Aber der Begriff einer Monade ist eben darum eine mangelhafte Reflexion. Denn erstlich ist sie eine bestimmte Vorstellung ihrer nur an sich seyenden Totalität; als ein gewisser Grad der Entwickelung und des Gesetztseyns ihrer Weltvorstellung ist sie ein Bestimmtes; indem sie nun die sich in geschlossene Totalität ist, so ist sie gegen diese Bestimmtheit auch gleichgültig; es ist daher nicht ihre eigene, sondern eine durch ein anderes Object gesetzte Bestimmtheit. Zweitens ist sie ein Unmittelbares überhaupt, insofern sie ein nur Vorstellendes seyn soll; ihre Beziehung auf sich ist daher die abstracte Allgemein-

heit; dadurch ist sie ein für Andere offenes Daseyn. Es ist nicht hinreichend, um die Freiheit der Substanz zu gewinnen, sie als eine Totalität vorzustellen, die in sich vollständig, nichts von Außen her zu erhalten habe. Vielmehr ist gerade die begrifflose, bloß vorstellende Beziehung auf sich selbst eine Passivität gegen Anderes. — Ebenso ist die Bestimmtheit, sie mag nun als die Bestimmtheit eines Seyenden, oder eines Vorstellenden, als ein Grad eigener aus dem Innern kommenden Entwickelung gefaßt werden, ein Aeußerliches; — der Grad, welchen die Entwickelung erreicht, hat seine Grenze in einem Andern. Die Wechselwirkung der Substanzen in eine vorherbestimmte Harmonie hinauszuschieben, heißt weiter nichts, als sie zu einer Voraussetzung machen, d. i. zu Etwas, das dem Begriffe entzogen wird. — Das Bedürfniß, der Einwirkung der Substanzen zu entgehen, gründete sich auf das Moment der absoluten Selbstständigkeit und Ursprünglichkeit, welches zu Grunde gelegt wurde. Aber da diesem Ansichseyn das Gesetztseyn, der Grad der Entwickelung nicht entspricht, so hat es eben darum seinen Grund in einem Andern.

Vom Substantialitäts-Verhältnisse ist seiner Zeit gezeigt worden, daß es in das Causalitäts-Verhältniß übergeht. Aber das Seyende hat hier nicht mehr die Bestimmung einer Substanz, sondern eines Objects; das Causalitäts-Verhältniß ist im Begriffe untergegangen; die Ursprünglichkeit einer Substanz gegen die andere hat sich als ein Schein, ihr Wirken als ein Uebergehen in das Entgegengesetzte gezeigt. Dieß Verhältniß hat daher keine Objectivität. Insofern daher das eine Object in der Form der subjectiven Einheit als wirkende Ursache gesetzt ist, so gilt dieß nicht mehr für eine ursprüngliche Bestimmung, sondern als etwas Vermitteltes; das wirkende Object hat diese seine Bestimmung nur vermittelst eines andern Objects. — Der Mechanismus, da er der Sphäre des Begriffs angehört, hat an ihm dasjenige gesetzt, was sich als die Wahrheit des Causalitäts-Verhältnisses erwies; daß die Ursache, die das An- und Fürsichseyende seyn soll, wesentlich ebenso wohl Wirkung, Gesetztseyn ist. Im Mechanismus ist daher unmittelbar die Ursachlichkeit des Objects eine Nichtursprünglichkeit; es ist gleichgültig gegen diese seine Bestimmung; daß es Ursache ist, ist ihm daher etwas Zufälliges. — Insofern könnte man wohl sagen, daß die Causalität der Substanzen nur ein Vorgestelltes ist. Aber eben diese vorgestellte Causalität ist der Mechanismus, indem er dieß ist, daß die Causalität, als identische Bestimmtheit verschiedener Substanzen, somit als das Untergehen ihrer Selbstständigkeit in dieser Identität, ein bloßes Gesetztseyn ist; die Objecte sind gleichgültig gegen diese Einheit, und erhalten sich gegen sie. Aber ebenso sehr ist auch diese ihre gleichgültige Selbstständigkeit ein bloßes Gesetztseyn; sie sind darum fähig, sich zu vermischen und zu aggregiren, und als Aggregat zu Einem Objecte zu werden. Durch diese Gleichgültigkeit, ebenso wohl gegen ihren Uebergang, als gegen ihre Selbstständigkeit, sind die Substanzen Objecte.

a. Der formale mechanische Proceß.

Der mechanische Proceß ist das Setzen dessen, was im Begriffe des Mechanismus enthalten ist, zunächst also eines Widerspruchs.

1. Das Einwirken der Objecte ergiebt sich aus dem aufgezeigten Begriffe so, daß es das Setzen der identischen Beziehung der Objecte ist. Dieß besteht nur darin, daß der Bestimmtheit, welche bestimmt wird, die Form der Allgemeinheit gegeben wird; — was die Mittheilung ist, welche ohne Uebergehen ins Entgegengesetzte ist. — Die geistige Mittheilung, die ohnehin in dem Elemente vorgeht, welches das Allgemeine in der Form der Allgemeinheit ist, ist für sich selbst eine ideelle Beziehung, worin sich ungetrübt eine Bestimmtheit von einer Person in die andere continuirt, und ohne alle Veränderung

sich verallgemeinert, — wie ein Duft in der widerstandslosen Atmosphäre sich frei verbreitet. Aber auch in der Mittheilung zwischen materiellen Objecten macht sich ihre Bestimmtheit auf eine ebenso ideelle Weise, so zu sagen, breit; die Persönlichkeit ist eine unendlich intensivere Härte, als die Objecte haben. Die formelle Totalität des Objects überhaupt, welche gegen die Bestimmtheit gleichgültig, somit keine Selbstbestimmung ist, macht es zum Ununterschiedenen vom andern, und die Einwirkung daher zunächst zu einer ungehinderten Continuirung der Bestimmtheit des einen in dem andern.

Im Geistigen ist es nun ein unendlich mannigfaltiger Inhalt, der mittheilungsfähig ist, indem er in die Intelligenz aufgenommen, diese Form der Allgemeinheit erhält, in der er ein Mittheilbares wird. Aber das nicht nur durch die Form, sondern an und für sich Allgemeine ist das Objective als solches, sowohl im Geistigen als im Körperlichen, wogegen die Einzelnheit der äußern Objecte, wie auch der Personen, ein Unwesentliches ist, das ihm keinen Widerstand leisten kann. Die Gesetze, Sitten, vernünftige Vorstellungen überhaupt, sind im Geistigen solche Mittheilbare, welche die Individuen auf eine bewußtlose Weise durchdringen, und sich in ihnen geltend machen. Im Körperlichen sind es Bewegung, Wärme, Magnetismus, Electricität und dergleichen — die, wenn man sie auch als Stoffe oder Materien sich vorstellen will, als imponderable Agentien bestimmt werden müssen, — Agentien, die dasjenige der Materialität nicht haben, was ihre Vereinzelung begründet.

2. Wenn nun im Einwirken der Objecte auf einander zuerst ihre identische Allgemeinheit gesetzt wird, so ist ebenso nothwendig das andere Begriffs-Moment, die Besonderheit zu setzen; die Objecte beweisen daher auch ihre Selbstständigkeit, erhalten sich als einander äußerlich, und stellen die Einzelnheit in jener Allgemeinheit her. Diese Herstellung ist die Reaction überhaupt. Zunächst ist sie nicht zu fassen, als ein bloßes Aufheben der Action und der mitgetheilten Bestimmtheit; das Mitgetheilte ist als Allgemeines positiv in den besondern Objecten und besondert sich nur an ihrer Verschiedenheit. Insofern bleibt also das Mitgetheilte, was es ist; nur vertheilt es sich an die Objecte, oder wird durch deren Particularität bestimmt. — Die Ursache geht in ihrem Andern, der Wirkung, die Activität der ursachlichen Substanz in ihrem Wirken verloren; das einwirkende Object aber wird nur ein Allgemeines; sein Wirken ist zunächst nicht ein Verlust seiner Bestimmtheit, sondern eine Particularisation, wodurch es, welches zuerst jene ganze, an ihm einzelne Bestimmtheit war, nun eine Art derselben, und die Bestimmtheit erst dadurch als ein Allgemeines gesetzt wird. Beides, die Erhebung der einzelnen Bestimmtheit zur Allgemeinheit, in der Mittheilung, und die Particularisation derselben oder die Herabsetzung derselben, die nur Eine war, zu einer Art, in der Vertheilung, ist ein und dasselbe.

Die Reaction ist nun der Action gleich. — Dieß erscheint zunächst so, daß das andere Object das ganze Allgemeine in sich aufgenommen, und nun so Actives gegen das Erste ist. So ist seine Reaction dieselbe als die Action, ein gegenseitiges Abstoßen des Stoßes. Zweitens ist das Mitgetheilte das Objective; es bleibt also substantielle Bestimmung der Objecte bei der Voraussetzung ihrer Verschiedenheit; das Allgemeine specificirt sich somit zugleich in ihnen, und jedes Object giebt daher nicht die ganze Action nur zurück, sondern hat seinen specifischen Antheil. Aber drittens ist die Reaction insofern ganz negative Action, als jedes durch die Elasticität seiner Selbstständigkeit das Gesetztseyn eines Andern in ihm ausstößt, und seine Beziehung auf sich erhält. Die specifische Besonderheit der mitgetheilten Bestimmtheit in den Objecten, was vorhin Art genannt wurde, geht zur Einzelnheit zurück, und das Object behauptet seine Aeußerlichkeit gegen die mitgetheilte Allgemeinheit. Die Action geht dadurch in Ruhe

über. Sie erweist sich als eine an der in sich geschlossenen gleichgültigen Totalität des Objects nur oberflächliche, transiente Veränderung.

3. Dieses Rückgehen macht das Product des mechanischen Processes aus. Unmittelbar ist das Object vorausgesetzt als Einzelnes, ferner als Besonderes gegen andere, drittens aber als Gleichgültiges gegen seine Besonderheit, als Allgemeines. Das Product ist jene vorausgesetzte Totalität des Begriffes nun als eine gesetzte. Er ist der Schlußsatz, worin das mitgetheilte Allgemeine durch die Besonderheit des Objects mit der Einzelnheit zusammengeschlossen ist; aber zugleich ist in der Ruhe die Vermittelung als eine solche gesetzt, die sich aufgehoben hat, oder daß das Product gegen dieß sein Bestimmtwerden gleichgültig und die erhaltene Bestimmtheit eine äußerliche an ihm ist.

Sonach ist das Product dasselbe, was das in den Proceß erst eingehende Object. Aber zugleich ist es erst durch diese Bewegung bestimmt; das mechanische Object ist überhaupt nur Object als Product, weil das, was es ist, erst durch Vermittelung eines Andern an ihm ist. So als Product ist es, was es an und für sich seyn sollte, ein zusammengesetztes, vermischtes, eine gewisse Ordnung und Arrangement der Theile, überhaupt ein solches, dessen Bestimmtheit nicht Selbstbestimmung, sondern ein gesetztes ist.

Auf der andern Seite ist ebenso sehr das Resultat des mechanischen Processes nicht schon vor ihm selbst vorhanden; sein Ende ist nicht in seinem Anfang, wie beim Zwecke. Das Product ist eine Bestimmtheit am Object als äußerlich gesetzte. Dem Begriffe nach ist daher dieß Product wohl dasselbe, was das Object schon von Anfang ist. Aber im Anfange ist die äußerliche Bestimmtheit noch nicht als gesetzte. Das Resultat ist insofern ein ganz anderes, als das erste Daseyn des Objects, und ist als etwas schlechthin für dasselbe zufälliges.

b. Der reale mechanische Proceß.

Der mechanische Proceß geht in Ruhe über. Die Bestimmtheit nämlich, welche das Object durch ihn erhält, ist nur eine äußerliche. Ein ebenso Aeußerliches ist ihm diese Ruhe selbst, indem dieß die dem Wirken des Objects entgegengesetzte Bestimmtheit, aber jede dem Objecte gleichgültig ist; die Ruhe kann daher auch angesehen werden, als durch eine äußerliche Ursache hervorgebracht, so sehr es dem Objecte gleichgültig war, wirkendes zu seyn.

Indem nun ferner die Bestimmtheit eine gesetzte, und der Begriff des Objects durch die Vermittelung hindurch zu sich selbst zurückgegangen ist, so hat das Object die Bestimmtheit als eine in sich reflectirte an ihm. Die Objecte haben daher nunmehr im mechanischen Processe und dieser selbst ein näher bestimmtes Verhältniß. Sie sind nicht bloß verschiedene, sondern bestimmt unterschiedene gegen einander. Das Resultat des formalen Processes, welches einerseits die bestimmungslose Ruhe ist, ist somit andererseits durch die in sich reflectirte Bestimmtheit die Vertheilung des Gegensatzes, den das Object überhaupt an ihm hat, unter mehrere sich mechanisch zu einander verhaltende Object. Das Object, einerseits das Bestimmungslose, das sich unelastisch und unselbstständig verhält, hat andererseits eine für andere undurchbrechbare Selbstständigkeit. Die Objecte haben nun auch gegen einander diesen bestimmteren Gegensatz der selbstständigen Einzelnheit und der unselbstständigen Allgemeinheit. — Der nähere Unterschied kann als ein bloß quantitativer der verschiedenen Größe der Masse im Körperlichen, oder der Intensität, oder auf vielfache andere Weise gefaßt werden. Ueberhaupt aber ist er nicht bloß in jener Abstraction festzuhalten; beide sind auch als Objecte positive Selbstständige.

Das erste Moment dieses realen Processes ist nun wie vorhin die Mittheilung. Das Schwächere kann vom Stär-

kern nur insofern gefaßt und durchdrungen werden, als es dasselbe aufnimmt und Eine Sphäre mit ihm ausmacht. Wie im Materiellen das Schwache gegen das unverhältnißmäßig Starke gesichert ist (wie ein in der Luft freihängendes Leintuch von einer Flintenkugel nicht durchschossen; eine schwache organische Receptivität nicht sowohl von den starken als von den schwachen Reizmitteln angegriffen wird), so ist der ganz schwache Geist sicherer gegen den starken als ein solcher, der diesem näher steht; wenn man sich ein ganz Dummes, Unedles vorstellen will, so kann auf dasselbe hoher Verstand, kann das Edle keinen Eindruck machen; das einzig consequente Mittel gegen die Vernunft ist, sich mit ihr gar nicht einzulassen. — Insofern das Unselbstständige mit dem Selbstständigen nicht zusammengehen und keine Mittheilung zwischen ihnen stattfinden kann, kann das Letztere auch keinen Widerstand leisten, d. h. das mitgetheilte Allgemeine nicht für sich specificiren. — Wenn sie sich nicht in Einer Sphäre befänden, so wäre ihre Beziehung auf einander ein unendliches Urtheil, und kein Prozeß zwischen ihnen möglich.

Der Widerstand ist das nähere Moment der Ueberwältigung des einen Objects durch das andere, indem er das beginnende Moment der Vertheilung des mitgetheilten Allgemeinen, und des Setzens der sich auf sich beziehenden Negativität, der herzustellenden Einzelnheit, ist. Der Widerstand wird überwältigt, insofern seine Bestimmtheit dem mitgetheilten Allgemeinen, welches vom Objecte aufgenommen worden, und sich in ihm singularisiren soll, nicht angemessen ist. Seine relative Unselbstständigkeit manifestirt sich darin, daß seine Einzelnheit nicht die Capacität für das Mitgetheilte hat, daher von demselben zersprengt wird, weil es sich an diesem Allgemeinen nicht als Subject constituiren, dasselbe nicht zu seinem Prädicate machen kann. — Die Gewalt gegen ein Object ist nur nach dieser zweiten Seite Fremdes für dasselbe. Die Macht wird dadurch zur Gewalt, daß sie, eine objective Allgemeinheit, mit der Natur des Objects identisch ist, aber ihre Bestimmtheit oder Negativität nicht dessen eigene negative Reflexion in sich ist, nach welcher es ein Einzelnes ist. Insofern die Negativität des Objects nicht an der Macht sich in sich reflectirt, die Macht nicht dessen eigene Beziehung auf sich ist, ist sie gegen dieselbe nur abstracte Negativität, deren Manifestation der Untergang ist.

Die Macht, als die objective Allgemeinheit und als Gewalt gegen das Object, ist, was Schicksal genannt wird; — ein Begriff, der innerhalb des Mechanismus fällt, insofern es blind genannt, d. h. dessen objective Allgemeinheit vom Subjecte in seiner specifischen Eigenheit nicht erkannt wird. — Um einiges Weniges hierüber zu bemerken, so ist das Schicksal des Lebendigen überhaupt die Gattung, welche sich durch die Vergänglichkeit der lebendigen Individuen, die sie in ihrer wirklichen Einzelnheit nicht als Gattung haben, manifestirt. Als bloße Objecte haben die nur lebendigen Naturen wie die übrigen Dinge von niedrigerer Stufe kein Schicksal; was ihnen widerfährt, ist eine Zufälligkeit; aber sie sind in ihrem Begriffe als Objecte äußerliche; die fremde Macht des Schicksals ist daher ganz nur ihre eigene unmittelbare Natur, die Aeußerlichkeit und Zufälligkeit selbst. Ein eigentliches Schicksal hat nur das Selbstbewußtseyn; weil es frei, in der Einzelnheit seines Ich daher schlechthin an und für sich ist, und seiner objectiven Allgemeinheit sich gegenüberstellen, und sich gegen sie entfremden kann. Aber durch diese Trennung selbst erregt es gegen sich das mechanische Verhältniß eines Schicksals. Damit also ein solches Gewalt über dasselbe haben könne, muß es irgend eine Bestimmtheit gegen die wesentliche Allgemeinheit sich gegeben, eine That begangen haben. Hierdurch hat es sich zu einem Besondern gemacht, und dieß Daseyn ist als die abstracte Allgemeinheit zugleich die für die Mittheilung seines ihm entfremdeten Wesens offene Seite; an dieser wird es in den Proceß gerissen. Das thatlose Volk ist tadellos; es ist in die objective, sittliche

Allgemeinheit eingehüllt und darin aufgelöst, ohne die Individualität, welche das Unbewegte bewegt, sich eine Bestimmtheit nach Außen, und eine von der objectiven abgetrennte abstracte Allgemeinheit giebt, womit aber auch das Subject zu einem seines Wesens Entäußerten, einem Objecte wird, und in das Verhältniß der Aeußerlichkeit gegen seine Natur und des Mechanismus getreten ist.

c. Das Product des mechanischen Processes.

Das Product des formalen Mechanismus ist das Object überhaupt, eine gleichgültige Totalität, an welcher die Bestimmtheit als gesetzte ist. Indem hierdurch das Object als Bestimmtes in den Proceß eingetreten ist, so ist einerseits in dem Untergange desselben die Ruhe als der ursprüngliche Formalismus des Objects, die Negativität seines Für-sich-bestimmtseyns, das Resultat. Andererseits aber ist das Aufheben des Bestimmtseyns, als positive Reflexion desselben in sich, die in sich gegangene Bestimmtheit oder die gesetzte Totalität des Begriffs; die wahrhafte Einzelnheit des Objects. Das Object, zuerst in seiner unbestimmten Allgemeinheit, dann als Besonderes, ist nun als objectiv Einzelnes bestimmt; so daß darin jener Schein von Einzelnheit, welche nur eine sich der substantiellen Allgemeinheit gegenüberstellende Selbstständigkeit ist, aufgehoben worden.

Diese Reflexion in sich ist nun, wie sie sich ergeben hat, das objective Einssеyn der Objecte, welches individuelle Selbstständigkeit, — das Centrum ist. Zweitens ist die Reflexion der Negativität die Allgemeinheit, die nicht ein der Bestimmtheit gegenüberstehendes, sondern in sich bestimmtes, vernünftiges Schicksal ist, — eine Allgemeinheit, die sich an ihr selbst besondert, der ruhige, in der unselbstständigen Besonderheit der Objecte und ihrem Processe feste Unterschied, das Gesetz. Dieß Resultat ist die Wahrheit, somit auch die Grundlage des mechanischen Processes.

C.

Der absolute Mechanismus.

a. Das Centrum.

Die leere Mannigfaltigkeit des Objects ist nun erstens in die objective Einzelnheit, in den einfachen selbst bestimmenden Mittelpunct gesammelt. Insofern zweitens das Object als unmittelbare Totalität seine Gleichgültigkeit gegen die Bestimmtheit behält, so ist diese an ihm auch als unwesentliche oder als ein Außereinander von vielen Objecten vorhanden. Die erstere, die wesentliche Bestimmtheit macht dagegen die reelle Mitte zwischen den vielen mechanisch auf einander wirkenden Objecten aus, durch welche sie an und für sich zusammen geschlossen sind, und ist deren objective Allgemeinheit. Die Allgemeinheit zeigte sich zuerst im Verhältnisse der Mittheilung als eine nur durchs Setzen vorhandene; als objective aber ist sie das durchdringende, immanente Wesen der Objecte.

In der materiellen Welt ist es der Central-Körper, der die Gattung, aber individuelle Allgemeinheit der einzelnen Objecte und ihres mechanischen Processes ist. Die unwesentlichen einzelnen Körper verhalten sich stoßend und drückend zu einander; solches Verhältniß findet nicht zwischen dem Central-Körper und den Objecten statt, deren Wesen er ist; denn ihre Aeußerlichkeit macht nicht mehr ihre Grundbestimmung aus. Ihre Identität mit ihm ist also vielmehr die Ruhe, nämlich das Seyn in ihrem Centrum; diese Einheit ist ihr an und für sich seyender Begriff. Sie bleibt jedoch nur ein Sollen, da die zugleich noch gesetzte Aeußerlichkeit der Objecte jener Einheit nicht entspricht. Das Streben, das sie daher nach dem Centrum haben, ist ihre absolute, nicht durch Mittheilung gesetzte Allgemeinheit; sie macht die wahre, selbst concrete, nicht von Außen gesetzte Ruhe aus, in welche der Proceß der Unselbstständigkeit zurückgehen muß. — Es ist deswegen eine leere Abstraction, wenn in

der Mechanik angenommen wird, daß ein in Bewegung gesetzter Körper überhaupt sich in gerader Linie ins Unendliche fortbewegen würde, wenn er nicht durch äußerlichen Widerstand seine Bewegung verlöre. Die Reibung, oder welche Form der Widerstand sonst hat, ist nur die Erscheinung der Centralität; diese ist es, welche ihn absolut zu sich zurückbringt; denn das, woran sich der bewegte Körper reibt, hat allein die Kraft eines Widerstands durch sein Einsseyn mit dem Centrum. — Im Geistigen nimmt das Centrum und das Einseyn mit demselben höhere Formen an; aber die Einheit des Begriffs und deren Realität, welche hier zunächst mechanische Centralität ist, muß auch dort die Grundbestimmung ausmachen.

Der Central-Körper hat insofern aufgehört, ein bloßes Object zu seyn, da an diesem die Bestimmtheit ein Unwesentliches ist; denn er hat nicht mehr nur das An-sich-, sondern auch das Für-sichseyn der objectiven Totalität. Er kann deswegen als ein Individuum angesehen werden. Seine Bestimmtheit ist wesentlich von einer bloßen Ordnung oder Arrangement und äußerlichen Zusammenhang von Theilen verschieden; sie ist als an und für sich seyende Bestimmtheit eine immanente Form, selbst bestimmendes Princip, welchem die Objecte inhäriren, und wodurch sie zu einem wahrhaften Eins verbunden sind.

Dieses Central-Individuum ist aber so nur erst Mitte, welche noch keine wahrhaften Extreme hat; als negative Einheit des totalen Begriffs dirimirt es sich aber in solche. Oder: die vorhin unselbstständigen sich äußerlichen Objecte werden durch den Rückgang des Begriffs gleichfalls zu Individuen bestimmt; die Identität des Central-Körpers mit sich, die noch ein Streben ist, ist mit Aeußerlichkeit behaftet, welcher, da sie in seine objective Einzelnheit aufgenommen ist, diese mitgetheilt ist. Durch diese eigene Centralität sind sie, außer jenem ersten Centrum gestellt, selbst Centra für die unselbstständigen Objecte. Diese

zweiten Centra und die unselbstständigen Objecte sind durch jene absolute Mitte zusammengeschlossen.

Die relativen Central-Individuen machen aber auch selbst die Mitte eines zweiten Schlusses aus, welche einerseits unter ein höheres Extrem, die objective Allgemeinheit und Macht des absoluten Centrums, subsumirt ist, auf der andern Seite die unselbstständigen Objecte unter sich subsumirt, deren oberflächliche oder formale Vereinzelung von ihr getragen werden. — Auch diese Unselbstständigen sind die Mitte eines dritten, des formalen Schlusses; indem sie das Band zwischen der absoluten und der relativen Centralindividualität insofern sind, als die letztere in ihnen ihre Aeußerlichkeit hat, durch welche die Beziehung auf sich zugleich ein Streben nach einem absoluten Mittelpunct ist. Die formalen Objecte haben zu ihrem Wesen die identische Schwere ihres unmittelbaren Central-Körpers, dem sie als ihrem Subjecte und Extreme der Einzelnheit inhäriren; durch die Aeußerlichkeit, welche sie ausmachen, ist er unter den absoluten Central-Körper subsumirt; sie sind also die formale Mitte der Besonderheit. — Das absolute Individuum aber ist die objectiv-allgemeine Mitte, welche das Insichseyn des relativen Individuums und seine Aeußerlichkeit zusammenschließt und festhält. — So sind auch die Regierung, die Bürger-Individuen und die Bedürfnisse oder das äußerliche Leben der Einzelnen drei Termini, deren jeder die Mitte der zwei andern ist. Die Regierung ist das absolute Centrum, worin das Extrem der Einzelnen mit ihrem äußerlichen Bestehen zusammengeschlossen wird; ebenso sind die Einzelnen Mitte, welche jenes allgemeine Individuum zur äußerlichen Existenz bethätigen, und ihr sittliches Wesen in das Extrem der Wirklichkeit übersetzen. Der dritte Schluß ist der formale, der Schluß des Scheins, daß die einzelnen durch ihre Bedürfnisse und das äußerliche Daseyn an diese allgemeine absolute Individualität geknüpft sind;

ein Schluß, der als der bloß subjective in die anderen übergeht, und in ihnen seine Wahrheit hat.

Diese Totalität, deren Momente selbst die vollständigen Verhältnisse des Begriffes, die Schlüsse, sind, worin jedes der drei unterschiedenen Objecte die Bestimmung der Mitte und der Extreme durchläuft, macht den freien Mechanismus aus. In ihm haben die unterschiedenen Objecte die objective Allgemeinheit, die durchdringende in der Besonderung sich identisch erhaltende Schwere, zu ihrer Grundbestimmung. Die Beziehungen von Druck, Stoß, Anziehen und dergleichen, so wie Aggregirungen oder Vermischungen, gehören dem Verhältnisse der Aeußerlichkeit an, die den dritten der zusammengestellten Schlüsse begründet. Die Ordnung, welches die bloß äußerliche Bestimmtheit der Objecte ist, ist in die immanente und objective Bestimmung übergegangen; diese ist das Gesetz.

b. Das Gesetz.

In dem Gesetze thut sich der bestimmtere Unterschied von ideeller Realität der Objectivität gegen die äußerliche hervor. Das Object hat als unmittelbare Totalität des Begriffs die Aeußerlichkeit noch nicht als von dem Begriffe unterschieden, der nicht für sich gesetzt ist. Indem es durch den Proceß in sich gegangen, ist der Gegensatz der einfachen Centralität gegen eine Aeußerlichkeit eingetreten, welche nun als Aeußerlichkeit bestimmt, d. i. als nicht An- und Für-sich-seyendes gesetzt ist. Jenes Identische oder Ideelle der Individualität ist um der Beziehung auf die Aeußerlichkeit willen ein Sollen; es ist die an- und für-sich bestimmte und selbstbestimmende Einheit des Begriffs, welcher jene äußerliche Realität nicht entspricht, und daher nur bis zum Streben kommt. Aber die Individualität ist an und für sich das concrete Princip der negativen Einheit, als solches selbst Totalität; eine Einheit, die sich in die bestimmten Begriffsunterschiede dirimirt, und in

ihrer sich selbst gleichen Allgemeinheit bleibt; somit der innerhalb seiner reinen Idealität durch den Unterschied erweiterte Mittelpunct. — Diese Realität, die dem Begriffe entspricht, ist die ideelle, von jener nur strebenden unterschieden; der Unterschied, der zunächst eine Vielheit von Objecten ist, in seiner Wesentlichkeit und in die reine Allgemeinheit aufgenommen. Diese reelle Idealität ist die Seele der vorhin entwickelten, objectiven Totalität, die an und für sich bestimmte Identität des Systems.

Das objective An- und Für-sichseyn ergiebt sich daher in seiner Totalität bestimmter als die negative Einheit des Centrums, welche sich in die subjective Individualität und die äußerliche Objectivität theilt, in dieser jene erhält und in ideellem Unterschiede bestimmt. Diese selbstbestimmende, die äußerliche Objectivität in die Idealität absolut zurückführende Einheit ist Princip von Selbstbewegung; die Bestimmtheit dieses Beseelenden, welche der Unterschied des Begriffes selbst ist, ist das Gesetz. — Der todte Mechanismus war der betrachtete mechanische Proceß von Objecten, die unmittelbar als selbstständig erschienen, aber eben deswegen in Wahrheit unselbstständig sind, und ihr Centrum außer ihnen haben; dieser Proceß, der in Ruhe übergeht, zeigt entweder Zufälligkeit und unbestimmte Ungleichheit, oder formale Gleichförmigkeit. Diese Gleichförmigkeit ist wohl eine Regel, aber nicht Gesetz. Nur der freie Mechanismus hat ein Gesetz, die eigene Bestimmung der reinen Individualität oder des für sich seyenden Begriffes; es ist als Unterschied an sich selbst unvergängliche Quelle sich selbst entzündender Bewegung; indem es in der Idealität seines Unterschiedes sich nur auf sich bezieht, freie Nothwendigkeit.

c. Uebergang des Mechanismus.

Diese Seele ist jedoch in ihren Körper noch versenkt; der nunmehr bestimmte, aber innere Begriff der objectiven To-

talität ist so freie Nothwendigkeit, daß das Gesetz seinem Objecte noch nicht gegenüber getreten ist; es ist die concrete Centralität als in ihre Objectivität unmittelbar verbreitete Allgemeinheit. Jene Idealität hat daher nicht die Objecte selbst zu ihrem bestimmten Unterschied; diese sind selbstständige Individuen der Totalität, oder auch, wenn wir auf die formale Stufe zurücksehen, nicht individuelle, äußerliche Objecte. Das Gesetz ist ihnen wohl immanent und macht ihre Natur und Macht aus; aber sein Unterschied ist in seine Idealität eingeschlossen, und die Objecte sind nicht selbst in die ideelle Differenz des Gesetzes unterschieden. Aber das Object hat an der ideellen Centralität und deren Gesetze allein seine wesentliche Selbstständigkeit; es hat daher keine Kraft, dem Urtheile des Begriffs Widerstand zu thun, und sich in abstracter, unbestimmter Selbstständigkeit und Verschlossenheit zu erhalten. Durch den ideellen, ihm immanenten Unterschied ist sein Daseyn eine durch den Begriff gesetzte Bestimmtheit. Seine Unselbstständigkeit ist auf diese Weise nicht mehr nur ein Streben nach dem Mittelpuncte, gegen den es eben, weil seine Beziehung nur ein Streben ist, noch die Erscheinung eines selbstständigen äußerlichen Objectes hat; sondern es ist ein Streben nach dem bestimmt ihm entgegengesetzten Object; so wie das Centrum dadurch selbst auseinander, und seine negative Einheit in den objectivirten Gegensatz übergegangen ist. Die Centralität ist daher jetzt Beziehung dieser gegen einander negativen und gespannten Objectivitäten. So bestimmt sich der freie Mechanismus zum Chemismus.

Zweites Kapitel.

Der Chemismus.

Der Chemismus macht im Ganzen der Objectivität das Moment des Urtheils, der objectiv gewordenen Differenz und des Processes aus. Da er mit der Bestimmtheit und dem Gesetztseyn schon beginnt, und das chemische Object zugleich objective Totalität ist, ist sein nächster Verlauf einfach, und durch seine Voraussetzung vollkommen bestimmt.

A.

Das chemische Object.

Das chemische Object unterscheidet sich von dem mechanischen dadurch, daß das letztere eine Totalität ist, welche gegen die Bestimmtheit gleichgültig ist; bei dem chemischen dagegen gehört die Bestimmtheit, somit die Beziehung auf Anderes, und die Art und Weise dieser Beziehung, seiner Natur an. — Diese Bestimmtheit ist wesentlich zugleich Besonderung, d. h. in die Allgemeinheit aufgenommen; sie ist so Princip — die allgemeine Bestimmtheit, nicht nur die des eines einzelnen Objects, sondern auch die des andern. Es unterscheidet sich daher nun an demselben sein Begriff, als die innere Totalität beider Bestimmtheiten, und die Bestimmtheit, welche die Natur des einzelnen Objects in seiner Aeußerlichkeit und Existenz ausmacht. Indem es auf diese Weise an sich der ganze Begriff ist, so hat es an ihm selbst die Nothwendigkeit und den Trieb, sein entgegengesetztes, einseitiges Bestehen aufzuheben, und sich zu dem realen Ganzen im Daseyn zu machen, welches es seinem Begriffe nach ist.

Ueber den Ausdruck; Chemismus, für das Verhältniß der Differenz der Objectivität, wie es sich ergeben hat, kann übrigens bemerkt werden, daß er hier nicht so verstanden werden muß, als

ob sich dieß Verhältniß nur in derjenigen Form der elementarischen Natur darstellte, welche der eigentliche sogenannte Chemismus heißt. Schon das meteorologische Verhältniß muß als ein Proceß angesehen werden, dessen Parthien mehr die Natur von physikalischen als chemischen Elementen haben. Im Lebendigen steht das Geschlechtsverhältniß unter diesem Schema; so wie es auch für die geistigen Verhältnisse der Liebe, Freundschaft u. s. w. die formale Grundlage ausmacht.

Näher betrachtet ist das chemische Object zunächst, als eine selbstständige Totalität überhaupt, ein in sich reflectirtes, das insofern von seinem Reflectirt-Seyn nach Außen unterschieden ist, — eine gleichgültige Basis, das noch nicht als different bestimmte Individuum; auch die Person ist eine solche sich erst nur auf sich beziehende Basis. Die immanente Bestimmtheit aber, welche seine Differenz ausmacht, ist erstlich so in sich reflectirt, daß diese Zurücknahme der Beziehung nach Außen nur formale abstracte Allgemeinheit ist; so ist die Beziehung nach Außen Bestimmung seiner Unmittelbarkeit und Existenz. Nach dieser Seite geht es nicht an ihm selbst in die individuelle Totalität zurück; und die negative Einheit hat die beiden Momente ihres Gegensatzes an zwei besonderen Objecten. Sonach ist ein chemisches Object nicht aus ihm selbst begreiflich, und das Seyn des Einen ist das Seyn eines Andern. — Zweitens aber ist die Bestimmtheit absolut in sich reflectirt, und das concrete Moment des individuellen Begriffs des Ganzen, der das allgemeine Wesen, die reale Gattung des besondern Objects ist. Das chemische Object, hiermit der Widerspruch seines unmittelbaren Gesetztseyns und seines immanenten individuellen Begriffs, ist ein Streben, die Bestimmtheit seine Daseyns aufzuheben, und der objectiven Totalität des Begriffes die Existenz zu geben. Es ist daher zwar gleichfalls ein unselbstständiges, aber so, daß es hiergegen durch seine Natur selbst gespannt ist, und den Proceß selbstbestimmend anfängt.

B.

Der Proceß.

1. Er beginnt mit der Voraussetzung, daß die gespannten Objecte, so sehr sie es gegen sich selbst, es zunächst eben damit gegen einander sind; — ein Verhältniß, welches ihre Verwandtschaft heißt. Indem jedes durch seinen Begriff im Widerspruch gegen die eigene Einseitigkeit seiner Existenz steht, somit diese aufzuheben strebt, ist darin unmittelbar das Streben gesetzt, die Einseitigkeit des andern aufzuheben, und durch diese gegenseitige Ausgleichung und Verbindung die Realität dem Begriffe, der beide Momente enthält, gemäß zu setzen.

Insofern jedes gesetzt ist, als an ihm selbst sich widersprechend und aufhebend, so sind sie nur durch äußere Gewalt in der Absonderung von einander und von ihrer gegenseitigen Ergänzung gehalten. Die Mitte, wodurch nun diese Extreme zusammengeschlossen werden, ist erstlich die ansichseyende Natur beider, der ganze beide in sich haltende Begriff. Aber zweitens, da sie in der Existenz gegeneinander stehen, so ist ihre absolute Einheit auch ein unterschieden von ihnen existirendes, noch formales Element; — das Element der Mittheilung, worin sie in äußerliche Gemeinschaft miteinander treten. Da der reale Unterschied den Extremen angehört, so ist diese Mitte nur die abstracte Neutralität, die reale Möglichkeit derselben; — gleichsam das theoretische Element der Existenz von den chemischen Objecten, ihres Processes und seines Resultats; — im Körperlichen hat das Wasser die Function dieses Mediums; im Geistigen, insofern in ihm das Analogon eines solchen Verhältnisses stattfindet, ist das Zeichen überhaupt, und näher die Sprache dafür anzusehen.

Das Verhältniß der Objecte ist als bloße Mittheilung in diesem Elemente einerseits ein ruhiges Zusammengehen, aber andererseits ebenso sehr ein negatives Verhalten, indem der

concrete Begriff, welcher ihre Natur iſt, in der Mittheilung in Realität geſetzt, hiermit die realen Unterſchiede der Objecte zu ſeiner Einheit reducirt werden. Ihre vorherige ſelbſtſtändige Beſtimmtheit wird damit in der dem Begriffe, der in beiden ein und derſelbe iſt, gemäßen Vereinigung aufgehoben, ihr Gegenſatz und Spannung hierdurch abgeſtumpft; womit das Streben in dieſer gegenſeitigen Ergänzung ſeine ruhige Neutralität erlangt.

Der Proceß iſt auf dieſe Weiſe erloſchen; indem der Widerſpruch des Begriffes und der Realität ausgeglichen, haben die Extreme des Schluſſes ihren Gegenſatz verloren, hiermit aufgehört, Extreme gegeneinander und gegen die Mitte zu ſeyn. Das Product iſt ein neutrales, d. h. ein ſolches, in welchem die Ingredienzien, die nicht mehr Objecte genannt werden können, ihre Spannung und damit die Eigenſchaften nicht mehr haben, die ihnen als geſpannten zukamen, worin ſich aber die Fähigkeit ihrer vorigen Selbſtſtändigkeit und Spannung erhalten hat. Die negative Einheit des Neutralen geht nämlich von einer vorausgeſetzten Differenz aus; die Beſtimmtheit des chemiſchen Objects iſt identiſch mit ſeiner Objectivität, ſie iſt urſprünglich. Durch den betrachteten Proceß iſt dieſe Differenz nur erſt unmittelbar aufgehoben, die Beſtimmtheit iſt daher noch nicht als abſolut in ſich reflectirte, ſomit das Product des Proceſſes nur eine formale Einheit.

2. In dieſem Producte iſt nun zwar die Spannung des Gegenſatzes und die negative Einheit als Thätigkeit des Proceſſes erloſchen. Da dieſe Einheit aber dem Begriffe weſentlich, und zugleich ſelbſt zur Exiſtenz gekommen iſt, ſo iſt ſie noch vorhanden, aber außer dem neutralen Objecte getreten. Der Proceß facht ſich nicht von ſelbſt wieder an, inſofern er die Differenz nur zu ſeiner Vorausſetzung hatte, nicht ſie ſelbſt ſetzte. — Dieſe außer dem Objecte ſelbſtſtändige Negativität, die Exiſtenz der abſtracten Einzelnheit, deren Fürſichſeyn ſeine Realität an dem indifferenten Objecte hat, iſt nun in ſich ſelbſt gegen ihre

Abſtraction geſpannt, eine in ſich unruhige Thätigkeit, die ſich verzehrend nach Außen kehrt. Sie bezieht ſich unmittelbar auf das Object, deſſen ruhige Neutralität die reale Möglichkeit ihres Gegenſatzes iſt; daſſelbe iſt nunmehr die Mitte der vorhin bloß formalen Neutralität, nun in ſich ſelbſt concret, und beſtimmt.

Die nähere unmittelbare Beziehung des Extrems der negativen Einheit auf das Object iſt, daß dieſes durch ſie beſtimmt und hierdurch dirimirt wird. Dieſe Diremtion kann zunächſt für die Herſtellung des Gegenſatzes der geſpannten Objecte angeſehen werden, mit welchem der Chemismus begonnen. Aber dieſe Beſtimmung macht nicht das andere Extrem des Schluſſes aus, ſondern gehört zur unmittelbaren Beziehung des differentiirenden Princips auf die Mitte, an der ſich dieſes ſeine unmittelbare Realität giebt; es iſt die Beſtimmtheit, welche im disjunctiven Schluſſe die Mitte, außer dem, daß ſie allgemeine Natur des Gegenſtandes iſt, zugleich hat, wodurch dieſer ebenſo wohl objective Allgemeinheit als beſtimmte Beſonderheit iſt. Das andere Extrem des Schluſſes ſteht dem äußern ſelbſtſtändigen Extrem der Einzelnheit gegenüber; es iſt daher das ebenſo ſelbſtſtändige Extrem der Allgemeinheit; die Diremtion, welche die reale Neutralität der Mitte daher in ihm erfährt, iſt, daß ſie nicht in gegeneinander differente, ſondern indifferente Momente zerlegt wird. Dieſe Momente ſind hiermit die abſtracte, gleichgültige Baſis einerſeits, und das begeiſternde Princip derſelben andererſeits, welches durch ſeine Trennung von der Baſis ebenfalls die Form gleichgültiger Objectivität erlangt.

Dieſer disjunctive Schluß iſt die Totalität des Chemismus, in welcher daſſelbe objective Ganze ſowohl, als die ſelbſtſtändige negative Einheit, dann in der Mitte als reale Einheit, — endlich aber die chemiſche Realität in ihre abſtracten Momente aufgelöſt, dargeſtellt iſt. In dieſen letzteren iſt die Beſtimmtheit, nicht wie im Neutralen, an einem Andern zu ihrer Reflexion-

in-sich gekommen, sondern ist an sich in ihre Abstraction zurückgegangen, ein ursprünglich bestimmtes Element.

3. Diese elementarischen Objecte sind hiermit von der chemischen Spannung befreit; es ist in ihnen die ursprüngliche Grundlage derjenigen Voraussetzung, mit welcher der Chemismus begann, durch den realen Proceß gesetzt worden. Insofern nun weiter einerseits ihre innerliche Bestimmtheit als solche, wesentlich der Widerspruch ihres einfachen gleichgültigen Bestehens, und ihrer als Bestimmtheit, und der Trieb nach Außen ist, der sich dirimirt, und an ihrem Objecte und an einem Andern die Spannung setzt, um ein solches zu haben, wogegen es sich als differentes verhalten, an dem es sich neutralisiren und seiner einfachen Bestimmtheit die daseyende Realität geben könne, so ist damit der Chemismus in seinen Anfang zurückgegangen, in welchem gegeneinander gespannte Objecte einander suchen, und dann durch eine formale, äußerliche Mitte zu einem Neutralen sich vereinigen. Auf der anderen Seite hebt der Chemismus durch diesen Rückgang in seinen Begriff sich auf, und ist in eine höhere Sphäre übergegangen.

C.

Uebergang des Chemismus.

Die gewöhnliche Chemie schon zeigt Beispiele von chemischen Veränderungen, worin ein Körper z. B. einem Theil seiner Masse eine höhere Oxydation zutheilt, und dadurch einen andern Theil in einen geringern Grad derselben herabsetzt, in welchem er erst mit einem an ihn gebrachten andern differenten Körper eine neutrale Verbindung eingehen kann, für die er in jenem ersten unmittelbaren Grade nicht empfänglich gewesen wäre. Was hier geschieht, ist, daß sich das Object nicht nach einer unmittelbaren, einseitigen Bestimmtheit auf ein Anderes bezieht, sondern nach der inneren Totalität eines ursprünglichen Verhältnisses die Voraussetzung, deren es zu einer realen Beziehung bedarf, setzt,

und dadurch sich eine Mitte giebt, durch welche es seinen Begriff mit seiner Realität zusammenschließt; es ist die an und für sich bestimmte Einzelnheit, der concrete Begriff als Princip der Disjunction in Extreme, deren Wiedervereinigung die Thätigkeit desselben negativen Princips ist, das dadurch zu seiner ersten Bestimmung, aber objectivirt zurückkehrt.

Der Chemismus selbst ist die erste Negation der gleichgültigen Objectivität, und der Aeußerlichkeit der Bestimmtheit; er ist also noch mit der unmittelbaren Selbstständigkeit des Objects und mit der Aeußerlichkeit behaftet. Er ist daher für sich noch nicht jene Totalität der Selbstbestimmung, welche aus ihm hervorgeht, und in welcher er sich vielmehr aufhebt. — Die drei Schlüsse, welche sich ergeben haben, machen seine Totalität aus; der erste hat zur Mitte die formale Neutralität und zu den Extremen die gespannten Objecte, der zweite hat das Product des ersten, die reelle Neutralität zur Mitte und die dirimirende Thätigkeit, und ihr Product, das gleichgültige Element, zu den Extremen; der dritte aber ist der sich realisirende Begriff, der sich die Voraussetzung setzt, durch welche der Proceß seiner Realisirung bedingt ist, — ein Schluß, der das Allgemeine zu seinem Wesen hat. Um der Unmittelbarkeit und Aeußerlichkeit willen jedoch, in deren Bestimmung die chemische Objectivität steht, fallen diese Schlüsse noch auseinander. Der erste Proceß, dessen Product die Neutralität der gespannten Objecte ist, erlischt in seinem Producte, und es ist eine äußerlich hinzukommende Differentiirung, welche ihn wieder anfacht; bedingt durch eine unmittelbare Voraussetzung, erschöpft er sich in ihr. — Ebenso muß die Ausscheidung der differenten Extreme aus dem Neutralen, ingleichen ihre Zerlegung in ihre abstracten Elemente, von äußerlich hinzukommenden Bedingungen und Erregungen der Thätigkeit ausgehen. Insofern aber auch die beiden wesentlichen Momente des Processes, einerseits die Neutralisirung, andererseits die Scheidung und Reduction, in einem und demselben Processe verbunden

ſind, und Vereinigung und Abſtumpfung der geſpannten Extreme auch eine Trennung in ſolche iſt, ſo machen ſie um der noch zu Grunde liegenden Aeußerlichkeit willen zwei verſchiedene Seiten aus; die Extreme, welche in demſelben Proceſſe ausgeſchieden werden, ſind andere Objecte oder Materien, als diejenigen, welche ſich in ihm einigen; inſofern jene daraus wieder different hervorgehen, müſſen ſie ſich nach Außen wenden; ihre neue Neutraliſirung iſt ein anderer Proceß, als die, welche in dem erſten Statt hatte.

Aber dieſe verſchiedenen Proceſſe, welche ſich als nothwendig ergeben haben, ſind ebenſo viele Stufe, wodurch die Aeußerlichkeit und das Bedingtſeyn aufgehoben wird, woraus der Begriff als an und für ſich beſtimmte, und von der Aeußerlichkeit nicht bedingte Totalität hervorgeht. Im erſten hebt ſich die Aeußerlichkeit der die ganze Realität ausmachenden, differenten Extreme gegeneinander, oder die Unterſchiedenheit des anſichſeyenden beſtimmten Begriffes von ſeiner daſeyenden Beſtimmtheit auf; im zweiten wird die Aeußerlichkeit der realen Einheit, die Vereinigung als bloß neutrale aufgehoben; — näher hebt ſich die formale Thätigkeit zunächſt in ebenſo formalen Baſen, oder indifferenten Beſtimmtheiten auf, deren innerer Begriff nun die in ſich gegangene, abſolute Thätigkeit, als an ihr ſelbſt ſich realiſirend iſt, d. i. die in ſich die beſtimmten Unterſchiede ſetzt, und durch dieſe Vermittelung ſich als reale Einheit conſtituirt, — eine Vermittelung, welche ſomit die eigene Vermittelung des Begriffs, ſeine Selbſtbeſtimmung, und in Rückſicht auf ſeine Reflexion daraus in ſich, immanentes Vorausſetzen iſt. Der dritte Schluß, der einerſeits die Wiederherſtellung der vorhergehenden Proceſſe iſt, hebt andererſeits noch das letzte Moment gleichgültiger Baſen auf, — die ganz abſtracte äußerliche Unmittelbarkeit, welche auf dieſe Weiſe eigenes Moment der Vermittelung des Begriffes durch ſich ſelbſt wird. Der Begriff, welcher hiermit alle Momente ſeines objectiven Daſeyns als äußerliche aufgehoben und in ſeine einfache Einheit geſetzt hat, iſt dadurch von der objectiven Aeußerlichkeit vollſtändig befreit, auf welche er ſich nur als eine unweſentliche Realität bezieht; dieſer objective freie Begriff iſt der Zweck.

Drittes Kapitel.

Teleologie.

Wo Zweckmäßigkeit wahrgenommen wird, wird ein Verſtand als Urheber derſelben angenommen, für den Zweck alſo die eigene, freie Exiſtenz des Begriffes gefordert. Die Teleologie wird vornehmlich dem Mechanismus entgegengeſtellt, in welchem die an dem Object geſetzte Beſtimmtheit weſentlich als äußerliche eine ſolche iſt, an der ſich keine Selbſtbeſtimmung manifeſtirt. Der Gegenſatz von Causis efficientibus und Causis finalibus, bloß wirkenden und Endurſachen, bezieht ſich auf jenen Unterſchied, auf den, in concreter Form genommen, auch die Unterſuchung zurückgeht, ob das abſolute Weſen der Welt als blinder Natur-Mechanismus, oder als ein nach Zwecken ſich beſtimmender Verſtand zu faſſen ſey. Die Antinomie des Fatalismus mit dem Determinismus und der Freiheit betrifft ebenfalls den Gegenſatz des Mechanismus und der Teleologie; denn das Freie iſt der Begriff in ſeiner Exiſtenz.

Die vormalige Metaphyſik iſt mit dieſen Begriffen, wie mit ihren anderen verfahren; ſie hat theils eine Weltvorſtellung vorausgeſetzt, und ſich bemüht, zu zeigen, daß der eine oder der andere Begriff auf ſie paſſe, und der entgegengeſetzte mangelhaft ſey, weil ſie ſich nicht aus ihm erklären laſſe; theils hat ſie dabei den Begriff der mechaniſchen Urſache und des Zwecks nicht unterſucht, welcher an und für ſich Wahrheit habe. Wenn dieß für ſich feſtgeſtellt iſt, ſo mag die objective Welt mechaniſche und End-

ursachen darbieten; ihre Existenz ist nicht der Maaßstab des Wahren, sondern das Wahre vielmehr das Kriterium, welche von diesen Existenzen ihre wahrhafte sey. Wie der subjective Verstand auch Irrthümer an ihm zeigt, so zeigt die objective Welt auch diejenigen Seiten und Stufen der Wahrheit, welche für sich erst einseitig, unvollständig, und nur Erscheinungsverhältnisse sind. Wenn Mechanismus und Zweckmäßigkeit sich gegenüber stehen, so können sie eben deswegen nicht als gleich-gültige genommen, deren jedes für sich ein richtiger Begriff sey und so viele Gültigkeit habe als der andere, wobei es nur darauf ankomme, wo der eine oder der andere angewendet werden könne. Diese gleiche Gültigkeit beider beruht nur darauf, weil sie sind, nämlich weil wir beide haben. Aber die nothwendige erste Frage ist, weil sie entgegengesetzt sind, welcher von beiden der wahre sey; und die höhere eigentliche Frage ist, ob nicht ein Drittes ihre Wahrheit, oder ob einer die Wahrheit des andern ist. — Die Zweckbeziehung hat sich aber als die Wahrheit des Mechanismus erwiesen. — Das, was sich als Chemismus darstellte, wird mit dem Mechanismus insofern zusammengenommen, als der Zweck der Begriff in freier Existenz ist, und ihm überhaupt die Unfreiheit desselben, sein Versenktseyn in die Aeußerlichkeit gegenübersteht; beides, Mechanismus so wie Chemismus, wird also unter der Naturnothwendigkeit zusammengefaßt, indem im ersten der Begriff nicht am Objecte existirt, weil es als mechanisches die Selbstbestimmung nicht enthält, im andern aber der Begriff entweder eine gespannte, einseitige Existenz hat, oder, insofern er als die Einheit hervortritt, welche das neutrale Object in die Extreme spannt, sich selbst, insofern er diese Trennung aufhebt, äußerlich ist.

Je mehr das teleologische Princip mit dem Begriffe eines außerweltlichen Verstandes zusammengehängt, und insofern von der Frömmigkeit begünstigt wurde, desto mehr schien es sich von der wahren Naturforschung zu entfernen, welche die Eigenschaften

der Natur nicht als fremdartige, sondern als immanente Bestimmtheiten erkennen will, und nur solches Erkennen als ein Begreifen gelten läßt. Da der Zweck der Begriff selbst in seiner Existenz ist, so kann es sonderbar scheinen, daß das Erkennen der Objecte aus ihrem Begriffe vielmehr als ein unberechtigter Ueberschritt in ein heterogenes Element erscheint, der Mechanismus dagegen, welchem die Bestimmtheit eines Objects als ein äußerlich an ihm und durch ein Anderes gesetzte Bestimmtheit ist, für eine immanentere Ansicht gilt, als die Teleologie. Der Mechanismus, wenigstens der gemeine unfreie, so wie der Chemismus, muß allerdings insofern als ein immanentes Princip angesehen werden, als das bestimmende Aeußerliche, selbst wieder nur ein solches Object, ein äußerlich bestimmtes und gegen solches Bestimmtwerden gleichgültiges, oder im Chemismus das andere Object ein gleichfalls chemisch bestimmtes ist, überhaupt ein wesentliches Moment der Totalität immer in einem Aeußern liegt. Diese Principien bleiben daher innerhalb derselben Naturform der Endlichkeit stehen; ob sie aber gleich das Endliche nicht überschreiten wollen, und für die Erscheinungen nur zu endlichen Ursachen, die selbst das Weitergehen verlangen, führen, so erweitern sie sich doch zugleich theils zu einer formellen Totalität in dem Begriffe von Kraft, Ursache und dergleichen Reflexions-Bestimmungen, die eine Ursprünglichkeit bezeichnen sollen, theils aber durch die abstracte Allgemeinheit von einem All der Kräfte, einem Ganzen von gegenseitigen Ursachen. Der Mechanismus zeigt sich selbst dadurch als ein Streben der Totalität, daß er die Natur für sich als ein Ganzes zu fassen sucht, das zu seinem Begriffe keines Andern bedarf, — eine Totalität, die sich in dem Zwecke und dem damit zusammenhängenden außerweltlichen Verstand nicht findet.

Die Zweckmäßigkeit nun zeigt sich zunächst als ein Höheres überhaupt; als ein Verstand, der äußerlich die Mannigfaltigkeit der Objecte durch eine an und für sich seyende

Einheit bestimmt, so daß die gleichgültigen Bestimmtheiten der Objecte durch diese Beziehung wesentlich werden. Im Mechanismus werden sie es durch die bloße Form der Nothwendigkeit, wobei ihr Inhalt gleichgültig ist, denn sie sollen äußerliche bleiben, und nur der Verstand als solcher sich befriedigen, indem er seinen Zusammenhang, die abstracte Identität, erkennt. In der Teleologie dagegen wird der Inhalt wichtig, weil sie einen Begriff, ein an und für sich Bestimmtes und damit Selbstbestimmendes voraussetzt, also von der Beziehung der Unterschiede und ihres Bestimmtseyns durcheinander, von der Form, die in sich reflectirte Einheit, ein an und für sich Bestimmtes, somit einen Inhalt unterschieden hat. Wenn dieser aber sonst ein endlicher und unbedeutender ist, so widerspricht er dem, was er seyn soll, denn der Zweck ist seiner Form nach eine in sich unendliche Totalität; — besonders wenn das nach Zwecken wirkende Handeln als absoluter Willen und Verstand angenommen ist. Die Teleologie hat sich den Vorwurf des Läppischen deswegen so sehr zugezogen, weil die Zwecke, die sie aufzeigte, wie es sich trifft, bedeutender oder auch geringfügiger sind, und die Zweckbeziehung der Objecte mußte so häufig als eine Spielerei erscheinen, weil diese Beziehung so äußerlich und daher zufällig erscheint. Der Mechanismus dagegen läßt den Bestimmtheiten der Objecte dem Gehalte nach ihren Werth von Zufälligen, gegen welche das Object gleichgültig ist, und die weder für sie, noch für den subjectiven Verstand ein höheres Gelten haben sollen. Dieß Princip giebt daher in seinem Zusammenhange von äußerer Nothwendigkeit das Bewußtseyn unendlicher Freiheit gegen die Teleologie, welche die Geringfügigkeiten, und selbst Verächtlichkeiten ihres Inhalts als etwas Absolutes aufstellt, in dem sich der allgemeinere Gedanke nur unendlich beengt, und selbst ekelhaft afficirt finden kann.

Der formelle Nachtheil, in welchem diese Teleologie zunächst steht, ist, daß sie nur bis zur äußern Zweckmäßigkeit kommt.

Indem der Begriff hierdurch als ein Formelles gesetzt ist, so ist ihr der Inhalt auch ein ihm äußerlich in der Mannigfaltigkeit der objectiven Welt Gegebenes, — in eben jenen Bestimmtheiten, welche auch Inhalt des Mechanismus, aber als ein Aeußerliches, Zufälliges sind. Um dieser Gemeinschaftlichkeit willen macht die Form der Zweckmäßigkeit für sich allein das Wesentliche des Teleologischen aus. In dieser Rücksicht, ohne noch auf den Unterschied von äußerer und innerer Zweckmäßigkeit zu sehen, hat sich die Zweckbeziehung überhaupt an und für sich als die Wahrheit des Mechanismus erwiesen. — Die Teleologie hat im Allgemeinen das höhere Princip, den Begriff in seiner Existenz, der an und für sich das Unendliche und Absolute ist; — ein Princip der Freiheit, das seiner Selbstbestimmung schlechthin gewiß, dem äußerlichen Bestimmtwerden des Mechanismus absolut entrissen ist.

Eines der großen Verdienste Kant's um die Philosophie besteht in der Unterscheidung, die er zwischen relativer oder äußerer und zwischen innerer Zweckmäßigkeit aufgestellt hat; in letzterer hat er den Begriff des Lebens, die Idee, aufgeschlossen und damit die Philosophie, was die Kritik der Vernunft nur unvollkommen, in einer sehr schiefen Wendung und nur negativ thut, positiv über die Reflexions-Bestimmungen und die relative Welt der Metaphysik erhoben. — Es ist erinnert worden, daß der Gegensatz der Teleologie und des Mechanismus zunächst der allgemeinere Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit ist. Kant hat den Gegensatz in dieser Form unter den Antinomien der Vernunft, und zwar als den dritten Widerstreit der transcendentalen Ideen aufgeführt. — Ich führe seine Darstellung, auf welche früher verwiesen worden, ganz kurz an, indem das Wesentliche derselben so einfach ist, daß es keiner weitläuftigen Auseinandersetzung bedarf, und die Art und Weise der kantischen Antinomien anderwärts ausführlicher beleuchtet worden ist.

Die Thesis der hier zu betrachtenden lautet: Die Causa-

lität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesammt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Causalität durch Freiheit zu Erklärung derselben anzunehmen nothwendig.

Die Antithesis: Es ist keine Freiheit, sondern Alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur.

Der Beweis geht wie bei den übrigen Antinomien erstens apagogisch zu Werke, es wird das Gegentheil jeder Thesis angenommen; zweitens, um das Widersprechende dieser Annahme zu zeigen, wird umgekehrt das Gegentheil derselben, das ist somit der zu beweisende Satz, angenommen und als geltend vorausgesetzt; — der ganze Umweg des Beweisens konnte daher erspart werden; es besteht in nichts als der assertorischen Behauptung der beiden gegenüberstehenden Sätze.

Zum Beweise der Thesis soll nämlich zuerst angenommen werden: es gebe keine andere Causalität, als nach Gesetzen der Natur, d. i. nach der Nothwendigkeit des Mechanismus überhaupt, den Chemismus mit eingeschlossen. Dieser Satz widerspreche sich darum, weil das Gesetz der Natur gerade darin bestehe, daß ohne hinreichend a priori bestimmte Ursache, welche somit eine absolute Spontaneität in sich enthalte, nichts geschehe; — d. h. die der Thesis entgegengesetzte Annahme ist darum widersprechend, weil sie der Thesis widerspricht.

Zum Behufe des Beweises der Antithesis solle man setzen: es gebe eine Freiheit als eine besondere Art von Causalität, einen Zustand, mithin auch eine Reihe von Folgen desselben schlechthin anzufangen. Da nun aber ein solches Anfangen einen Zustand voraussetzt, der mit dem vorhergehenden derselben gar keinen Zusammenhang der Causalität hat, so widerspricht es dem Gesetze der Causalität, nach welchem allein Einheit der Erfahrung und Erfahrung überhaupt möglich ist; — d. h. die Annahme der Freiheit, die der Antithesis entgegen ist, kann darum nicht gemacht werden, weil sie der Antithesis widerspricht.

Dem Wesen nach kehrt dieselbe Antinomie in der Kritik der teleologischen Urtheilskraft als der Gegensatz wieder, daß Alle Erzeugung materieller Dinge nach bloß mechanischen Gesetzen geschieht und daß einige Erzeugung derselben nach solchen Gesetzen nicht möglich ist. — Die kantische Auflösung dieser Antinomie ist dieselbige, wie die allgemeine Auflösung der übrigen; daß nämlich die Vernunft weder den einen noch den andern Satz beweisen könne, weil wir von Möglichkeit der Dinge nach bloß empirischen Gesetzen der Natur kein bestimmendes Princip a priori haben können; — daß daher ferner beide nicht als objective Sätze, sondern als subjective Maximen angesehen werden müssen; daß ich einerseits jederzeit über alle Naturereignisse nach dem Princip des bloßen Natur-Mechanismus reflectiren solle, daß aber dieß nicht hindere, bei gelegentlicher Veranlassung einigen Naturformen nach einer andern Maxime, nämlich nach dem Princip der Endursachen, nachzuspüren; — als ob nun diese zwei Maximen, die übrigens bloß für die menschliche Vernunft nöthig seyn sollen, nicht in demselben Gegensatze wären, in dem sich jene Sätze befinden. — Es ist, wie vorhin bemerkt, auf diesem ganzen Standpunkte dasjenige nicht untersucht, was allein das philosophische Interesse fordert, nämlich welches von beiden Principien an und für sich Wahrheit habe; für diesen Gesichtspunct aber macht es keinen Unterschied, ob die Principien als objective, das heißt hier äußerlich existirende Bestimmungen der Natur, oder als bloße Maximen eines subjectiven Erkennens betrachtet werden sollen; — es ist vielmehr dieß ein subjectives, d. h. zufälliges Erkennen, welches auf gelegentliche Veranlassung die eine oder andere Maxime anwendet, je nachdem es sie für gegebene Objecte für passend hält, übrigens nach

der Wahrheit dieser Bestimmungen selbst, sie seyen beide Bestimmungen der Objecte oder des Erkennens, nicht fragt.

So ungenügend daher die kantische Erörterung des teleologischen Princips in Ansehung des wesentlichen Gesichtspuncts ist, so ist immer die Stellung bemerkenswerth, welche Kant demselben giebt. Indem er es einer reflectirenden Urtheilskraft zuschreibt, macht er es zu einem verbindenden Mittelgliede zwischen dem Allgemeinen der Vernunft und dem Einzelnen der Anschauung; — er unterscheidet ferner jene reflectirende Urtheilskraft von der bestimmenden, welche letztere das Besondere bloß unter das Allgemeine subsumire. Solches Allgemeine, welches nur subsumirend ist, ist ein Abstractes, welches erst an einem Andern, am Besondern, concret wird. Der Zweck dagegen ist das concrete Allgemeine, das in ihm selbst das Moment der Besonderheit und Aeußerlichkeit hat, daher thätig und der Trieb ist, sich von sich selbst abzustoßen. Der Begriff ist als Zweck allerdings ein objectives Urtheil, worin die eine Bestimmung das Subject, nämlich der concrete Begriff als durch sich selbst bestimmt, die andere aber nicht nur ein Prädicat, sondern die äußerliche Objectivität ist. Aber die Zweckbeziehung ist darum nicht ein reflectirendes Urtheilen, das die äußerlichen Objecte nur nach einer Einheit betrachtet, als ob ein Verstand sie zum Behuf unsers Erkenntnißvermögens gegeben hätte, sondern sie ist das an und für sich seyende Wahre, das objectiv urtheilt, und die äußerliche Objectivität absolut bestimmt. Die Zweckbeziehung ist dadurch mehr als Urtheil, sie ist der Schluß des selbstständigen freien Begriffs, der sich durch die Objectivität mit sich selbst zusammenschließt.

Der Zweck hat sich als das Dritte zum Mechanismus und Chemismus ergeben; er ist ihre Wahrheit. Indem er selbst noch innerhalb der Sphäre der Objectivität, oder der Unmittelbarkeit des totalen Begriffs steht, ist er von der Aeußerlichkeit als solcher noch afficirt, und hat eine objective Welt sich gegenüber, auf die er sich bezieht. Nach dieser Seite erscheint die mechanische Causalität, wozu im Allgemeinen auch der Chemismus zu nehmen ist, noch bei dieser Zweckbeziehung, welche die äußerliche ist, aber als ihr untergeordnet, als an und für sich aufgehoben. Was das nähere Verhältniß betrifft, so ist das mechanische Object als unmittelbare Totalität gegen sein Bestimmtseyn, und damit dagegen, ein Bestimmendes zu seyn, gleichgültig. Dieß äußerliche Bestimmtseyn ist nun zur Selbstbestimmung fortgebildet, und damit der im Object nur innere, oder was dasselbe ist, nur äußere Begriff nunmehr gesetzt; der Zweck ist zunächst eben dieser dem mechanischen äußerliche Begriff selbst. So ist der Zweck auch für den Chemismus das Selbstbestimmende, welches das äußerliche Bestimmtwerden, durch welches er bedingt ist, zur Einheit des Begriffes zurückbringt. — Die Natur der Unterordnung der beiden vorherigen Formen des objectiven Processes ergiebt sich hieraus; das Andere, das an ihnen in dem unendlichen Progreß liegt, ist der ihnen zunächst als äußerlich gesetzte Begriff, welcher Zweck ist; der Begriff ist nicht nur ihre Substanz, sondern auch die Aeußerlichkeit ist das ihnen wesentliche, ihre Bestimmtheit ausmachende Moment. Die mechanische oder chemische Technik bietet sich also durch ihren Charakter, äußerlich bestimmt zu seyn, von selbst der Zweckbeziehung dar, die nun näher zu betrachten ist.

A.

Der subjective Zweck.

Der subjective Begriff hat in der Centralität der objectiven Sphäre, die eine Gleichgültigkeit gegen die Bestimmtheit ist, zunächst den negativen Einheitspunct wieder gefunden und gesetzt; in dem Chemismus aber die Objectivität der Begriffsbestimmungen, wodurch er erst als concreter objectiver Begriff gesetzt ist. Seine Bestimmtheit oder sein einfacher Unterschied hat nunmehr an ihm selbst die Bestimmtheit der

Aeußerlichkeit, und seine einfache Einheit ist dadurch die sich von sich selbst abstoßende und darin sich erhaltende Einheit. Der Zweck ist daher der subjective Begriff, als wesentliches Streben und Trieb sich äußerlich zu setzen. Er ist dabei dem Uebergehen entnommen. Er ist weder eine Kraft, die sich äußert, noch eine Substanz und Ursache, die in Accidenzen und Wirkungen sich manifestirt. Die Kraft ist nur ein abstract Inneres, indem sie sich nicht geäußert hat; oder sie hat erst in der Aeußerung, zu der sie sollicitirt werden muß, Daseyn; ebenso die Ursache und die Substanz; weil sie nur in den Accidenzen und in der Wirkung Wirklichkeit haben, ist ihre Thätigkeit der Uebergang, gegen den sie sich nicht in Freiheit erhalten. Der Zweck kann wohl auch als Kraft und Ursache bestimmt werden, aber diese Ausdrücke erfüllen nur eine unvollkommene Seite seiner Bedeutung; wenn sie von ihm nach seiner Wahrheit ausgesprochen werden sollen; so können sie es nur auf eine Weise, welche ihren Begriff aufhebt; als eine Kraft, welche sich selbst zur Aeußerung sollicitirt, als eine Ursache, welche Ursache ihrer selbst, oder deren Wirkung unmittelbar die Ursache ist.

Wenn das Zweckmäßige einem Verstande zugeschrieben wird, wie vorhin angeführt wurde, so ist dabei auf das Bestimmte des Inhaltes Rücksicht genommen. Er ist aber überhaupt als das Vernünftige in seiner Existenz zu nehmen. Er manifestirt darum Vernünftigkeit, weil er der concrete Begriff ist, der den objectiven Unterschied in seiner absoluten Einheit hält. Er ist daher wesentlich der Schluß an ihm selbst. Er ist das sich gleiche Allgemeine, und zwar als die sich von sich abstoßende Negativität enthaltend; zunächst die allgemeine, insofern noch unbestimmte Thätigkeit; aber weil diese die negative Beziehung auf sich selbst ist, bestimmt sie sich unmittelbar, und giebt sich das Moment der Besonderheit, welche als die gleichfalls in sich reflectirte Totalität der Form Inhalt gegen die gesetzten Unterschiede der Form ist.

Eben unmittelbar ist diese Negativität durch ihre Beziehung auf sich selbst absolute Reflexion der Form in sich und Einzelnheit. Einerseits ist diese Reflexion die innere Allgemeinheit des Subjects, andererseits aber Reflexion nach Außen; und insofern ist der Zweck noch ein Subjectives und seine Thätigkeit gegen äußerliche Objectivität gerichtet.

Der Zweck ist nämlich der an der Objectivität zu sich selbst gekommene Begriff; die Bestimmtheit, die er sich an ihr gegeben, ist die der objectiven Gleichgültigkeit und Aeußerlichkeit des Bestimmtseyns; seine sich von sich abstoßende Negativität ist daher eine solche, deren Momente, indem sie nur die Bestimmungen des Begriffs selbst sind, auch die Form von objectiver Gleichgültigkeit gegen einander haben. — Im formellen Urtheile sind Subject und Prädicat schon als selbstständige gegen einander bestimmt; aber ihre Selbstständigkeit ist nur erst abstracte Allgemeinheit; sie hat nunmehr die Bestimmung von Objectivität erlangt; aber als Moment des Begriffs ist diese vollkommene Verschiedenheit in die einfache Einheit des Begriffs eingeschlossen. Insofern nun der Zweck diese totale Reflexion der Objectivität in sich und zwar unmittelbar ist, so ist erstlich die Selbstbestimmung oder die Besonderheit als einfache Reflexion in sich von der concreten Form unterschieden, und ist ein bestimmter Inhalt. Der Zweck ist hiernach endlich, ob er gleich seiner Form nach unendliche Subjectivität ist. Zweitens, weil seine Bestimmtheit die Form objectiver Gleichgültigkeit hat, hat sie die Gestalt einer Voraussetzung, und seine Endlichkeit besteht nach dieser Seite darin, daß er eine objective, mechanische und chemische Welt vor sich hat, auf welche sich seine Thätigkeit, als auf ein Vorhandenes bezieht, seine selbstbestimmende Thätigkeit ist so in ihrer Identität unmittelbar sich selbst äußerlich und so sehr als Reflexion in sich, so sehr Reflexion nach Außen. Insofern hat er noch eine wahrhaft außerweltliche Existenz, insofern ihm nämlich jene Objectivität

gegenübersteht, so wie diese dagegen als ein mechanisches und chemisches, noch nicht vom Zweck bestimmtes und durchdrungenes Ganzes ihm gegenübersteht.

Die Bewegung des Zwecks kann daher nun so ausgedrückt werden, daß sie darauf gehe, seine Voraussetzung aufzuheben, das ist die Unmittelbarkeit des Objects, und es zu setzen als durch den Begriff bestimmt. Dieses negative Verhalten gegen das Object ist ebenso sehr ein negatives gegen sich selbst, ein Aufheben der Subjectivität des Zwecks. Positiv ist es die Realisation des Zwecks, nämlich die Vereinigung des objectiven Seyns mit demselben, so daß dasselbe, welches als Moment des Zwecks unmittelbar die mit ihm identische Bestimmtheit ist, als äußerliche sey, und umgekehrt das Objective als Voraussetzung vielmehr als durch Begriff bestimmt, gesetzt werde. — Der Zweck ist in ihm selbst der Trieb seiner Realisirung; die Bestimmtheit der Begriffs-Momente ist die Aeußerlichkeit; die Einfachheit derselben in der Einheit des Begriffes ist aber dem, was sie ist, unangemessen und der Begriff stößt sich daher von sich selbst ab. Dieß Abstoßen ist der Entschluß überhaupt, der Beziehung der negativen Einheit auf sich, wodurch sie ausschließende Einzelnheit ist; aber durch dieß Ausschließen entschließt sie sich, oder schließt sich auf, weil ein Selbstbestimmen, Setzen seiner selbst ist. Einerseits, indem die Subjectivität sich bestimmt, macht sie sich zur Besonderheit, giebt sich einen Inhalt, der in die Einheit des Begriffs eingeschlossen noch ein innerlicher ist; dieß Setzen, die einfache Reflexion in sich, ist aber, wie sich ergeben, unmittelbar zugleich ein Voraussetzen; und in demselben Momente, in welchem das Subject des Zwecks sich bestimmt, ist es auf eine gleichgültige, äußerliche Objectivität bezogen, die von ihm jener innern Bestimmtheit gleich gemacht, d. h. als ein durch den Begriff Bestimmtes gesetzt werden soll, zunächst als Mittel.

B.

Das Mittel.

Das erste unmittelbare Setzen im Zwecke ist zugleich das Setzen eines Innerlichen, d. h. als gesetzt Bestimmten, und zugleich das Voraussetzen einer objectiven Welt, welche gleichgültig gegen die Zweckbestimmung ist. Die Subjectivität des Zwecks ist aber die absolute negative Einheit; ihr zweites Bestimmen ist daher das Aufheben dieser Voraussetzung überhaupt; dieß Aufheben ist insofern die Rückkehr in sich, als dadurch jenes Moment der ersten Negation, das Setzen des Negativen gegen das Subject, das äußerliche Object, aufgehoben wird. Aber gegen die Voraussetzung oder gegen die Unmittelbarkeit des Bestimmens, gegen die objective Welt ist es nur erst die erste, selbst unmittelbare und daher äußerliche Negation. Dieß Setzen ist daher noch nicht der ausgeführte Zweck selbst, sondern erst der Anfang dazu. Das so bestimmte Object ist erst das Mittel.

Der Zweck schließt sich durch ein Mittel mit der Objectivität und in dieser mit sich selbst zusammen. Das Mittel ist die Mitte des Schlusses. Der Zweck bedarf eines Mittels zu seiner Ausführung, weil er endlich ist; — eines Mittels, das heißt einer Mitte, welche zugleich die Gestalt eines Aeußerlichen gegen den Zweck selbst und dessen Ausführung gleichgültigen Daseyns hat. Der absolute Begriff hat in sich selbst so die Vermittelung, daß das erste Setzen desselben nicht ein Voraussetzen ist, in dessen Object die gleichgültige Aeußerlichkeit die Grundbestimmung wäre; sondern die Welt als Geschöpf hat nur die Form solcher Aeußerlichkeit, aber ihre Negativität und das Gesetztseyn macht vielmehr deren Grundbestimmung aus. — Die Endlichkeit des Zweckes besteht sonach darin, daß sein Bestimmen überhaupt sich selbst äußerlich ist, somit sein erstes, wie wir gesehen, in ein Setzen und in ein Voraussetzen zerfällt; die Negation dieses Bestimmens ist daher auch nur nach einer Seite schon Reflexion in sich, nach

der andern ist sie vielmehr nur erste Negation; — oder: die Reflexion-in-sich ist selbst auch sich äußerlich und Reflexion nach Außen.

Das Mittel ist daher die formale Mitte eines formalen Schlusses; es ist ein Aeußerliches gegen das Extrem des subjectiven Zwecks, so wie daher auch gegen das Extrem des objectiven Zwecks; wie die Besonderheit im formalen Schlusse ein gleichgültiger medius terminus ist, an dessen Stelle auch andere treten können. Wie dieselbe ferner Mitte nur dadurch ist, daß sie in Beziehung auf das eine Extrem Bestimmtheit, in Beziehung aber auf das andere Extrem Allgemeines ist, ihre vermittelnde Bestimmung also relativ durch Andere hat, so ist auch das Mittel die vermittelnde Mitte nur erstlich, daß es ein unmittelbares Object ist, zweitens daß es Mittel durch die ihm äußerliche Beziehung auf das Extrem des Zweckes; — welche Beziehung für dasselbe eine Form ist, wogegen es gleichgültig ist.

Begriff und Objectivität sind daher im Mittel nur äußerlich verbunden; es ist insofern ein bloß mechanisches Object. Die Beziehung des Objects auf den Zweck ist eine Prämisse, oder die unmittelbare Beziehung, welche in Ansehung des Zwecks, wie gezeigt, Reflexion in sich selbst ist, das Mittel ist inhärirendes Prädicat; seine Objectivität ist unter die Zweckbestimmung, welche ihrer Concretion willen Allgemeinheit ist, subsumirt. Durch diese Zweckbestimmung, welche an ihm ist, ist es nun auch gegen das andere Extrem, der vorerst noch unbestimmten Objectivität, subsumirend. — Umgekehrt hat das Mittel gegen den subjectiven Zweck, als unmittelbare Objectivität, Allgemeinheit des Daseyns, welches die subjective Einzelnheit des Zweckes noch entbehrt. — Indem so zunächst der Zweck nur als äußerliche Bestimmtheit am Mittel ist, ist er selbst als die negative Einheit außer demselben, so wie das Mittel mechanisches Object, das ihn nur als eine Bestimmtheit, nicht als einfache Concretion der Totalität an ihm hat. Als das Zusammenschließende aber

muß die Mitte selbst die Totalität des Zwecks seyn. Es hat sich gezeigt, daß die Zweckbestimmung am Mittel zugleich Reflexion in sich selbst ist; insofern ist sie formelle Beziehung auf sich, da die Bestimmtheit, als reale Gleichgültigkeit, als die Objectivität des Mittels gesetzt ist. Aber eben deswegen ist diese einerseits reine Subjectivität zugleich auch Thätigkeit. — Im subjectiven Zweck ist die negative Beziehung auf sich selbst noch identisch mit der Bestimmtheit als solcher, dem Inhalt und der Aeußerlichkeit. In der beginnenden Objectivirung des Zweckes aber, einem Anderswerden des einfachen Begriffes treten jene Momente auseinander, oder umgekehrt besteht hierin dieß Anderswerden, oder die Aeußerlichkeit selbst.

Diese ganze Mitte ist somit selbst die Totalität des Schlusses, worin die abstracte Thätigkeit und das äußere Mittel die Extreme ausmachen, deren Mitte die Bestimmtheit des Objects durch den Zweck, durch welche es Mittel ist, ausmacht. — Ferner aber ist die Allgemeinheit die Beziehung der Zweckthätigkeit und des Mittels. Das Mittel ist Object, an sich die Totalität des Begriffs; es hat keine Kraft des Widerstands gegen den Zweck, wie es zunächst gegen ein anderes unmittelbares Object hat. Dem Zweck, welcher der gesetzte Begriff ist, ist es daher schlechthin durchdringlich, und dieser Mittheilung empfänglich, weil es an sich identisch mit ihm ist. Es ist aber nunmehr auch gesetzt als das dem Begriffe Durchdringliche, denn in der Centralität ist es ein Strebendes nach der negativen Einheit; ebenso im Chemismus ist es als Neutrales so wie als Differentes ein Unselbstständiges geworden. — Seine Unselbstständigkeit besteht eben darin, daß es nur an sich die Totalität des Begriffs ist; dieser aber ist das Fürsichseyn. Das Object hat daher gegen den Zweck den Charakter, machtlos zu seyn, und ihm zu dienen; er ist dessen Subjectivität oder Seele, die an ihm ihre äußerliche Seite hat.

Das Object, auf diese Weise dem Zwecke unmittelbar unterworfen, ist nicht ein Extrem des Schlusses; sondern diese

Beziehung macht eine Prämisse desselben aus. Aber das Mittel hat auch eine Seite, nach welcher es noch Selbstständigkeit gegen den Zweck hat. Die im Mittel mit ihm verbundene Objectivität ist, weil sie es nur unmittelbar ist, ihm noch äußerlich; und die Voraussetzung besteht daher noch. Die Thätigkeit des Zwecks durch das Mittel ist deswegen noch gegen diese gerichtet, und der Zweck ist eben insofern Thätigkeit, nicht mehr bloß Trieb und Streben, als im Mittel das Moment der Objectivität in seiner Bestimmtheit als Aeußerliches gesetzt ist, und die einfache Einheit des Begriffs sie als solche nun an sich hat.

C.

Der ausgeführte Zweck.

1. Der Zweck ist in seiner Beziehung auf das Mittel schon in sich reflectirt; aber es ist seine objective Rückkehr in sich noch nicht gesetzt. Die Thätigkeit des Zwecks durch sein Mittel ist noch gegen die Objectivität als ursprüngliche Voraussetzung gerichtet; sie ist eben dieß, gleichgültig gegen die Bestimmtheit zu seyn. Insofern die Thätigkeit wieder bloß darin bestünde, die unmittelbare Objectivität zu bestimmen, so würde das Product wieder nur ein Mittel seyn und so fort ins Unendliche; es käme nur ein zweckmäßiges Mittel heraus, aber nicht die Objectivität des Zweckes selbst. Der in seinem Mittel thätige Zweck muß daher nicht als ein Aeußerliches das unmittelbare Object bestimmen, somit dieses durch sich selbst zur Einheit des Begriffes zusammengehen; oder jene äußerliche Thätigkeit des Zwecks durch sein Mittel muß sich als Vermittelung bestimmen und selbst aufheben.

Die Beziehung der Thätigkeit des Zwecks durch das Mittel auf das äußerliche Object ist zunächst die zweite Prämisse des Schlusses, — eine unmittelbare Beziehung der Mitte auf das andere Extrem. Unmittelbar ist sie, weil die Mitte ein äußerliches Object an ihr hat, und das andere Extrem ein eben solches

ist. Das Mittel ist wirksam und mächtig gegen letzteres, weil sein Object mit der selbstbestimmenden Thätigkeit verbunden, diesem aber die unmittelbare Bestimmtheit, welche es hat, eine gleichgültige ist. Ihr Proceß in dieser Beziehung ist kein anderer als der mechanische oder chemische; es treten in dieser objectiven Aeußerlichkeit die vorigen Verhältnisse, aber unter der Herrschaft des Zweckes hervor. — Diese Processe aber gehen durch sich selbst, wie sich an ihnen gezeigt, in den Zweck zurück. Wenn also zunächst die Beziehung des Mittels auf das zu bearbeitende äußere Object eine unmittelbare ist, so hat sie sich schon früher als ein Schluß dargestellt, indem sich der Zweck als ihre wahrhafte Mitte und Einheit erwiesen hat. Indem das Mittel also das Object ist, welches auf der Seite des Zwecks steht und dessen Thätigkeit in sich hat, so ist der Mechanismus, der hier stattfindet, zugleich die Rückkehr der Objectivität in sich selbst, in den Begriff, der aber schon als der Zweck vorausgesetzt ist; das negative Verhalten der zweckmäßigen Thätigkeit gegen das Object ist insofern nicht ein äußerliches, sondern die Veränderung und der Uebergang der Objectivität an ihr selbst in ihm.

Daß der Zweck sich unmittelbar auf ein Object bezieht, und dasselbe zum Mittel macht, wie auch daß er durch dieses ein anderes bestimmt, kann als Gewalt betrachtet werden, insofern der Zweck als von ganz anderer Natur erscheint, als das Object, und die beiden Objecte ebenso gegen einander selbstständige Totalitäten sind. Daß der Zweck sich aber in die mittelbare Beziehung mit dem Objecte setzt, und zwischen sich und dasselbe ein anderes Object einschiebt, kann als die List der Vernunft angesehen werden. Die Endlichkeit der Vernünftigkeit hat, wie bemerkt, diese Seite, daß der Zweck sich zu der Voraussetzung; d. h. zur Aeußerlichkeit des Objects verhält. In der unmittelbaren Beziehung auf dasselbe träte er selbst in den Mechanismus oder Chemismus und wäre damit der Zufälligkeit und dem Untergange seiner Bestimmung, an und für sich seyender Begriff zu seyn, un-

terworfen. So aber stellt er ein Object als Mittel hinaus, läßt dasselbe statt seiner sich äußerlich abarbeiten, giebt es der Aufreibung Preis, und erhält sich hinter ihm gegen die mechanische Gewalt.

Indem der Zweck endlich ist, hat er ferner einen endlichen Inhalt; hiernach ist er nicht ein Absolutes, oder schlechthin an und für sich ein Vernünftiges. Das Mittel aber ist die äußerliche Mitte des Schlusses, welcher die Ausführung des Zweckes ist; an demselben giebt sich daher die Vernünftigkeit in ihm als solche kund, in diesem äußerlichen Andern und gerade durch diese Aeußerlichkeit sich zu erhalten. Insofern ist das Mittel ein Höheres als die endlichen Zwecke der äußern Zweckmäßigkeit; — der Pflug ist ehrenvoller, als unmittelbar die Genüsse sind, welche durch ihn bereitet werden und die Zwecke sind. Das Werkzeug erhält sich, während die unmittelbaren Genüsse vergehen und vergessen werden. An seinen Werkzeugen besitzt der Mensch die Macht über die äußerliche Natur, wenn er auch nach seinen Zwecken ihr vielmehr unterworfen ist.

Der Zweck hält sich aber nicht nur außerhalb des mechanischen Processes, sondern erhält sich in demselben und ist dessen Bestimmung. Der Zweck als der Begriff, der frei gegen das Object und dessen Proceß existirt, und sich selbst bestimmende Thätigkeit ist, geht, da er ebenso sehr die an und für sich seyende Wahrheit des Mechanischen ist, in demselben nur mit selbst zusammen. Die Macht des Zwecks über das Object ist diese für sich seyende Identität; und seine Thätigkeit ist die Manifestation derselben. Der Zweck als Inhalt ist die an und für sich seyende Bestimmtheit, welche am Object als gleichgültige und äußerliche ist, die Thätigkeit desselben aber ist einerseits die Wahrheit des Processes und als negative Einheit das Aufheben des Scheins der Aeußerlichkeit. Nach der Abstraction ist es die gleichgültige Bestimmtheit des Objects, welche ebenso äußerlich durch eine andere ersetzt wird; aber die einfache Abstraction der Bestimmtheit ist in ihrer Wahrheit die Totalität des Negativen, der concrete und in sich die Aeußerlichkeit setzende Begriff.

Der Inhalt des Zwecks ist seine Negativität als einfache in sich reflectirte Besonderheit, von seiner Totalität als Form unterschieden. Um dieser Einfachheit willen, deren Bestimmtheit an und für sich die Totalität des Begriffes ist, erscheint der Inhalt als das identisch Bleibende in der Realisirung des Zweckes. Der teleologische Proceß ist Uebersetzung des distinct als Begriffs existirenden Begriffs in die Objectivität; es zeigt sich, daß dieses Uebersetzen in ein vorausgesetztes Anderes das Zusammengehen des Begriffes durch sich selbst, mit sich selbst ist. Der Inhalt des Zwecks ist nun diese in der Form des Identischen existirende Identität. In allem Uebergehen erhält sich der Begriff, z. B. indem die Ursache zur Wirkung wird, ist es die Ursache, die in der Wirkung nur mit sich selbst zusammengeht; im teleologischen Uebergehen ist es aber der Begriff, der als solcher schon als Ursache existirt, als die absolute gegen die Objectivität und ihre äußerliche Bestimmbarkeit freie concrete Einheit. Die Aeußerlichkeit, in welche sich der Zweck übersetzt, ist, wie wir gesehen, schon selbst als Moment des Begriffs, als Form seiner Unterscheidung in sich, gesetzt. Der Zweck hat daher an der Aeußerlichkeit sein eigenes Moment; und der Inhalt, als Inhalt der concreten Einheit, ist seine einfache Form, welche sich in den unterschiedenen Momenten des Zwecks, als subjectiver Zweck, als Mittel und vermittelte Thätigkeit, und als objectiver, sich nicht nur an sich gleich bleibt, sondern auch als das sich Gleichbleibende existirt.

Man kann daher von der teleologischen Thätigkeit sagen, daß in ihr das Ende der Anfang, die Folge der Grund, die Wirkung die Ursache sey, daß sie ein Werden des Gewordenen sey, daß in ihr nur das schon Existirende in die Existenz komme u. s. f., das heißt, daß überhaupt alle Verhältnißbestimmungen, die der Sphäre der Reflexion oder des unmittelbaren Seyns angehören, ihre Un-

terschiede verloren haben, und was als ein Anderes wie Ende, Folge, Wirkung u. s. f. ausgesprochen wird, in der Zweckbeziehung nicht mehr die Bestimmung eines Andern habe, sondern vielmehr als identisch mit dem einfachen Begriffe gesetzt ist.

2. Das Product der teleologischen Thätigkeit nun näher betrachtet, so hat es den Zweck nur äußerlich an ihm, insofern es absolute Voraussetzung gegen den subjectiven Zweck ist, insofern nämlich dabei stehen geblieben wird, daß die zweckmäßige Thätigkeit durch ihr Mittel sich nur mechanisch gegen das Object verhält, und statt einer gleichgültigen Bestimmtheit desselben eine andere, ihm ebenso äußerliche setzt. Eine solche Bestimmtheit, welche ein Object durch den Zweck hat, unterscheidet sich im Allgemeinen von einer andern bloß mechanischen, daß jenes Moment einer Einheit, somit ob sie wohl dem Objecte äußerlich, doch in sich selbst nicht ein bloß äußerliches ist. Das Object, das eine solche Einheit zeigt, ist ein Ganzes, wogegen seine Theile, seine eigene Aeußerlichkeit, gleichgültig ist; eine bestimmte, concrete Einheit, welche unterschiedene Beziehungen und Bestimmtheiten in sich vereinigt. Diese Einheit, welche aus der specifischen Natur des Objects nicht begriffen werden kann, und dem bestimmten Inhalte nach ein anderer ist, als der eigenthümliche Inhalt des Objects, ist für sich selbst nicht eine mechanische Bestimmtheit, aber sie ist am Objecte noch mechanisch. Wie an diesem Producte der zweckmäßigen Thätigkeit der Inhalt des Zwecks und der Inhalt des Objects sich äußerlich sind, so verhalten sich auch in den anderen Momenten des Schlusses die Bestimmungen derselben gegeneinander, — in der zusammenschließenden Mitte die zweckmäßige Thätigkeit und das Object, welches Mittel ist, und im subjectiven Zweck, dem andern Extreme die unendliche Form als Totalität des Begriffes, und sein Inhalt. Nach der Beziehung, durch welche der subjective Zweck mit der Objectivität zusammengeschlossen wird, ist sowohl die eine Prämisse, nämlich die Beziehung des als Mittel bestimmten Objects auf das noch äußerliche Object, als

die andere, nämlich des subjectiven Zwecks auf das Object, welches zum Mittel gemacht wird, eine unmittelbare Beziehung. Der Schluß hat daher den Mangel des formalen Schlusses überhaupt, daß die Beziehungen, aus welchen er besteht, nicht selbst Schlußsätze oder Vermittelungen sind, daß sie vielmehr den Schlußsatz, zu dessen Hervorbringung sie als Mittel dienen sollen, schon voraussetzen.

Wenn wir die eine Prämisse, die unmittelbare Beziehung des subjectiven Zwecks auf das Object, welches dadurch zum Mittel wird, betrachten, so kann jener sich nicht unmittelbar auf dieses beziehen; denn dieses ist ein ebenso Unmittelbares, als das des andern Extrems, in welchem der Zweck durch Vermittelung ausgeführt werden soll. Insofern sie so als Verschiedene gesetzt sind, muß zwischen diese Objectivität und den subjectiven Zweck ein Mittel ihrer Beziehung eingeschoben werden; aber dieses Mittel ist ebenso ein schon durch den Zweck bestimmtes Object, zwischen dessen Objectivität und teleologische Bestimmung ist ein neues Mittel und so fort ins Unendliche einzuschieben. Damit ist der unendliche Progreß der Vermittelung gesetzt. — Dasselbe findet statt in Ansehung der andern Prämisse, der Beziehung des Mittels auf das noch unbestimmte Object. Da sie schlechthin Selbstständige sind, so können sie nur in einem Dritten, und so fort ins Unendliche, vereinigt seyn. — Oder umgekehrt, da die Prämissen den Schlußsatz schon voraussetzen, so kann dieser, wie er durch jene nur unmittelbare Prämissen ist, nur unvollkommen seyn. Der Schlußsatz oder das Product des zweckmäßigen Thuns ist nichts als ein durch einen ihm äußerlichen Zweck bestimmtes Object; es ist somit dasselbe, was das Mittel. Es ist daher in solchem Product selbst nur ein Mittel, nicht ein ausgeführter Zweck herausgekommen; oder: der Zweck hat in ihm keine Objectivität wahrhaft erreicht. — Es ist daher ganz gleichgültig, ein durch den äußern Zweck bestimmtes Object als ausgeführten Zweck, oder nur als Mittel zu betrachten; es ist dieß eine relative, dem Objecte selbst äußerliche, nicht objective

Bestimmung. Alle Objecte also, an welchen ein äußerer Zweck ausgeführt ist, sind ebenso wohl nur Mittel des Zwecks. Was zur Ausführung eines Zwecks gebraucht und wesentlich als Mittel genommen werden soll, ist Mittel, nach seiner Bestimmung aufgerieben zu werden. Aber auch das Object, das den ausgeführten Zweck enthalten, und sich als dessen Objectivität darstellen soll, ist vergänglich; es erfüllt seinen Zweck ebenfalls nicht durch ein ruhiges, sich selbst erhaltendes Daseyn, sondern nur, insofern es aufgerieben wird, denn nur insofern entspricht es der Einheit des Begriffs, indem sich seine Aeußerlichkeit, d. i. sein Objectivität in derselben aufhebt. — Ein Haus, eine Uhr können als die Zwecke erscheinen gegen die zu ihrer Hervorbringung gebrauchten Werkzeuge; aber die Steine, Balken, oder Räder, Aren u. s. f., welche die Wirklichkeit des Zweckes ausmachen, erfüllen ihn nur durch den Druck, den sie erleiden, durch die chemischen Processe, denen sie mit Luft, Licht, Wasser preis gegeben sind, und die sie dem Menschen abnehmen durch ihre Reibung u. s. f. Sie erfüllen also ihre Bestimmung nur durch ihren Gebrauch und Abnutzung, und entsprechen nur durch ihre Negation dem, was sie seyn sollen. Sie sind nicht positiv mit dem Zwecke vereinigt, weil sie die Selbstbestimmung nur äußerlich an ihnen haben, und sind nur relative Zwecke, oder wesentlich auch nur Mittel.

Diese Zwecke haben überhaupt, wie gezeigt, einen beschränkten Inhalt; ihre Form ist die unendliche Selbstbestimmung des Begriffs, der sich durch ihn zur äußerlichen Einzelnheit beschränkt hat. Der beschränkte Inhalt macht diese Zwecke der Unendlichkeit des Begriffes unangemessen und zur Unwahrheit, solche Bestimmtheit ist schon durch die Sphäre der Nothwendigkeit durch das Seyn, dem Werden und der Veränderung preis gegeben und ein Vergängliches.

3. Als Resultat ergiebt sich hiermit, daß die äußere Zweckmäßigkeit, welche nur erst die Form der Teleologie hat, eigentlich nur zu Mitteln, nicht zu einem objectiven Zwecke kommt, — weil

der subjective Zweck als eine äußerliche, subjective Bestimmung bleibt, — oder insofern er thätig ist und sich, ob zwar nur in einem Mittel, vollführt, ist er noch *unmittelbar* mit der Objectivität verbunden, in sie versenkt; er ist selbst ein Object, und der Zweck, kann man sagen, kommt insofern nicht zum Mittel, weil es der Ausführung des Zwecks schon vorher bedarf, ehe sie durch ein Mittel zu Stande kommen könnte.

In der That aber ist das Resultat nicht nur eine äußere Zweckbeziehung, sondern die Wahrheit derselben, innere Zweckbeziehung und ein objectiver Zweck. Die gegen den Begriff selbstständige Aeußerlichkeit des Objects, welche der Zweck sich voraussetzt, ist in dieser Voraussetzung als ein unwesentlicher Schein *gesetzt*, und auch an und für sich schon aufgehoben; die Thätigkeit des Zwecks ist daher eigentlich nur Darstellung dieses Scheins und Aufheben desselben. — Wie sich durch den Begriff gezeigt hat, wird das erste Object durch die Mittheilung Mittel, weil es an sich Totalität des Begriffes ist, und seine Bestimmtheit, welche keine andere als die Aeußerlichkeit selber ist, nur *als* Aeußerliches, Unwesentliches gesetzt, daher im Zwecke selbst als dessen eigenes Moment, nicht als ein gegen ihn selbstständiges ist. Dadurch ist Bestimmung des Objects zum Mittel schlechthin eine unmittelbare. Es bedarf für den subjectiven Zweck daher keiner Gewalt, oder sonstigen Bekräftigung gegen dasselbe, als der Bekräftigung seiner selbst, um es zum Mittel zu machen; der *Entschluß*, Aufschluß, diese Bestimmung seiner selbst ist die *nur gesetzte* Aeußerlichkeit des Objects, welches darin unmittelbar als dem Zwecke unterworfen ist, und keine andere Bestimmung gegen ihn hat, als die der Nichtigkeit des An- und Fürsichseyns.

Das zweite Aufheben der Objectivität durch die Objectivität ist hiervon so verschieden, daß jenes, als das erste, der Zweck in objectiver *Unmittelbarkeit* ist, dieses daher nicht nur das Aufheben von einer ersten Unmittelbarkeit, sondern von beidem, dem Objectiven als einem nur Gesetzten, und dem Unmittelbaren. Die

Negativität kehrt auf diese Weise so in sich selbst zurück, daß sie ebenso Wiederherstellen der Objectivität, aber als einer mit ihr identischen, und darin zugleich auch Setzen der Objectivität als einer, vom Zwecke nur bestimmten, äußerlichen ist. Durch Letzteres bleibt dieß Product, wie vorhin, auch Mittel; durch Ersteres ist es die mit dem Begriffe identische Objectivität, der realisirte Zweck, in dem die Seite, Mittel zu seyn, die Realität des Zwecks selbst ist. Im ausgeführten Zwecke verschwindet das Mittel darum, weil es die nur erst unmittelbar unter den Zweck subsumirte Objectivität wäre, die im realisirten Zwecke als Rückkehr des Zwecks in sich selbst ist; es verschwindet ferner damit auch die Vermittelung selbst, als welche ein Verhalten von Aeußerlichem ist, theils in die concrete Identität des objectiven Zwecks, theils in dieselbe als abstracte Identität und Unmittelbarkeit des Daseyns.

Hiermit ist auch die Vermittelung enthalten, welche für die erste Prämisse, die unmittelbare Beziehung des Zwecks auf das Object, gefordert wurde. Der ausgeführte Zweck ist auch Mittel, und umgekehrt ist die Wahrheit des Mittels ebenso dieß, realer Zweck selbst zu seyn, und das erste Aufheben der Objectivität ist schon auch das zweite; wie sich das zweite zeigte, auch das erste zu enthalten. Der Begriff *bestimmt* sich nämlich, seine Bestimmtheit ist die äußerliche Gleichgültigkeit, die unmittelbar in dem Entschlusse als *aufgehobene*, nämlich als *innerliche, subjective*, und zugleich als *vorausgesetztes Object* bestimmt ist. Sein weiteres Hinausgehen aus sich, welches nämlich als *unmittelbare* Mittheilung und Subsumtion des vorausgesetzten Objects unter ihn erschien, ist zugleich Aufheben jener innerlichen, *in den Begriff eingeschlossenen*, d. i. als aufgehoben gesetzten Bestimmtheit der Aeußerlichkeit, und zugleich der Voraussetzung eines Objects; somit ist dieses anscheinend erste Aufheben der gleichgültigen Objectivität auch schon das zweite, eine durch die Vermittelung hindurch gegangene Reflexion-in-sich und der ausgeführte Zweck.

Indem hier der Begriff in der Sphäre der Objectivität, wo seine Bestimmtheit die Form *gleichgültiger Aeußerlichkeit* hat, in Wechselwirkung mit sich selbst ist, so wird die Darstellung seiner Bewegung hier doppelt schwierig und verwickelt, weil sie unmittelbar selbst das Gedoppelte, und immer ein Erstes auch ein Zweites ist. Im Begriff für sich, d. h. in seiner Subjectivität, ist der Unterschied seiner von sich als *unmittelbare* identische Totalität für sich; da hier aber seine Bestimmtheit gleichgültige Aeußerlichkeit ist, so ist die Identität darin mit sich selbst auch unmittelbar wieder das Abstoßen von sich, daß das als ihr Aeußerliches und Gleichgültiges Bestimmte, vielmehr sie selbst, und sie als sie selbst, als in sich reflectirt, vielmehr ihr Anderes ist. Nur indem dieß festgehalten wird, wird die objective Rückkehr des Begriffs in sich, d. i. die wahrhafte Objectivirung desselben aufgefaßt; — aufgefaßt, daß jedes der einzelnen Momente, durch welche sich diese Vermittelung verläuft, selbst der ganze Schluß derselben ist. So ist die ursprüngliche *innere* Aeußerlichkeit des Begriffs, durch welche er die sich von sich abstoßende Einheit, Zweck und dessen Hinausstreben zur Objectivirung ist, das unmittelbare Setzen, oder die Voraussetzung eines äußerlichen Objects; die *Selbstbestimmung* ist auch Bestimmung eines als nicht durch den Begriff bestimmten, *äußerlichen Objects*; und umgekehrt ist sie Selbstbestimmung, d. i. die aufgehobene, als *innere gesetzte* Aeußerlichkeit; — oder die *Gewißheit* der *Unwesentlichkeit* des äußern Objects. — Von der zweiten Beziehung, der Bestimmung des Objects als Mittel, ist so eben gezeigt worden, wie sie an ihr selbst die Vermittelung des Zwecks in dem Objecte mit sich ist. — Ebenso ist das Dritte, der Mechanismus, welcher unter der Herrschaft des Zwecks vor sich geht, und das Object durch das Object aufhebt, einerseits Aufheben des Mittels, des schon als aufgehoben gesetzten Objects, somit zweites Aufheben und Reflexion-in-sich, andererseits erstes Bestimmen des äußerlichen Objects. Letzteres ist, wie bemerkt worden,

wieder im ausgeführten Zwecke die Hervorbringung nur eines Mittels; indem die Subjectivität des endlichen Begriffs das Mittel verächtlich wegwirft, hat sie in ihrem Ziel nichts Besseres erreicht. Diese Reflexion aber, daß der Zweck in dem Mittel erreicht, und im erfüllten Zwecke das Mittel und die Vermittelung erhalten ist, ist das letzte Resultat der äußerlichen Zweckbeziehung, worin sie selbst sich aufgehoben und das sie als ihre Wahrheit dargestellt hat. — Der zuletzt betrachtete dritte Schluß ist dadurch unterschieden, daß er erstens die subjective Zweckthätigkeit der vorhergehenden Schlüsse, aber auch die Aufhebung der äußerlichen Objectivität, und damit der Aeußerlichkeit überhaupt, durch sich selbst, hiermit die Totalität in ihrem Gesetztseyn ist.

Nachdem wir nun die Subjectivität, das Fürsichseyn des Begriffes, in das Ansichseyn desselben, die Objectivität übergehen gesehen, so hat sich ferner in der letztern die Negativität seines Fürsichseyns wieder hervorgethan; der Begriff hat sich in ihr so bestimmt, daß seine Besonderheit äußerliche Objectivität ist, oder als die einfache concrete Einheit, deren Aeußerlichkeit ihre Selbstbestimmung ist. Die Bewegung des Zweckes hat nun dieß erreicht, daß das Moment der Aeußerlichkeit nicht nur im Begriff gesetzt, er nicht nur ein Sollen und Streben, sondern als concrete Totalität identisch mit der unmittelbaren Objectivität ist. Diese Identität ist einerseits der einfache Begriff, und ebenso unmittelbare Objectivität, aber andererseits gleich wesentlich Vermittelung, und nur durch sie, als sich selbst aufhebende Vermittelung, jene einfache Unmittelbarkeit; so ist er wesentlich dieß, als fürsichseyende Identität von seiner ansichseyenden Objectivität unterschieden zu seyn, und dadurch Aeußerlichkeit zu haben, aber in dieser äußerlichen Totalität die selbstbestimmende Identität derselben zu seyn. So ist der Begriff nun die Idee.

Dritter Abschnitt.

Die Idee.

Die Idee ist der adäquate Begriff, das objective Wahre, oder das Wahre als solches. Wenn irgend Etwas Wahrheit hat, hat es sie durch seine Idee, oder Etwas hat nur Wahrheit, insofern es Idee ist. — Der Ausdruck Idee ist sonst oft in der Philosophie, wie im gemeinen Leben, auch für Begriff, ja gar für eine bloße Vorstellung gebraucht worden; ich habe noch keine Idee von diesem Rechtshandel, Gebäude, Gegend, will weiter nichts ausdrücken, als die Vorstellung. Kant hat den Ausdruck: Idee wieder dem Vernunftbegriff vindicirt. — Der Vernunftbegriff soll nun nach Kant der Begriff vom Unbedingten, in Ansehung der Erscheinungen aber transcendent seyn, d. h. von ihm kein ihm adäquater empirischer Gebrauch gemacht werden können. Die Vernunftbegriffe sollen zum Begreifen, die Verstandesbegriffe zum Verstehen der Wahrnehmungen dienen. — In der That aber, wenn die letzteren wirklich Begriffe sind, so sind sie Begriffe, — es wird durch sie begriffen, und ein Verstehen der Wahrnehmungen durch Verstandesbegriffe wird ein Begreifen seyn. Ist aber das Verstehen nur ein Bestimmen der Wahrnehmungen durch solche Bestimmungen, z. B. Ganzes und Theile, Kraft, Ursache und dergleichen, so bedeutet es nur ein Bestimmen durch die Reflexion, so wie auch mit dem Verstehen nur das bestimmte Vorstel-

len von ganz bestimmtem sinnlichem Inhalte gemeint seyn kann; wie wenn einer, dem man den Weg bezeichnet, daß er am Ende des Waldes links gehen müsse, etwa erwiedert: ich verstehe, so will das Verstehen weiter nichts sagen, als das Fassen in die Vorstellung und ins Gedächtniß. — Auch Vernunftbegriff ist ein etwas ungeschickter Ausdruck; denn der Begriff ist überhaupt etwas Vernünftiges; und insofern die Vernunft vom Verstande und dem Begriff als solchem unterschieden wird, so ist sie die Totalität des Begriffs und der Objectivität. — In diesem Sinne ist die Idee das Vernünftige; — sie ist das Unbedingte darum, weil nur dasjenige Bedingungen hat, was sich wesentlich auf eine Objectivität bezieht, aber eine nicht durch es selbst bestimmte, sondern eine solche, die noch in der Form der Gleichgültigkeit und Aeußerlichkeit dagegen ist, wie noch der äußerliche Zweck hatte.

Indem nun der Ausdruck Idee für den objectiven oder realen Begriff zurückbehalten, und von dem Begriff selbst, noch mehr aber von der bloßen Vorstellung unterschieden wird, so ist ferner noch mehr diejenige Schätzung der Idee zu verwerfen, nach welcher sie für etwas nur Unwirkliches genommen und von wahren Gedanken gesagt wird, es seyen nur Ideen. Wenn die Gedanken etwas bloß Subjectives und Zufälliges sind, so haben sie allerdings keinen weitern Werth, aber sie stehen den zeitlichen und zufälligen Wirklichkeiten darin nicht nach, welche ebenfalls keinen weitern Werth als den von Zufälligkeiten und Erscheinungen haben. Wenn dagegen umgekehrt die Idee darum den Werth der Wahrheit nicht haben soll, weil sie in Ansehung der Erscheinungen transcendent, weil ihr kein congruirender Gegenstand in der Sinnenwelt gegeben werden könne, so ist dieß ein sonderbarer Mißverstand, indem der Idee deswegen objective Gültigkeit abgesprochen wird, weil ihr dasjenige fehle, was die Erscheinung, das unwahre Seyn der objectiven Welt, ausmacht. In Ansehung der praktischen Ideen erkennt es Kant, daß „nichts

Schädlicheres und eines Philosophen Unwürdigeres gefunden werden könne, als die pöbelhafte Berufung auf vorgeblich gegen die Idee widerstreitende Erfahrung. Diese würde selbst gar nicht existiren, wenn z. B. Staatsanstalten zu rechter Zeit nach den Ideen getroffen wären, und an deren Statt nicht rohe Begriffe, eben darum, weil sie aus Erfahrung geschöpft worden, alle gute Absicht vereitelt hätten." Kant sieht die Idee als etwas Nothwendiges, als das Ziel an, das als das Urbild für ein Maximum aufzustellen und dem den Zustand der Wirklichkeit immer näher zu bringen, das Bestreben seyn müsse.

Indem sich aber das Resultat ergeben hat, daß die Idee die Einheit des Begriffs und der Objectivität, das Wahre, ist, so ist sie nicht nur als ein Ziel zu betrachten, dem sich anzunähern sey, das aber selbst immer eine Art von Jenseits bleibe, sondern daß alles Wirkliche nur insofern ist, als es die Idee in sich hat, und sie ausdrückt. Der Gegenstand, die objective und subjective Welt, überhaupt sollen mit der Idee nicht bloß congruiren, sondern sie sind selbst die Congruenz des Begriffs und der Realität; diejenige Realität, welche dem Begriffe nicht entspricht, ist bloße Erscheinung, das Subjective, Zufällige, Willkürliche, das nicht die Wahrheit ist. Wenn gesagt wird, es finde sich in der Erfahrung kein Gegenstand, welcher der Idee vollkommen congruire, so wird diese als ein subjectiver Maaßstab dem Wirklichen gegenübergestellt; was aber ein Wirkliches wahrhaft seyn solle, wenn nicht sein Begriff in ihm, und seine Objectivität diesem Begriffe gar nicht angemessen ist, ist nicht zu sagen; denn es wäre das Nichts. Das mechanische und chemische Object, wie das geistlose Subject, und der nur des Endlichen, nicht seines Wesens bewußte Geist, haben zwar, nach ihrer verschiedenen Natur, ihren Begriff nicht in seiner eigenen freien Form an ihnen existirend. Aber sie können überhaupt nur insofern etwas Wahres seyn, als sie die Vereinigung ihres Begriffs und der Realität, ihrer Seele und ihres Leibes, sind. Ganze, wie der Staat, die

Kirche, wenn die Einheit ihres Begriffs und ihrer Realität aufgelöst ist, hören auf zu existiren; der Mensch, das Lebendige ist todt, wenn Seele und Leib sich in ihm trennen; die todte Natur, die mechanische und chemische Welt, wenn nämlich das Todte für die unorganische Welt genommen wird, sonst hätte es gar keine positive Bedeutung, — die todte Natur also, wenn sie in ihren Begriff und ihre Realität geschieden wird, ist nichts als die subjective Abstraction einer gedachten Form und einer formlosen Materie. Der Geist, der nicht Idee, Einheit des Begriffs selbst mit sich, — der Begriff, der den Begriff selbst zu seiner Realität hätte, wäre der todte, geistlose Geist, ein materielles Object.

Seyn hat die Bedeutung der Wahrheit erreicht, indem die Idee die Einheit des Begriffs und der Realität ist; es ist also nunmehr nur das, was Idee ist. Die endlichen Dinge sind darum endlich, insofern sie die Realität ihres Begriffs nicht vollständig an ihnen selbst haben, sondern dazu anderer bedürfen; — oder umgekehrt, insofern sie als Objecte vorausgesetzt sind, somit den Begriff als eine äußerliche Bestimmung an ihnen haben. Das Höchste, was sie nach der Seite dieser Endlichkeit erreichen, ist die äußere Zweckmäßigkeit. Daß die wirklichen Dinge mit der Idee nicht congruiren, ist die Seite ihrer Endlichkeit, Unwahrheit, nach welcher sie Objecte, jedes nach seiner verschiedenen Sphäre, und in den Verhältnissen der Objectivität mechanisch, chemisch oder durch einen äußerlichen Zweck bestimmt ist. Daß die Idee ihre Realität nicht vollkommen durchgearbeitet, sie unvollständig dem Begriffe unterworfen hat, davon beruht die Möglichkeit darauf, daß sie selbst einen beschränkten Inhalt hat, daß sie, so wesentlich sie Einheit des Begriffs und der Realität, ebenso wesentlich auch deren Unterschied ist; denn nur das Object ist die unmittelbare, d. h. nur ansichseyende Einheit. Wenn aber ein Gegenstand, z. B. der Staat seiner Idee gar nicht angemessen, das heißt, vielmehr gar nicht die Idee des Staates wäre, wenn seine Realität, welche die selbstbewußten Individuen ist, dem Begriffe ganz nicht entspräche, so hätten seine Seele und sein Leib sich getrennt; jene entflöhe in die abgeschiedenen Regionen des Gedankens, dieser wäre in die einzelnen Individualitäten zerfallen; aber indem der Begriff des Staats so wesentlich ihre Natur ausmacht, so ist er als ein so mächtiger Trieb in ihnen, daß sie ihn, sey es auch nur in der Form äußerer Zweckmäßigkeit, in Realität zu versetzen oder ihn so sich gefallen zu lassen gedrungen sind, oder sie müßten zu Grunde gehen. Der schlechteste Staat, dessen Realität dem Begriffe am wenigsten entspricht, insofern er noch existirt, ist er noch Idee, die Individuen gehorchen noch einem Machthabenden Begriffe.

Die Idee hat aber nicht nur den allgemeineren Sinn des wahrhaften Seyns, der Einheit von Begriff und Realität, sondern den bestimmteren von subjectivem Begriffe und der Objectivität. Der Begriff als solcher ist nämlich selbst schon die Identität seiner und der Realität; denn der unbestimmte Ausdruck Realität heißt überhaupt nichts Anderes als das bestimmte Seyn; dieß aber hat der Begriff an seiner Besonderheit und Einzelnheit. Ebenso ist ferner die Objectivität der aus seiner Bestimmtheit in die Identität mit sich zusammengegangene, totale Begriff. In jener Subjectivität ist die Bestimmtheit oder der Unterschied des Begriffes ein Schein, der unmittelbar aufgehoben und in das Fürsichseyn, oder die negative Einheit zurückgegangen ist, inhärirendes Prädicat. In dieser Objectivität aber ist die Bestimmtheit als unmittelbare Totalität, als äußerliches Ganzes gesetzt. Die Idee hat sich nun gezeigt als der wieder von der Unmittelbarkeit, in die er im Objecte versenkt ist, zu seiner Subjectivität befreite Begriff, welcher sich von seiner Objectivität unterscheidet, die aber ebenso sehr von ihm bestimmt und ihre Substantialität nur in jenem Begriffe hat. Diese Identität ist daher mit Recht als das Subject-Object bestimmt worden; daß sie ebenso wohl der formelle oder subjective Begriff, als sie das Object als solches ist. Aber dieß ist

bestimmter aufzufassen. Der Begriff, indem er wahrhaft seine Realität erreicht hat, ist dieß absolute Urtheil, dessen Subject als die sich auf sich beziehende negative Einheit sich von seiner Objectivität unterscheidet, und das An- und Fürsichseyn derselben ist, aber wesentlich sich durch sich selbst auf sie bezieht, — daher Selbstzweck und Trieb ist; — die Objectivität aber hat das Subject eben darum nicht unmittelbar an ihm, es wäre so nur die in sie verlorene Totalität des Objects als solchen; sondern sie ist die Realisation des Zwecks, eine durch die Thätigkeit des Zweckes gesetzte Objectivität, welche als Gesetztseyn ihr Bestehen und ihre Form nur als durchdrungen von ihrem Subject hat. Als Objectivität hat sie das Moment der Aeußerlichkeit des Begriffs an ihr, und ist daher überhaupt die Seite der Endlichkeit, Veränderlichkeit und Erscheinung, die aber ihren Untergang darin hat, in die negative Einheit des Begriffes zurückzugehen; die Negativität, wodurch ihr gleichgültiges Außereinanderseyn sich als Unwesentliches und Gesetztseyn zeigt, ist der Begriff selbst. Die Idee ist daher, dieser Objectivität ungeachtet, schlechthin einfach und immateriell, denn die Aeußerlichkeit ist nur als durch den Begriff bestimmt, und in seine negative Einheit aufgenommen; insofern sie als gleichgültige Aeußerlichkeit besteht, ist sie dem Mechanismus überhaupt nicht nur preisgegeben, sondern ist nur als das Vergängliche und Unwahre. — Ob die Idee also gleich ihre Realität in einer Materiatur hat, so ist diese nicht ein abstractes, gegen den Begriff für sich bestehendes Seyn, sondern nur als Werden durch die Negativität des gleichgültigen Seyns als einfache Bestimmtheit des Begriffes.

Es ergeben sich hieraus folgende nähere Bestimmungen der Idee. — Sie ist erstlich die einfache Wahrheit, die Identität des Begriffes und der Objectivität als Allgemeines, in welchem der Gegensatz und das Bestehen des Besondern in seine mit sich identische Negativität aufgelöst, und als Gleichheit mit sich selbst ist. Zweitens ist sie die Beziehung der fürsichseyenden

Subjectivität des einfachen Begriffs und seiner davon unterschiedenen Objectivität; jene ist wesentlich der Trieb, diese Trennung aufzuheben, und diese das gleichgültige Gesetztseyn, das an und für sich nichtige Bestehen. Sie ist als diese Beziehung der Proceß, sich in die Individualität und in deren unorganische Natur zu dirimiren, und wieder diese unter die Gewalt des Subjects zurückzubringen und zu der ersten einfachen Allgemeinheit zurückzukehren. Die Identität der Idee mit sich selbst ist eins mit dem Processe; der Gedanke, der die Wirklichkeit von dem Scheine der zwecklosen Veränderlichkeit befreit und zur Idee verklärt, muß diese Wahrheit der Wirklichkeit nicht als die todte Ruhe, als ein bloßes Bild, matt, ohne Trieb und Bewegung, als einen Genius, oder Zahl, oder einen abstracten Gedanken vorstellen; die Idee hat, um der Freiheit willen, die der Begriff in ihr erreicht, auch den härtesten Gegensatz in sich; ihre Ruhe besteht in der Sicherheit und Gewißheit, womit sie ihn ewig erzeugt und ewig überwindet, und in ihm mit sich selbst zusammengeht.

Zunächst aber ist die Idee auch wieder erst nur unmittelbar oder nur in ihrem Begriffe; die objective Realität ist dem Begriffe zwar angemessen, aber noch nicht zum Begriffe befreit, und er existirt nicht für sich als der Begriff. Der Begriff ist so zwar Seele, aber die Seele ist in der Weise eines Unmittelbaren, d. h. ihre Bestimmtheit ist nicht als sie selbst, sie hat sich nicht als Seele erfaßt, nicht in ihr selbst ihre objective Realität; der Begriff ist als eine Seele, die noch nicht seelenvoll ist.

So ist die Idee erstlich das Leben; der Begriff, der unterschieden von seiner Objectivität einfach in sich seine Objectivität durchdringt, und als Selbstzweck an ihr sein Mittel hat und sie als sein Mittel setzt, aber in diesem Mittel immanent und darin der realisirte mit sich identische Zweck ist. Diese Idee hat um ihrer Unmittelbarkeit willen die Einzelnheit zur Form ihrer Existenz. Aber die Reflexion ihres absoluten Processes in sich selbst

ist das Aufheben dieser unmittelbaren Einzelnheit; dadurch macht der Begriff, der in ihr als Allgemeinheit das Innere ist, die Aeußerlichkeit zur Allgemeinheit, oder setzt seine Objectivität als Gleichheit mit sich selbst. So ist die Idee

Zweitens die Idee des Wahren und des Guten, als Erkennen und Wollen. Zunächst ist sie endliches Erkennen und endliches Wollen, worin das Wahre und Gute sich noch unterscheiden, und beide nur erst als Ziel sind. Der Begriff hat sich zunächst zu sich selbst befreit, und sich nur erst eine abstracte Objectivität zur Realität gegeben. Aber der Proceß dieses endlichen Erkennens und Handelns macht die zunächst abstracte Allgemeinheit zur Totalität, wodurch sie vollkommene Objectivität wird. — Oder von der andern Seite betrachtet, macht der endliche, das ist der subjective Geist, sich die Voraussetzung einer objectiven Welt, wie das Leben eine solche Voraussetzung hat; aber seine Thätigkeit ist, diese Voraussetzung aufzuheben und sie zu einem Gesetzten zu machen. So ist seine Realität für ihn die objective Welt, oder umgekehrt, die objective Welt ist die Idealität, in der er sich selbst erkennt.

Drittens erkennt der Geist die Idee als seine absolute Wahrheit, als die Wahrheit, die an und für sich ist; die unendliche Idee, in welcher Erkennen und Thun sich ausgeglichen hat, und die das absolute Wissen ihrer selbst ist.

Erstes Kapitel.

Das Leben.

Die Idee des Lebens betrifft einen so concreten und, wenn man will, reellen Gegenstand, daß mit derselben nach der gewöhnlichen Vorstellung der Logik ihr Gebiet überschritten zu werden scheinen kann. Sollte die Logik freilich nichts als leere, todte Gedankenformen enthalten, so könnte in ihr überhaupt von keinem

solchen Inhalte, wie die Idee, oder das Leben ist, die Rede seyn. Wenn aber die absolute Wahrheit der Gegenstand der Logik, und die Wahrheit als solche wesentlich im Erkennen ist, so müßte das Erkennen wenigstens abgehandelt werden. — Der sogenannten reinen Logik pflegt man denn auch gewöhnlich eine angewandte Logik folgen zu lassen, — eine Logik, welche es mit dem concreten Erkennen zu thun hat; die viele Psychologie und Anthropologie nicht mitgerechnet, deren Einflechtung in die Logik häufig für nöthig erachtet wird. Die anthropologische und psychologische Seite des Erkennens aber betrifft dessen Erscheinung, in welcher der Begriff für sich selbst noch nicht dieses ist, eine ihm gleiche Objectivität, d. i. sich selbst zum Objecte zu haben. Der Theil der Logik, der dasselbe betrachtet, gehört nicht zur angewandten Logik als solchen; so wäre jede Wissenschaft in die Logik hereinzuziehen, denn jede ist insofern eine angewandte Logik, als sie darin besteht, ihren Gegenstand in Formen des Gedankens und Begriffs zu fassen. — Der subjective Begriff hat Voraussetzungen, die in psychologischer, anthropologischer und sonstiger Form sich darstellen. In die Logik aber gehören nur die Voraussetzungen des reinen Begriffs, insofern sie die Form von reinen Gedanken, von abstracten Wesenheiten haben, die Bestimmungen des Seyns und Wesens. Ebenso sind vom Erkennen, dem sich selbst Erfassen des Begriffs, nicht die anderen Gestalten seiner Voraussetzung, sondern nur diejenige, welche selbst Idee ist, in der Logik abzuhandeln; aber diese ist nothwendig in ihr zu betrachten. Diese Voraussetzung nun ist die unmittelbare Idee; denn indem das Erkennen der Begriff ist, insofern er für sich selbst aber als Subjectives in Beziehung auf Objectives ist, so bezieht er sich auf die Idee als vorausgesetzte oder unmittelbare. Die unmittelbare Idee aber ist das Leben.

Insofern würde sich die Nothwendigkeit, die Idee des Lebens in der Logik zu betrachten, auf die auch sonst anerkannte

Nothwendigkeit, den concreten Begriff des Erkennens hier abzuhandeln, gründen. Diese Idee hat sich aber durch die eigene Nothwendigkeit des Begriffes herbeigeführt; die Idee, das an und für sich Wahre, ist wesentlich Gegenstand der Logik; da sie zuerst in ihrer Unmittelbarkeit zu betrachten ist, so ist sie in dieser Bestimmtheit, in welcher sie Leben ist, aufzufassen und zu erkennen, damit ihre Betrachtung nicht etwas Leeres und Bestimmungsloses sey. Es kann nur etwa zu bemerken seyn, inwiefern die logische Ansicht des Lebens von anderer wissenschaftlicher Ansicht desselben unterschieden ist; jedoch gehört hierher nicht, wie in unphilosophischen Wissenschaften von ihm gehandelt wird, sondern nur wie das logische Leben als reine Idee von dem Naturleben, das in der Natur-Philosophie betrachtet wird, und von dem Leben, insofern es mit dem Geiste in Verbindung steht, zu unterscheiden ist. — Das Erstere ist als das Leben der Natur das Leben, insofern es in die Aeußerlichkeit des Bestehens hinausgeworfen ist, an der unorganischen Natur seine Bedingung hat, und wie die Momente der Idee eine Mannigfaltigkeit wirklicher Gestaltungen sind. Das Leben in der Idee ist ohne solche Voraussetzungen, welche als Gestalten der Wirklichkeit sind; seine Voraussetzung ist der Begriff, wie er betrachtet worden ist, einerseits als subjectiver, andererseits als objectiver. In der Natur erscheint das Leben als die höchste Stufe, welche von ihrer Aeußerlichkeit dadurch erreicht wird, daß sie in sich gegangen ist und sich in der Subjectivität aufhebt. In der Logik ist es das einfache Insichseyn, welches in der Idee des Lebens seine ihm wahrhaft entsprechende Aeußerlichkeit erreicht hat; der Begriff, der als subjectiver früher auftritt, ist die Seele des Lebens selbst: er ist der Trieb, der sich durch die Objectivität hindurch seine Realität vermittelt. Indem die Natur von ihrer Aeußerlichkeit aus diese Idee erreicht, geht sie über sich hinaus, ihr Ende ist nicht als ihr Anfang, sondern als ihre Gränze, worin sie sich selbst aufhebt. — Ebenso erhalten in der Idee des Lebens die Momente seiner

Realität nicht die Gestalt äußerlicher Wirklichkeit, sondern bleiben in die Form des Begriffes eingeschlossen.

Im Geiste aber erscheint das Leben theils ihm gegenüber, theils als mit ihm in eins gesetzt, und diese Einheit wieder durch ihn rein herausgeboren. Das Leben ist hier nämlich überhaupt in seinem eigentlichen Sinne als natürliches Leben zu nehmen, denn was das Leben des Geistes als Geistes genannt wird, ist seine Eigenthümlichkeit, welche dem bloßen Leben gegenübersteht; wie auch von der Natur des Geistes gesprochen wird, obgleich der Geist kein Natürliches, und vielmehr der Gegensatz zur Natur ist. Das Leben als solches also ist für den Geist theils Mittel, so stellt er es sich gegenüber; theils ist er lebendiges Individuum, und das Leben sein Körper, theils wird diese Einheit seiner mit seiner lebendigen Körperlichkeit aus ihm selbst zum Ideal herausgeboren. Keine dieser Beziehungen auf den Geist geht das logische Leben an, und es ist hier weder als Mittel eines Geistes, noch als sein lebendiger Leib, noch als Moment des Ideals und der Schönheit zu betrachten. — Das Leben hat in beiden Fällen, wie es natürliches und wie es mit dem Geiste in Beziehung steht, eine Bestimmtheit seiner Aeußerlichkeit, dort durch seine Voraussetzungen, welches andere Gestaltungen der Natur sind, hier aber durch die Zwecke und Thätigkeit des Geistes. Die Idee des Lebens für sich ist frei von jener vorausgesetzten und bedingenden Objectivität, so wie von der Beziehung auf diese Subjectivität.

Das Leben, in seiner Idee nun näher betrachtet, ist an und für sich absolute Allgemeinheit; die Objectivität, welche es an ihm hat, ist vom Begriffe schlechthin durchdrungen, sie hat nur ihn zur Substanz. Was sich als Theil oder nach sonstiger äußerer Reflexion unterscheidet, hat den ganzen Begriff in sich selbst; er ist die darin allgegenwärtige Seele, welche einfache Beziehung auf sich selbst, und Eins in der Mannigfaltigkeit bleibt, die dem objectiven Seyn zukommt. Diese Mannigfaltigkeit hat

als die sich äußerliche Objectivität ein gleichgültiges Bestehen, das im Raume und in der Zeit, wenn diese hier schon erwähnt werden könnten, ein ganz verschiedenes und selbstständiges Außereinander ist. Aber die Aeußerlichkeit ist im Leben zugleich als die einfache Bestimmtheit seines Begriffs; so ist die Seele allgegenwärtig in diese Mannigfaltigkeit ausgegossen, und bleibt zugleich schlechthin das einfache Einssein des concreten Begriffs mit sich selbst. — Am Leben, an dieser Einheit seines Begriffs in der Aeußerlichkeit der Objectivität, in der absoluten Vielheit der atomistischen Materie, gehen dem Denken, das sich an die Bestimmungen der Reflexions-Verhältnisse und des formalen Begriffes hält, schlechthin alle seine Gedanken aus; die Allgegenwart des Einfachen in der vielfachen Aeußerlichkeit ist für die Reflexion ein absoluter Widerspruch, und insofern sie dieselbe zugleich aus der Wahrnehmung des Lebens auffassen, hiermit die Wirklichkeit dieser Idee zugeben muß, ein unbegreifliches Geheimniß, weil sie den Begriff nicht erfaßt, und den Begriff nicht als die Substanz des Lebens. — Das einfache Leben ist aber nicht nur allgegenwärtig, sondern schlechthin das Bestehen und die immanente Substanz seiner Objectivität, aber als subjective Substanz Trieb, und zwar der specifische Trieb des besondern Unterschiedes, und ebenso wesentlich der Eine und allgemeine Trieb des Specifischen, der diese seine Besonderung in die Einheit zurückführt und darin erhält. Das Leben ist nur als diese negative Einheit seiner Objectivität und Besonderung sich auf sich beziehendes, für sich seyendes Leben, eine Seele. Es ist damit wesentlich Einzelnes, welches auf die Objectivität sich als auf ein Anderes, eine unlebendige Natur bezieht. Das ursprüngliche Urtheil des Lebens besteht daher darin, daß es sich als individuelles Subject gegen das Objective abscheidet, und indem es sich als die negative Einheit des Begriffs constituirt, die Voraussetzung einer unmittelbaren Objectivität macht.

Das Leben ist daher erstlich zu betrachten als lebendiges

Individuum, das für sich die subjective Totalität, und als gleichgültig vorausgesetzt ist gegen eine ihm als gleichgültig gegenüberstehende Objectivität.

Zweitens ist es der Lebens-Proceß, seine Voraussetzung aufzuheben, die gegen dasselbe gleichgültige Objectivität als negativ zu setzen, und sich als ihre Macht und negative Einheit zu verwirklichen. Damit macht es sich zum Allgemeinen, das die Einheit seiner selbst und seines Andern ist. Das Leben ist daher

Drittens der Proceß der Gattung, seine Vereinzelung aufzuheben, und sich zu seinem objectiven Daseyn als zu sich selbst zu verhalten. Dieser Proceß ist hiermit einerseits die Rückkehr zu seinem Begriffe, und die Wiederholung der ersten Diremtion, das Werden einer neuen, und der Tod der ersten unmittelbaren Individualität; andererseits aber ist der in sich gegangene Begriff des Lebens das Werden des sich zu sich selbst verhaltenden, als allgemein und frei für sich existirenden Begriffes, der Uebergang in das Erkennen.

A.

Das lebendige Individuum.

1. Der Begriff des Lebens oder das allgemeine Leben ist die unmittelbare Idee, der Begriff, dem seine Objectivität angemessen ist; aber sie ist ihm nur angemessen, insofern er die negative Einheit dieser Aeußerlichkeit ist, das heißt, sie sich angemessen setzt. Die unendliche Beziehung des Begriffes auf sich selbst ist als die Negativität das Selbstbestimmen, die Diremtion seiner in sich als subjective Einzelnheit, und in sich als gleichgültige Allgemeinheit. Die Idee des Lebens in ihrer Unmittelbarkeit ist nur erst die schöpferische allgemeine Seele. Um dieser Unmittelbarkeit willen ist ihre erste negative Beziehung der Idee in sich selbst, Selbstbestimmung ihrer als Begriff, — das Setzen an sich, welches erst als Rückkehr in sich Für-sich-seyn

ist; das schöpferische Voraussetzen. Durch dieß Selbstbestimmen ist das allgemeine Leben ein Besonderes; es hat sich damit in die beiden Extreme des Urtheils, das unmittelbar Schluß wird, entzweit.

Die Bestimmungen des Gegensatzes sind die allgemeinen Bestimmungen des Begriffes, denn es ist der Begriff, dem die Entzweiung zukommt; aber die Erfüllung derselben ist die Idee. Das eine ist die Einheit des Begriffs und der Realität, welche die Idee ist, als die unmittelbare, die sich früher als die Objectivität gezeigt hat. Allein sie ist hier in anderer Bestimmung. Dort war sie die Einheit des Begriffs und der Realität, insofern der Begriff in sie übergegangen und nur in sie verloren ist; er stand ihr nicht gegenüber, oder weil er ihr nur Inneres ist, ist er nur eine ihr äußerliche Reflexion. Jene Objectivität ist daher das Unmittelbare selbst auf unmittelbare Weise. Hier hingegen ist sie nur das aus dem Begriffe Hervorgegangene, so daß ihr Wesen das Gesetztseyn, daß sie als Negatives ist. — Sie ist als die Seite der Allgemeinheit des Begriffes anzusehen, somit als abstracte Allgemeinheit, wesentlich nur dem Subjecte inhärirend, und in der Form des unmittelbaren Seyns, das für sich gesetzt, gegen das Subject gleichgültig sey. Die Totalität des Begriffes, welche der Objectivität zukommt, ist insofern gleichsam nur eine geliehene; die letzte Selbstständigkeit, die sie gegen das Subject hat, ist jenes Seyn, welches seiner Wahrheit nach nur jenes Moment des Begriffes ist, der als voraussetzend in der ersten Bestimmtheit eines an sich seyenden Setzens ist, welches noch nicht als Setzen, als die in sich reflectirte Einheit ist. Aus der Idee hervorgegangen ist also die selbstständige Objectivität unmittelbares Seyn, nur als das Prädicat des Urtheils der Selbstbestimmung des Begriffs, — ein zwar dem Subjecte verschiedenes Seyn, aber zugleich wesentlich gesetzt als Moment des Begriffs.

Dem Inhalte nach ist diese Objectivität die Totalität des

Begriffes, die aber dessen Subjectivität oder negative Einheit sich gegenüberstehen hat, welche die wahrhafte Centralität ausmacht, nämlich seine freie Einheit mit sich selbst. Dieses Subject ist die Idee in der Form der Einzelnheit; als einfache aber negative Identität mit sich; das lebendige Individuum.

Dieses ist erstlich das Leben als Seele; als der Begriff seiner selbst, der in sich vollkommen bestimmt ist, das anfangende, sich selbst bewegende Princip. Der Begriff enthält in seiner Einfachheit die bestimmte Aeußerlichkeit als einfaches Moment in sich eingeschlossen. — Aber ferner ist diese Seele in ihrer Unmittelbarkeit unmittelbar äußerlich, und hat ein objectives Seyn an ihr selbst; — die dem Zwecke unterworfene Realität, das unmittelbare Mittel, zunächst die Objectivität als Prädicat des Subjects, aber fernerhin ist sie auch die Mitte des Schlusses; die Leiblichkeit der Seele ist das, wodurch sie sich mit der äußerlichen Objectivität zusammenschließt. — Die Leiblichkeit hat das Lebendige zunächst als die unmittelbar mit dem Begriff identische Realität; sie hat dieselbe insofern überhaupt von Natur.

Weil nun diese Objectivität Prädicat des Individuums und in die subjective Einheit aufgenommen ist, so kommen ihr nicht die früheren Bestimmungen des Objects, das mechanische oder chemische Verhältniß, noch weniger die abstracten Reflexions-Verhältnisse von Ganzem und Theilen u. drgl. zu. Als Aeußerlichkeit ist sie solcher Verhältnisse zwar fähig, aber insofern ist sie nicht lebendiges Daseyn; wenn das Lebendige als ein Ganzes, das aus Theilen besteht, als ein solches, auf welches mechanische oder chemische Ursachen einwirken, als mechanisches oder chemisches Product, es sey bloß als solches, oder auch durch einen äußerlichen Zweck Bestimmtes, genommen wird, so wird der Begriff ihm als äußerlich, es wird als ein Todtes genommen. Da ihm der Begriff immanent ist, so ist die Zweckmäßigkeit des Lebendigen als innere zu fassen; er ist in ihm als bestimmter,

von seiner Aeußerlichkeit unterschiedener, und in seinem Unterscheiden sie durchdringender und mit sich identischer Begriff. Diese Objectivität des Lebendigen ist Organismus; sie ist das Mittel und Werkzeug des Zwecks, vollkommen zweckmäßig, da der Begriff ihre Substanz ausmacht; aber eben deswegen ist dieß Mittel und Werkzeug selbst der ausgeführte Zweck, in welchem der subjective Zweck insofern unmittelbar mit sich selbst zusammen geschlossen ist. Nach der Aeußerlichkeit des Organismus ist er ein Vielfaches nicht von Theilen, sondern von Gliedern, welche als solche a) nur in der Individualität bestehen; sie sind trennbar, insofern sie äußerliche sind, und an dieser Aeußerlichkeit gefaßt werden können; aber insofern sie getrennt werden, kehren sie unter die mechanischen und chemischen Verhältnisse der gemeinen Objectivität zurück. b) Ihre Aeußerlichkeit ist der negativen Einheit der lebendigen Individualität entgegen; diese ist daher Trieb, das abstracte Moment der Bestimmtheit des Begriffes als reellen Unterschied zu setzen; indem dieser Unterschied unmittelbar ist, ist er Trieb jedes einzelnen, specifischen Moments, sie zu produciren, und ebenso seine Besonderheit zur Allgemeinheit zu erheben, die anderen ihm äußerlichen aufzuheben, sich auf ihre Kosten hervorzubringen, aber ebenso sehr sich selbst aufzuheben und sich zum Mittel für die anderen zu machen.

2. Dieser Proceß der lebendigen Individualität ist auf sie selbst beschränkt, und fällt noch ganz innerhalb ihrer. — Im Schlusse der äußerlichen Zweckmäßigkeit ist vorhin die erste Prämisse desselben, daß sich der Zweck unmittelbar auf die Objectivität bezieht und sie zum Mittel macht, so betrachtet worden, daß in ihr zwar der Zweck sich darin gleich bleibt, und in sich zurückgegangen ist, aber die Objectivität an ihr selbst sich noch nicht aufgehoben, der Zweck daher in ihr insofern nicht an und für sich ist, und dieß erst im Schlußsatze wird. Der Proceß des Lebendigen mit sich selbst ist jene Prämisse, insofern sie aber zugleich Schlußsatz, insofern die unmittelbare Beziehung des Subjects

auf die Objectivität, welche dadurch Mittel und Werkzeug wird, zugleich als die negative Einheit des Begriffs an sich selbst ist; der Zweck führt sich in dieser seiner Aeußerlichkeit dadurch aus, daß er ihre subjective Macht und der Proceß ist, worin sie ihre Selbstauflösung und Rückkehr in diese seine negative Einheit aufzeigt. Die Unruhe und Veränderlichkeit der äußerlichen Seite des Lebendigen ist die Manifestation des Begriffs an ihm, der als die Negativität an sich selbst nur Objectivität hat, insofern sich ihr gleichgültiges Bestehen als sich aufhebend zeigt. Der Begriff producirt also durch seinen Trieb sich so, daß das Product, indem er dessen Wesen ist, selbst das Producirende ist, daß es nämlich Product nur als die sich ebenso negativ setzende Aeußerlichkeit, oder als der Proceß des Producirens ist.

3. Die so eben betrachtete Idee ist nun der Begriff des lebendigen Subjects und seines Processes; die Bestimmungen, die im Verhältnisse zu einander sind, sind die sich auf sich beziehende negative Einheit des Begriffs und die Objectivität, welche sein Mittel, in welcher er aber in sich selbst zurückgekehrt ist. Aber indem dieß Momente der Idee des Lebens innerhalb seines Begriffes sind, so sind es nicht die bestimmten Begriffs-Momente des lebendigen Individuums in seiner Realität. Die Objectivität oder Leiblichkeit desselben ist concrete Totalität; jene Momente sind die Seiten, aus welchen sich die Lebendigkeit constituirt; sie sind daher nicht die Momente dieser schon durch die Idee constituirten Lebendigkeit. Die lebendige Objectivität des Individuums aber als solche, da sie vom Begriffe beseelt und ihn zur Substanz hat, hat auch an ihr zu wesentlichem Unterschiede solche, welche seine Bestimmungen sind, Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelnheit; die Gestalt, als in welcher sie äußerlich unterschieden, sind, ist daher nach denselben eingetheilt, oder eingeschnitten (insectum).

Sie ist hiermit erstlich Allgemeinheit, das rein nur in

sich selbst Erzittern der Lebendigkeit, die Sensibilität. Der Begriff der Allgemeinheit, wie er sich oben ergeben hat, ist die einfache Unmittelbarkeit, welche dieß aber nur ist als absolute Negativität in sich. Dieser Begriff des absoluten Unterschiedes, wie seine Negativität in der Einfachheit aufgelöst und sich selbst gleich ist, ist in der Sensibilität zur Anschauung gebracht. Sie ist das Insichseyn, nicht als abstracte Einfachheit, sondern eine unendliche bestimmbare Receptivität, welche in ihrer Bestimmtheit nicht ein Mannigfaltiges und Aeußerliches wird, sondern schlechthin in sich reflectirt ist. Die Bestimmtheit ist in dieser Allgemeinheit als einfaches Princip; die einzelne äußerliche Bestimmtheit, ein sogenannter Eindruck, geht aus seiner äußerlichen und mannigfaltigen Bestimmung in diese Einfachheit des Selbstgefühls zurück. Die Sensibilität kann somit als das Daseyn der in sich seyenden Seele betrachtet werden, da sie alle Aeußerlichkeit in sich aufnimmt, dieselbe aber in die vollkommene Einfachheit der sich gleichen Allgemeinheit zurückführt.

Die zweite Bestimmung des Begriffs ist die Besonderheit, das Moment des gesetzten Unterschiedes; die Eröffnung der Negativität, welche im einfachen Selbstgefühl eingeschlossen, oder in ihm ideelle, noch nicht reelle Bestimmtheit ist; — die Irritabilität. Das Gefühl ist um der Abstraction seiner Negativität willen Trieb; es bestimmt sich; die Selbstbestimmung des Lebendigen ist sein Urtheil oder Verendlichung, wonach es sich auf das Aeußerliche als auf eine vorausgesetzte Objectivität bezieht, und in Wechselwirkung damit ist. — Nach seiner Besonderheit ist es nun theils Art neben anderen Arten von Lebendigen; die formale Reflexion dieser gleichgültigen Verschiedenheit in sich ist die formale Gattung und deren Systematisirung; die individuelle Reflexion aber ist, daß die Besonderheit die Negativität ihrer Bestimmtheit, als einer Richtung nach Außen, die sich auf sich beziehende Negativität des Begriffes ist.

Nach dieser dritten Bestimmung ist das Lebendige als Einzelnes. Näher bestimmt sich diese Reflexion-in-sich so, daß das Lebendige in der Irritabilität Aeußerlichkeit seiner gegen sich selbst, gegen die Objectivität ist, welche es als sein Mittel und Werkzeug unmittelbar an ihm hat, und die äußerlich bestimmbar ist. Die Reflexion-in-sich hebt diese Unmittelbarkeit auf, — einerseits als theoretische Reflexion; insofern nämlich die Negativität als einfaches Moment der Sensibilität ist, das in derselben betrachtet wurde, und welches das Gefühl ausmacht, — andererseits als reelle, indem sich die Einheit des Begriffes in seiner äußerlichen Objectivität als negative Einheit setzt, die Reproduction. — Die beiden ersten Momente, die Sensibilität und Irritabilität, sind abstracte Bestimmungen; in der Reproduction ist das Leben Concretes und Lebendigkeit, es hat in ihr, als seiner Wahrheit, erst auch Gefühl und Widerstandskraft. Die Reproduction ist die Negativität als einfaches Moment der Sensibilität, und die Irritabilität ist nur lebendige Widerstandskraft, daß das Verhältniß zum Aeußerlichen Reproduction und individuelle Identität mit sich ist. Jedes der einzelnen Momente ist wesentlich die Totalität aller, ihren Unterschied macht die ideelle Formbestimmtheit aus, welche in der Reproduction als concrete Totalität des Ganzen gesetzt ist. Dieß Ganze ist daher einerseits als Drittes, nämlich als reelle Totalität jenen bestimmten Totalitäten entgegengesetzt, andererseits aber ist es deren ansichseyende Wesenheit, zugleich das, worin sie als Momente zusammengefaßt sind, und ihr Subject und Bestehen haben.

Mit der Reproduction, als dem Momente der Einzelnheit, setzt sich das Lebendige als wirkliche Individualität, ein sich auf sich beziehendes Fürsichseyn; ist aber zugleich reelle Beziehung nach Außen; die Reflexion der Besonderheit oder Irritabilität gegen ein Anderes, gegen die objective Welt. Der innerhalb des Individuums eingeschlossene Proceß des Lebens geht in die Beziehung zur vorausgesetzten Objectivität als solcher dadurch

über, daß das Individuum, indem es sich als subjective Totalität setzt, auch das Moment seiner Bestimmtheit als Beziehung auf die Aeußerlichkeit zur Totalität wird.

B.

Der Lebens-Proceß.

Daß das lebendige Individuum sich in sich selbst gestaltet, damit spannt es sich gegen sein ursprüngliches Voraussetzen, und stellt sich als an und für seyendes Subject der vorausgesetzten objectiven Welt gegenüber. Das Subject ist der Selbstzweck, der Begriff, welcher an der ihm unterworfenen Objectivität sein Mittel und subjective Realität hat; hierdurch ist es als die an und für sich seyende Idee und als das wesentliche Selbstständige constituirt, gegen welches die vorausgesetzte äußerliche Welt nur den Werth eines Negativen und Unselbstständigen hat. In seinem Selbstgefühle hat das Lebendige diese Gewißheit von der an sich seyenden Richtigkeit des ihm gegenüberstehenden Andersseyns. Sein Trieb ist das Bedürfniß, dieß Andersseyn aufzuheben, und sich die Wahrheit jener Gewißheit zu geben. Das Individuum ist als Subject zunächst erst der Begriff der Idee des Lebens; sein subjectiver Proceß in sich, in welchem es aus sich selbst zehrt, und die unmittelbare Objectivität, welche es als natürliches Mittel seinem Begriffe gemäß setzt, ist vermittelt durch den Proceß, der sich auf die vollständig gesetzte Aeußerlichkeit, auf die gleichgültig neben ihm stehende objective Totalität bezieht.

Dieser Proceß fängt mit dem Bedürfnisse an, das ist dem Momente, daß das Lebendige erstlich sich bestimmt, sich somit als verneint setzt, und hierdurch auf eine gegen sich andere, die gleichgültige Objectivität bezieht; — daß es aber zweitens ebenso sehr in diesen Verlust seiner nicht verloren ist, sich darin erhält und die Identität des sich selbst gleichen Begriffes bleibt; hierdurch ist es der Trieb, jene ihm andere Welt für sich, sich gleich zu setzen, sie aufzuheben und sich zu objectiviren. Dadurch

hat seine Selbstbestimmung die Form von objectiver Aeußerlichkeit, und daß es zugleich identisch mit sich ist, ist es der absolute Widerspruch. Die unmittelbare Gestaltung ist die Idee in ihrem einfachen Begriffe, die dem Begriffe gemäße Objectivität; so ist sie gut von Natur. Aber indem ihr negatives Moment sich zur objectiven Besonderheit, d. i. indem die wesentlichen Momente ihrer Einheit jedes für sich zur Totalität realisirt ist, so ist der Begriff in die absolute Ungleichheit seiner mit sich entzweit, und indem er ebenso die absolute Identität in dieser Entzweiung ist, so ist das Lebendige für sich selbst diese Entzweiung und hat das Gefühl dieses Widerspruchs, welches der Schmerz ist. Der Schmerz ist daher das Vorrecht lebendiger Naturen; weil sie der existirende Begriff sind, sind sie eine Wirklichkeit von der unendlichen Kraft, daß sie in sich die Negativität ihrer selbst sind, daß diese ihre Negativität für sie ist, daß sie sich in ihrem Andersseyn erhalten. — Wenn man sagt, daß der Widerspruch nicht denkbar sey, so ist er vielmehr im Schmerz des Lebendigen sogar eine wirkliche Existenz.

Diese Diremtion des Lebendigen in sich ist Gefühl, indem sie in die einfache Allgemeinheit des Begriffs, in die Sensibilität aufgenommen ist. Von dem Schmerz fängt das Bedürfniß und der Trieb an, die den Uebergang ausmachen, daß das Individuum, wie es als Negation seiner für sich ist, so auch als Identität für sich werde, — eine Identität, welche nur als die Negation jener Negation ist. — Die Identität, die im Triebe als solchem ist, ist die subjective Gewißheit seiner selbst, nach welcher es sich zu seiner äußerlichen, gleichgültig existirenden Welt als zu einer Erscheinung, einer an sich begrifflosen und unwesentlichen Wirklichkeit verhält. Sie soll den Begriff in sich erst durch das Subject erhalten, welches der immanente Zweck ist. Die Gleichgültigkeit der objectiven Welt gegen die Bestimmtheit, und damit gegen den Zweck, macht ihre äußerliche Fähigkeit aus, dem Subject angemessen zu seyn; welche Specificationen sie sonst an ihr

habe, ihre mechanische Bestimmbarkeit, der Mangel an der Freiheit des immanenten Begriffs macht ihre Ohnmacht aus, sich gegen das Lebendige zu erhalten. — Insofern das Object gegen das Lebendige zunächst als ein gleichgültiges Aeußerliches ist, kann es mechanisch auf dasselbe einwirken; so aber wirkt es nicht als auf ein Lebendiges; insofern es sich zu diesem verhält, wirkt es nicht als Ursache, sondern erregt es. Weil das Lebendige Trieb ist, kommt die Aeußerlichkeit an und in dasselbe, nur insofern sie schon an und für sich in ihm ist; die Einwirkung auf das Subject besteht daher nur darin, daß dieses die sich darbietende Aeußerlichkeit entsprechend findet; — sie mag seiner Totalität auch nicht angemessen seyn, so muß sie wenigstens einer besondern Seite an ihm entsprechen, und diese Möglichkeit liegt darin, daß es eben als sich äußerlich verhaltend ein Besonderes ist.

Das Subject übt nun, insofern es in seinem Bedürfniß bestimmt sich auf das Aeußerliche bezieht, und damit selbst Aeußerliches oder Werkzeug ist, Gewalt über das Object aus. Sein besonderer Charakter, seine Endlichkeit überhaupt, fällt in die bestimmtere Erscheinung dieses Verhältnisses. — Das Aeußerliche daran ist der Proceß der Objectivität überhaupt, Mechanismus und Chemismus. Derselbe wird aber unmittelbar abgebrochen und die Aeußerlichkeit in Innerlichkeit verwandelt. Die äußerliche Zweckmäßigkeit, welche durch die Thätigkeit des Subjects in dem gleichgültigen Object zunächst hervorgebracht wird, wird dadurch aufgehoben, daß das Object gegen den Begriff keine Substanz ist, der Begriff daher nicht nur dessen äußerliche Form werden kann, sondern sich als dessen Wesen und immanente, durchdringende Bestimmung, seiner ursprünglichen Identität gemäß, setzen muß.

Mit der Bemächtigung des Objects geht daher der mechanische Proceß in den innern über, durch welchen das Individuum sich das Object so aneignet, daß es ihm die eigenthümliche Beschaffenheit benimmt, es zu seinem Mittel macht, und seine Subjectivität ihm zur Substanz giebt. Diese Assimilation tritt

damit in Eins zusammen mit dem oben betrachteten Reproductionsproceß des Individuums; es zehrt in diesem zunächst aus sich, indem es seine eigene Objectivität sich zum Objecte macht; der mechanische und chemische Conflict seiner Glieder mit den äußerlichen Dingen ist ein objectives Moment seiner. Das Mechanische und Chemische des Processes ist ein Beginnen der Auflösung des Lebendigen. Da das Leben die Wahrheit dieser Processe, hiermit als Lebendiges die Existenz dieser Wahrheit und die Macht derselben ist, greift es über sie über, durchdringt sie als ihre Allgemeinheit, und ihr Product ist durch dasselbe vollkommen bestimmt. Diese ihre Verwandlung in die lebendige Individualität macht die Rückkehr dieser letztern in sich selbst aus, so daß die Production, welche als solche das Uebergehen in ein Anderes seyn würde, zur Reproduction wird, in der das Lebendige sich für sich identisch mit sich setzt.

Die unmittelbare Idee ist auch die unmittelbare, nicht als für sich seyende Identität des Begriffes und der Realität; durch den objectiven Proceß giebt sich das Lebendige sein Selbstgefühl; denn es setzt sich darin als das, was es an und für sich ist, in seinem als gleichgültig gesetzten Andersseyn, das Identische mit sich selbst, die negative Einheit des Negativen zu seyn. In diesem Zusammengehen des Individuums mit seiner zunächst ihm als gleichgültig vorausgesetzten Objectivität hat es, so wie auf einer Seite sich als wirkliche Einzelnheit constituirt, so sehr seine Besonderheit aufgehoben und sich zur Allgemeinheit erhoben. Seine Besonderheit bestand in der Diremtion, wodurch das Leben als seine Arten das individuelle Leben und die ihm äußerliche Objectivität setzte. Durch den äußern Lebens-Proceß hat es sich somit als reelles, allgemeines Leben, als Gattung gesetzt.

C.

Die Gattung.

Das lebendige Individuum zuerſt aus dem allgemeinen Begriffe des Lebens abgeſchieden, iſt eine Vorausſetzung, die noch nicht durch ſich ſelbſt bewährt iſt. Durch den Proceß mit der zugleich damit vorausgeſetzten Welt hat es ſich ſelbſt geſetzt *für ſich* als die negative Einheit ſeines Andersſeyns, als die Grundlage ſeiner ſelbſt; es iſt ſo die Wirklichkeit der Idee, ſo daß das Individuum nun aus *der Wirklichkeit* ſich hervorbringt, wie es vorher nur aus dem *Begriffe* hervorging, und daß ſeine Entſtehung, die ein *Vorausſetzen* war, nun ſeine Production wird.

Die weitere Beſtimmung aber, welche es durch die Aufhebung des Gegenſatzes erlangt hat, iſt, *Gattung* zu ſeyn, als Identität ſeiner mit ſeinem vorherigen gleichgültigen Andersſeyn. Dieſe Idee des Individuums iſt, da ſie dieſe weſentliche Identität iſt, weſentlich die Beſonderung ihrer ſelbſt. Dieſe ihre Diremtion iſt nach der Totalität, aus der ſie hervorgeht, die Verdoppelung des Individuums, — ein Vorausſetzen einer Objectivität, welche mit ihm identiſch iſt, und ein Verhalten des Lebendigen zu ſich ſelbſt, als einem andern Lebendigen.

Dieß Allgemeine iſt die dritte Stufe, die Wahrheit des Lebens, inſofern es noch innerhalb ſeiner Sphäre eingeſchloſſen iſt. Dieſe Stufe iſt der ſich auf ſich beziehende Proceß des Individuums, wo die Aeußerlichkeit ſein immanentes Moment iſt, *zweitens* dieſe Aeußerlichkeit iſt ſelbſt als lebendige Totalität eine Objectivität, die für das Individuum es ſelbſt iſt; in der es nicht als *aufgehobener*, ſondern als *beſtehender* die Gewißheit ſeiner ſelbſt hat.

Weil nun das Verhältniß der Gattung die Identität des individuellen Selbſtgefühls in einem ſolchen iſt, welches zugleich ein anderes ſelbſtſtändiges Individuum iſt, iſt es der *Widerſpruch*; das Lebendige iſt ſomit wieder Trieb. — Die Gattung

iſt nun zwar die Vollendung der Idee des Lebens, aber zunächſt iſt ſie noch innerhalb der Sphäre der Unmittelbarkeit; dieſe Allgemeinheit iſt daher in *einzelner* Geſtalt *wirklich*; der Begriff, deſſen Realität die Form unmittelbarer Objectivität hat. Das Individuum iſt daher *an ſich* zwar Gattung, aber es iſt die Gattung nicht *für ſich*; was für es iſt, iſt nur erſt ein anderes lebendiges Individuum; der von ſich unterſchiedene Begriff hat zum Gegenſtande, mit dem er identiſch iſt, nicht ſich als Begriff, ſondern einen Begriff, der als Lebendiges zugleich äußerliche Objectivität für ihn hat, eine Form, die daher unmittelbar gegenſeitig iſt.

Die Identität mit dem andern, die Allgemeinheit des Individuums iſt ſomit nur erſt *innerliche* oder *ſubjective*; es hat daher das Verlangen, dieſelbe zu ſetzen und ſich als Allgemeines zu realiſiren. Dieſer Trieb der Gattung aber kann ſich nur realiſiren durch Aufheben der noch gegen einander beſonderen, einzelnen Individualitäten. Zunächſt inſofern es dieſe ſind, welche *an ſich* allgemein die Spannung ihres Verlangens befriedigen und in ihre Gattungsallgemeinheit ſich auflöſen, ſo iſt ihre realiſirte Identität die negative Einheit der aus der Entzweiung ſich in ſich reflectirenden Gattung. Sie iſt inſofern die Individualität des Lebens ſelbſt, nicht mehr aus ſeinem Begriffe, ſondern aus der *wirklichen* Idee *erzeugt*. Zunächſt iſt ſie ſelbſt nur der Begriff, der erſt ſich zu objectiviren hat, aber *der wirkliche Begriff*; — *der Keim eines lebendigen Individuums*. In ihm iſt es für *die gemeine Wahrnehmung vorhanden*, was der Begriff iſt, und daß der *ſubjective Begriff äußerliche Wirklichkeit* hat. Denn der Keim des Lebendigen iſt die vollſtändige Concretion der Individualität, in welcher alle ſeine verſchiedenen Seiten, Eigenſchaften und gegliederte Unterſchiede in ihrer *ganzen Beſtimmtheit* enthalten und die zunächſt *immaterielle*, ſubjective Totalität unentwickelt, einfach

und nichtsinnlich ist; der Keim ist so das ganze Lebendige in der innerlichen Form des Begriffes.

Die Reflexion der Gattung-in-sich ist nach dieser Seite dieß, wodurch sie Wirklichkeit erhält, indem das Moment der negativen Einheit und Individualität in ihr gesetzt wird — die Fortpflanzung der lebenden Geschlechter. Die Idee, die als Leben noch in der Form der Unmittelbarkeit ist, fällt insofern in die Wirklichkeit zurück, und diese ihre Reflexion ist nur die Wiederholung und der unendliche Progreß, in welchem sie nicht aus der Endlichkeit ihrer Unmittelbarkeit heraustritt. Aber diese Rückkehr in ihren ersten Begriff hat auch die höhere Seite, daß die Idee nicht nur die Vermittelung ihrer Processe innerhalb der Unmittelbarkeit durchlaufen, sondern eben damit diese aufgehoben, und sich dadurch in eine höhere Form ihres Daseyns erhoben hat.

Der Proceß der Gattung nämlich, in welchem die einen Individuen ihre gleichgültige, unmittelbare Existenz in einander aufheben und in dieser negativen Einheit ersterben, hat ferner zur andern Seite seines Products die realisirte Gattung, welche mit dem Begriffe sich identisch gesetzt hat. — In dem Gattungs-Proceß gehen die abgesonderten Einzelnheiten des individuellen Lebens unter; die negative Identität, in der die Gattung in sich zurückkehrt, ist, wie einerseits das Erzeugen der Einzelnheit, so andererseits das Aufheben derselben, ist somit mit sich zusammengehende Gattung, die für sich werdende Allgemeinheit der Idee. In der Begattung erstirbt die Unmittelbarkeit der lebendigen Individualität; der Tod dieses Lebens ist das Hervorgehen des Geistes. Die Idee, die als Gattung an sich ist, ist für sich, indem sie ihre Besonderheit, welche die lebendigen Geschlechter ausmachte, aufgehoben, und damit sich eine Realität gegeben hat, welche selbst einfache Allgemeinheit ist; so ist sie die Idee, welche sich zu sich als Idee verhält, das Allgemeine, das die Allgemeinheit zu seiner Bestimmtheit und Daseyn hat; — die Idee des Erkennens.

Zweites Kapitel.

Die Idee des Erkennens.

Das Leben ist die unmittelbare Idee, oder die Idee als ihr noch nicht an sich selbst realisirter Begriff. In ihrem Urtheil ist sie das Erkennen überhaupt.

Der Begriff ist als Begriff für sich, insofern er frei als abstracte Allgemeinheit oder als Gattung existirt. So ist er seine reine Identität mit sich, welche sich so in sich selbst unterscheidet, daß das Unterschiedene nicht eine Objectivität, sondern gleichfalls zur Subjectivität oder zur Form der einfachen Gleichheit mit sich befreit, hiermit der Gegenstand des Begriffes, der Begriff selbst ist. Seine Realität überhaupt ist die Form seines Daseyns; auf Bestimmung dieser Form kommt es an; auf ihr beruht der Unterschied dessen, was der Begriff an sich, oder als subjectiver ist, was er ist in die Objectivität versenkt, dann in der Idee des Lebens. In der letztern ist er zwar von seiner äußerlichen Realität unterschieden und für sich gesetzt, doch dieß sein Fürsichseyn hat er nur als die Identität, welche eine Beziehung auf sich als versenkt in seine ihm unterworfene Objectivität oder auf sich als inwohnende, substantielle Form ist. Die Erhebung des Begriffs über das Leben ist, daß seine Realität die zur Allgemeinheit befreite Begriffsform ist. Durch dieses Urtheil ist die Idee verdoppelt, in den subjectiven Begriff, dessen Realität er selbst, und in den objectiven, der als Leben ist. — Denken, Geist, Selbstbewußtseyn sind Bestimmungen der Idee, insofern sie sich selbst zum Gegenstand hat, und ihr Daseyn, d. i. die Bestimmtheit ihres Seyns ihr eigener Unterschied von sich selbst ist.

Die Metaphysik des Geistes, oder wie man sonst mehr gesprochen hat, der Seele, drehte sich um die Bestimmungen von Substanz, Einfachheit, Immaterialität; — Bestimmungen, bei welchen die Vorstellung des Geistes aus dem empirischen Be-

wußtseyn als Subject zu Grunde gelegt, und nun gefragt wurde, was für Prädicate mit den Wahrnehmungen übereinstimmen; — ein Verfahren, das nicht weiter gehen konnte, als das Verfahren der Physik, die Welt der Erscheinung auf allgemeine Gesetze und Reflexions-Bestimmungen zu bringen, da der Geist auch nur in seiner Erscheinung zu Grunde lag; ja es mußte noch hinter der physikalischen Wissenschaftlichkeit zurückbleiben, da der Geist nicht nur unendlich reicher als die Natur ist, sondern da auch die absolute Einheit des Entgegengesetzten im Begriffe sein Wesen ausmacht, so zeigt er in seiner Erscheinung und Beziehung auf die Aeußerlichkeit den Widerspruch in seiner höchsten Bestimmtheit auf, daher für jede der entgegengesetzten Reflexions-Bestimmungen eine Erfahrung angeführt, oder aus den Erfahrungen auf die entgegengesetzten Bestimmungen nach der Weise des formalen Schließens muß gekommen werden können. Weil die an der Erscheinung unmittelbar sich ergebenden Prädicate zunächst noch der empirischen Psychologie angehören, so bleiben eigentlich nur ganz dürftige Reflexions-Bestimmungen für die metaphysische Betrachtung übrig. — Kant in seiner Kritik der rationalen Seelenlehre hält diese Metaphysik daran fest, daß, insofern sie eine rationale Wissenschaft seyn soll, durch das Mindeste, was man von der Wahrnehmung zu der allgemeinen Vorstellung des Selbstbewußtseyns hinzunähme, sich jene Wissenschaft in eine empirische verwandelte und ihre rationale Reinigkeit und Unabhängigkeit von aller Erfahrung verderbt würde. — Es bleibe somit nichts als die einfache, für sich an Inhalt ganz leere, Vorstellung: Ich, von der man nicht einmal sagen kann, daß sie ein Begriff sey, sondern ein bloßes Bewußtseyn, das alle Begriffe begleitet. Durch dieses Ich, oder auch Es (das Ding), welches denket, wird nun nach den weiteren kantischen Folgerungen nichts weiter als ein transcendentales Subject der Gedanken vorgestellt = x, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädicate sind, erkannt wird, und wovon wir, abgesondert,

niemals den mindesten Begriff haben können; dieß Ich hat dabei, nach Kants eigenem Ausdruck, die Unbequemlichkeit, daß wir uns jederzeit seiner schon bedienen müssen, um irgend etwas von ihm zu urtheilen; denn es ist nicht sowohl eine Vorstellung, wodurch ein besonderes Object unterschieden wird, sondern eine Form derselben überhaupt, insofern sie Erkenntniß genannt werden soll. — Der Paralogismus, den die rationale Seelenlehre begehe, bestehe nun darin, daß Modi des Selbstbewußtseyns im Denken zu Verstandesbegriffen als von einem Objecte gemacht, daß jenes: Ich denke als ein denkendes Wesen, ein Ding-an-sich genommen werde; auf welche Weise daraus, daß Ich im Bewußtseyn immer als Subject und zwar als singuläres, bei aller Mannigfaltigkeit der Vorstellung identisches, und von ihr als äußerlicher mich unterscheidendes vorkomme, unberechtigt abgeleitet wird, daß Ich eine Substanz, ferner ein qualitativ Einfaches, und ein Eins, und ein von den räumlichen und zeitlichen Dingen unabhängig Existirendes sey. —

Ich habe diese Darstellung ausführlicher ausgezogen, weil sich sowohl die Natur der vormaligen Metaphysik über die Seele, als besonders auch der Kritik, wodurch sie zu Grunde gegangen ist, bestimmt daraus erkennen läßt. — Jene ging darauf, das abstracte Wesen der Seele zu bestimmen; sie ging dabei von der Wahrnehmung ursprünglich aus und verwandelte deren empirische Allgemeinheit und die an der Einzelnheit des Wirklichen überhaupt äußerliche Reflexions-Bestimmung in die Form von den angeführten Bestimmungen des Wesens. — Kant hat dabei überhaupt nur den Zustand der Metaphysik seiner Zeit vor sich, welche vornehmlich bei solchen abstracten, einseitigen Bestimmungen ohne alle Dialektik stehen blieb; die wahrhaft speculativen Ideen älterer Philosophen über den Begriff des Geistes beachtete und untersuchte er nicht. In seiner Kritik über jene Bestimmungen folgte er nun ganz einfach der Humeschen

Manier des Skepticismus; daß er nämlich das festhält, wie Ich im Selbstbewußtseyn erscheint, wovon aber, da das Wesen desselben, — das Ding an sich, erkannt werden solle, alles Empirische wegzulassen sey; nun bleibe nichts übrig, als diese Erscheinung des: Ich denke, das alle Vorstellungen begleite, — wovon man nicht den geringsten Begriff habe. — Gewiß muß es zugegeben werden, daß man weder von Ich, noch von irgend Etwas, auch von dem Begriff selbst den mindesten Begriff hat, insofern man nicht begreift, und nur bei der einfachen, fixen Vorstellung und dem Namen stehen bleibt. — Sonderbar ist der Gedanke, — wenn es anders ein Gedanke genannt werden kann, — daß Ich mich des Ich schon bedienen müsse, um von Ich zu urtheilen; das Ich, das sich des Selbstbewußtseyns als eines Mittels bedient, um zu urtheilen, dieß ist wohl ein x, von dem man, so wie vom Verhältnisse solchen Bedienens, nicht den geringsten Begriff haben kann. Aber lächerlich ist es wohl, diese Natur des Selbstbewußtseyns, daß Ich sich selbst denkt, daß Ich nicht gedacht werden kann, ohne daß es Ich ist, welches denkt, — eine Unbequemlichkeit und als etwas Fehlerhaftes einen Cirkel zu nennen; — ein Verhältniß, wodurch sich im unmittelbaren empirischen Selbstbewußtseyn die absolute, ewige Natur desselben und des Begriffes offenbart, deswegen offenbart, weil das Selbstbewußtseyn eben der daseyende, also empirisch wahrnehmbare, reine Begriff, die absolute Beziehung auf sich selbst ist, welche als trennendes Urtheil sich zum Gegenstande macht und allein dieß ist, sich dadurch zum Cirkel zu machen. — Ein Stein hat jene Unbequemlichkeit nicht; wenn er gedacht oder wenn über ihn geurtheilt werden soll, so steht er sich selbst dabei nicht im Wege; — er ist der Beschwerlichkeit, sich seiner selbst zu diesem Geschäfte zu bedienen, enthoben; es ist ein Anderes außer ihm, welches diese Mühe übernehmen muß.

Der Mangel, den diese barbarisch zu nennenden Vorstellungen darein setzen, daß bei dem Denken des Ich dasselbe als Subject nicht weggelassen werden könne, erscheint dann umgekehrt auch so, daß Ich nur als Subject des Bewußtseyns vorkomme, oder Ich mich nur als Subject eines Urtheils brauchen könne, und die Anschauung fehle, wodurch es als ein Object gegeben würde; daß aber der Begriff eines Dings, das nur als Subject existiren könne, noch gar keine objective Realität bei sich führe. — Wenn zur Objectivität die äußerliche, in Zeit und Raum bestimmte Anschauung gefordert, und sie es ist, welche vermißt wird, so sieht man wohl, daß unter Objectivität nur diejenige sinnliche Realität gemeint ist, über welche sich erhoben zu haben Bedingung des Denkens und der Wahrheit ist. Aber allerdings wenn Ich begrifflos als bloße einfache Vorstellung nach der Weise genommen wird, wie wir im alltäglichen Bewußtseyn Ich aussprechen, so ist es die abstracte Bestimmung, nicht die sich selbst zum Gegenstand habende Beziehung seiner selbst; — es ist so nur Eins der Extreme, einseitiges Subject ohne seine Objectivität, oder es wäre auch nur Object ohne Subjectivität, wenn nämlich die berührte Unbequemlichkeit hierbei nicht wäre, daß sich von dem Ich als Object das denkende Subject nicht wegbringen läßt. Aber in der That findet dieselbe Unbequemlichkeit auch bei der erstern Bestimmung, dem Ich als Subjecte, statt; das Ich denkt etwas, sich oder etwas Anderes. Diese Untrennbarkeit der zwei Formen, in denen es sich selbst entgegensetzt, gehört zur eigensten Natur seines Begriffs und des Begriffs selbst; sie ist gerade das, was Kant abhalten will um nur die sich in sich nicht unterscheidende, und somit ja nur die begrifflose Vorstellung fest zu erhalten. Ein solches Begriffloses darf sich nun zwar wohl den abstracten Reflexions-Bestimmungen oder Kategorien der vorigen Metaphysik gegenüberstellen; — denn an Einseitigkeit steht es auf gleicher Linie mit ihnen, obwohl diese doch ein Höheres des Gedankens sind; dagegen erscheint es desto dürftiger und leerer gegen die tieferen Ideen älterer Philosophie vom Begriff der Seele oder des Denkens, z. B.

die wahrhaft speculativen Ideen des Aristoteles. Wenn die kantische Philosophie jene Reflexions-Bestimmungen untersuchte, so hätte sie noch mehr die festgehaltene Abstraction des leeren Ich, die vermeinte Idee des Dings-an-sich untersuchen müssen, das sich eben um seiner Abstraction willen vielmehr als ein ganz Unwahres zeigt; die Erfahrung der beklagten Unbequemlichkeit ist selbst das empirische Factum, worin die Unwahrheit jener Abstraction sich ausspricht.

Nur des Mendelssohnschen Beweises von der Beharrlichkeit der Seele erwähnt die Kantische Kritik der rationalen Psychologie, und ich führe ihre Widerlegung desselben noch um der Merkwürdigkeit desjenigen willen an, was ihm entgegengestellt wird. Jener Beweis gründet sich auf die Einfachheit der Seele, vermöge der sie der Veränderung, des Uebergehens in ein Anderes in der Zeit nicht fähig sey. Die qualitative Einfachheit ist die oben betrachtete Form der Abstraction überhaupt; als qualitative Bestimmtheit ist sie in der Sphäre des Seyns untersucht und bewiesen worden, daß das Qualitative als solche sich abstract auf sich beziehende Bestimmtheit vielmehr eben darum dialektisch und nur das Uebergehen in ein Anderes ist. Beim Begriffe aber wurde gezeigt, daß, wenn er in Beziehung auf Beharrlichkeit, Unzerstörbarkeit, Unvergänglichkeit betrachtet wird, er vielmehr darum das An- und Fürsich-seyende und Ewige ist, weil er nicht die abstracte, sondern concrete Einfachheit, nicht sich auf sich abstract beziehendes Bestimmtseyn, sondern die Einheit seiner selbst und seines Andern ist, in das er also nicht so übergehen kann, als ob er sich darin veränderte, eben darum, weil das Andere, das Bestimmtseyn, er selbst ist, und er in diesem Uebergehen daher nur zu sich selbst kommt. — Die Kantische Kritik setzt nun jener qualitativen Bestimmung der Begriffseinheit die quantitative entgegen. Obgleich die Seele nicht ein mannigfaltiges Außereinander sey und keine extensive Größe enthalte, so habe das Bewußtseyn doch einen Grad,

und die Seele wie jedes Existirende eine intensive Größe; dadurch sey aber die Möglichkeit des Uebergehens in Nichts durch das allmählige Verschwinden gesetzt. — Was ist nun diese Widerlegung anders, als die Anwendung einer Kategorie des Seyns, der intensiven Größe, auf den Geist? — einer Bestimmung, die keine Wahrheit an sich hat, und im Begriffe vielmehr aufgehoben ist.

Die Metaphysik, — auch selbst die, welche sich auf fire Verstandesbegriffe beschränkte und sich zum Speculativen, und zur Natur des Begriffes und der Idee nicht erhob, hatte zu ihrem Zwecke, die Wahrheit zu erkennen, und untersuchte ihre Gegenstände danach, ob sie ein Wahrhaftes seyen oder nicht, Substanzen oder Phänomene. Der Sieg der Kantischen Kritik über dieselbe besteht aber vielmehr darin, die Untersuchung, welche das Wahre zum Zwecke hat, und diesen Zweck selbst zu beseitigen; sie macht die Frage, die allein Interesse hat, gar nicht, ob ein bestimmtes Subject, hier das abstracte Ich der Vorstellung, an und für sich Wahrheit habe. Es heißt aber auf den Begriff und die Philosophie Verzicht leisten, wenn man bei der Erscheinung und bei demjenigen stehen bleibt, was sich im alltäglichen Bewußtseyn für die bloße Vorstellung ergiebt. Was darüber hinausgeht, heißt in der Kantischen Kritik etwas Ueberfliegendes, und zu dem die Vernunft keineswegs berechtigt sey. In der That überfliegt der Begriff das Begrifflose, und die nächste Berechtigung, darüber hinauszugehen, ist einestheils er selbst, anderntheils nach der negativen Seite die Unwahrheit der Erscheinung und der Vorstellung, so wie solcher Abstractionen, wie die Dinge-an-sich und jenes Ich ist, das sich nicht Object seyn soll.

In dem Zusammenhang dieser logischen Darstellung ist es die Idee des Lebens, aus der die Idee des Geistes hervorgegangen, oder was dasselbe ist, als deren Wahrheit sie sich erwiesen hat. Als dieses Resultat hat diese Idee an und für sich selbst ihre Wahrheit, mit der dann auch das Empirische oder die Er-

scheinung des Geistes verglichen werden mag, wie es damit übereinstimme; das Empirische kann jedoch selbst auch nur durch und aus der Idee gefaßt werden. Von dem Leben haben wir gesehen, daß es die Idee ist, aber es hat sich zugleich gezeigt, noch nicht die wahrhafte Darstellung oder Art und Weise ihres Daseyns zu seyn. Denn im Leben ist die Realität der Idee als Einzelnheit, die Allgemeinheit oder die Gattung ist das Innere; die Wahrheit des Lebens als absolute negative Einheit ist daher, die abstracte, oder was dasselbe ist, die unmittelbare Einzelnheit aufzuheben, und als Identisches mit sich identisch, als Gattung sich selbst gleich zu seyn. Diese Idee ist nun der Geist. — Es kann aber hierüber noch bemerkt werden, daß er hier in derjenigen Form betrachtet wird, welche dieser Idee als logisch zukommt. Sie hat nämlich noch andere Gestalten, die hier beiläufig angeführt werden können, in welchen sie in den concreten Wissenschaften des Geistes zu betrachten ist, nämlich als Seele, Bewußtseyn und Geist als solcher.

Der Name: Seele wurde sonst vom einzelnen endlichen Geiste überhaupt gebraucht, und die rationale- oder empirische Seelenlehre sollte so viel bedeuten als Geisteslehre. Bei dem Ausdruck: Seele schwebt die Vorstellung vor, daß sie ein Ding ist, wie die anderen Dinge; man fragt nach ihrem Sitze, der räumlichen Bestimmung, von der aus ihre Kräfte wirken; noch mehr danach, wie dieses Ding unvergänglich sey, den Bedingungen der Zeitlichkeit unterworfen, der Veränderung darin aber entnommen sey. Das System der Monaden hebt die Materie zur Seelenhaftigkeit herauf; die Seele ist in dieser Vorstellung ein Atom wie die Atome der Materie überhaupt; das Atom, das als Dunst aus der Kaffeetasse aufsteige, sey durch glückliche Umstände fähig, sich zur Seele zu entwickeln, nur die größere Dunkelheit seines Vorstellens unterscheide es von einem solchen Dinge, das als Seele erscheint. — Der für sich selbst seyende Begriff ist nothwendig auch in unmittelbarem

Daseyn; in dieser substantiellen Identität mit dem Leben, in seinem Versenktseyn in seine Aeußerlichkeit ist er in der Anthropologie zu betrachten. Aber auch ihr muß jene Metaphysik fremd bleiben, worin diese Form der Unmittelbarkeit zu einem Seelending, zu einem Atom, den Atomen der Materie gleich wird. — Der Anthropologie muß nur die dunkle Region überlassen werden, worin der Geist unter, wie man es sonst nannte, siderischen und terrestrischen Einflüssen steht, als ein Naturgeist in der Sympathie mit der Natur lebt, und ihre Veränderungen in Träumen und Ahnungen gewahr wird, dem Gehirn, dem Herzen, den Ganglien, der Leber u. s. w. inwohnt, welcher letztern nach Plato der Gott, damit auch der unvernünftige Theil von seiner Güte bedacht und des Höhern theilhaftig sey, die Gabe des Weissagens gegeben habe, über welche der selbstbewußte Mensch erhoben sey. Zu dieser unvernünftigen Seite gehört ferner das Verhältniß des Vorstellens und der höhern geistigen Thätigkeit, insofern sie im einzelnen Subjecte dem Spiele ganz zufälliger körperlicher Beschaffenheit, äußerlicher Einflüsse und einzelner Umstände unterworfen ist.

Diese unterste der concreten Gestalten, worin der Geist in die Materiatur versenkt ist, hat ihre unmittelbar höhere im Bewußtseyn. In dieser Form ist der freie Begriff als fürsichseyendes Ich zurückgezogen aus der Objectivität, aber sich auf sie als sein Anderes, als gegenüberstehenden Gegenstand beziehend. Indem der Geist hier nicht mehr als Seele ist, sondern in der Gewißheit seiner selbst die Unmittelbarkeit des Seyns vielmehr die Bedeutung eines Negativen für ihn hat, so ist die Identität, in der er im Gegenständlichen mit sich selbst ist, zugleich nur noch ein Scheinen, indem das Gegenständliche auch noch die Form eines Ansichseyenden hat. Diese Stufe ist der Gegenstand der Phänomenologie des Geistes, — einer Wissenschaft, welche zwischen der Wissenschaft des Naturgeistes und des Geistes als solchen inne steht, und den für sich

seyenden Geist zugleich in seiner Beziehung auf sein Anderes, welches hierdurch sowohl, wie erinnert, als an sich seyendes Object wie auch als negirtes bestimmt ist, — den Geist also als erscheinend am Gegentheil seiner selbst sich darstellend betrachtet.

Die höhere Wahrheit dieser Form ist aber der Geist für sich, für welchen der dem Bewußtseyn an sich seyende Gegenstand die Form seiner eigenen Bestimmung, der Vorstellung überhaupt hat; dieser Geist, der auf die Bestimmungen als auf seine eigenen, auf Gefühle, Vorstellungen und Gedanken, thätig ist, ist insofern in sich und in seiner Form unendlich. Die Betrachtung dieser Stufe gehört der eigentlichen Geisteslehre an, die dasjenige umfassen würde, was Gegenstand der gewöhnlich empirischen Psychologie ist, die aber, um die Wissenschaft des Geistes zu seyn, nicht empirisch zu Werke gehen, sondern wissenschaftlich gefaßt werden muß. — Der Geist ist auf dieser Stufe endlicher Geist, insofern der Inhalt seiner Bestimmtheit ein unmittelbarer gegebener ist; die Wissenschaft desselben hat den Gang darzustellen, worin er sich von dieser seiner Bestimmtheit befreit, und zum Erfassen seiner Wahrheit, des unendlichen Geistes, fortgeht.

Die Idee des Geistes dagegen, welche logischer Gegenstand ist, steht schon innerhalb der reinen Wissenschaft; sie hat daher ihn nicht den Gang durchmachen zu sehen, wie er mit der Natur, der unmittelbaren Bestimmtheit und dem Stoffe oder der Vorstellung, verwickelt ist, was in jenen drei Wissenschaften betrachtet wird; sie hat diesen Gang bereits hinter sich, oder, was dasselbe ist, vielmehr vor sich, — jenes insofern die Logik, als die letzte Wissenschaft, dieses insofern sie als die erste genommen wird, aus welcher die Idee erst in die Natur übergeht. In der logischen Idee des Geistes ist Ich daher sogleich, wie es aus dem Begriffe der Natur als deren Wahrheit sich gezeigt hat, der freie Begriff, der in seinem Urtheile sich selbst der Gegenstand ist,

der Begriff als seine Idee. Aber auch in dieser Gestalt ist die Idee noch nicht vollendet.

Indem sie der zwar freie, sich selbst zum Gegenstande habende Begriff ist, so ist sie unmittelbar, eben darum weil sie unmittelbar ist, noch die Idee in ihrer Subjectivität, und damit in ihrer Endlichkeit überhaupt. Sie ist der Zweck, der sich realisiren soll, oder es ist die absolute Idee selbst noch in ihrer Erscheinung. Was sie sucht, ist das Wahre, diese Identität des Begriffs selbst und der Realität, aber sie sucht es nur erst; denn sie ist hier, wie sie zuerst ist, noch ein Subjectives. Der Gegenstand, der für den Begriff ist, ist daher hier zwar auch ein gegebener, aber er tritt nicht als einwirkendes Object, oder als Gegenstand, wie er als solcher für sich selbst beschaffen sey, oder als Vorstellung in das Subject ein, sondern dieses verwandelt ihn in eine Begriffsbestimmung; es ist der Begriff, der im Gegenstand sich bethätigt, darin sich auf sich bezieht, und dadurch, daß er sich an dem Objecte seine Realität giebt, Wahrheit findet.

Die Idee ist also zunächst das eine Extrem eines Schlusses als der Begriff, der als Zweck zunächst sich selbst zur subjectiven Realität hat; das andere Extrem ist die Schranke des Subjectiven, die objective Welt. Die beiden Extreme sind darin identisch, daß sie die Idee sind; erstlich ist ihre Einheit die des Begriffs, welcher in dem einen nur für sich, in dem andern nur an sich ist; zweitens ist die Realität in dem einen abstract, in dem andern in ihrer concreten Aeußerlichkeit. — Diese Einheit wird nun durch das Erkennen gesetzt; sie ist, weil es die subjective Idee ist, die als Zweck von sich ausgeht, zunächst nur als Mitte. — Das Erkennende bezieht sich durch die Bestimmtheit seines Begriffs, nämlich das abstracte Fürsichseyn, zwar auf eine Außenwelt; aber in der absoluten Gewißheit seiner selbst, um die Realität seiner an sich selbst, diese formelle Wahrheit zur reellen Wahrheit zu erheben. Es hat an seinem Begriff die ganze

Wesenheit der objectiven Welt; sein Proceß ist, den concreten Inhalt derselben für sich als identisch mit dem Begriffe, und umgekehrt diesen als identisch mit der Objectivität zu setzen.

Unmittelbar ist die Idee der Erscheinung theoretische Idee, das Erkennen als solches. Denn unmittelbar hat die objective Welt die Form der Unmittelbarkeit oder des Seyns für den für sich seyenden Begriff, so wie dieser zuerst sich nur als der abstracte noch in ihm eingeschlossene Begriff seiner selbst ist; er ist daher nur als Form; seine Realität, die er an ihm selbst hat, sind nur seine einfachen Bestimmungen von Allgemeinheit und Besonderheit; die Einzelnheit aber oder die bestimmte Bestimmtheit, den Inhalt erhält diese Form von Außen.

A.

Die Idee des Wahren.

Die subjective Idee ist zunächst Trieb. Denn sie ist der Widerspruch des Begriffs, sich zum Gegenstand zu haben und sich die Realität zu seyn, ohne daß doch der Gegenstand als Anderes gegen ihn Selbstständiges wäre, oder ohne daß der Unterschied seiner selbst von sich zugleich die wesentliche Bestimmung der Verschiedenheit und des gleichgültigen Daseyns hätte. Der Trieb hat daher die Bestimmtheit, seine eigene Subjectivität aufzuheben, seine erst abstracte Realität zur concreten zu machen, und sie mit dem Inhalte der von seiner Subjectivität vorausgesetzten Welt zu erfüllen. — Von der andern Seite bestimmt er sich hierdurch so: der Begriff ist zwar die absolute Gewißheit seiner selbst; seinem Fürsichseyn steht aber seine Voraussetzung einer an sich seyenden Welt gegenüber, deren gleichgültiges Andersseyn aber für die Gewißheit seiner selbst den Werth nur eines Unwesentlichen hat; er ist insofern der Trieb, dieß Andersseyn aufzuheben, und in dem Objecte die Identität mit sich selbst anzuschauen. Insofern diese Reflexion-in-sich der aufgehobene Gegensatz und die gesetzte, für das Subject bewirkte Einzelnheit ist, welche zunächst als das vorausgesetzte Ansichseyn erscheint, ist es die aus dem Gegensatz hergestellte Identität der Form mit sich selbst, — eine Identität, welche damit als gleichgültig gegen die Form in deren Unterschiedenheit, bestimmt und Inhalt ist.

Dieser Trieb ist daher der Trieb der Wahrheit, insofern sie im Erkennen ist, also der Wahrheit als theoretischer Idee, in ihrem eigentlichen Sinne. — Wenn die objective Wahrheit zwar die Idee selbst ist, als die dem Begriffe entsprechende Realität, und ein Gegenstand insofern an ihm Wahrheit haben kann oder nicht, so ist dagegen der bestimmtere Sinn der Wahrheit dieser, daß sie es für oder im subjectiven Begriff, im Wissen sey. Sie ist das Verhältniß des Begriffsurtheils, welches als das formelle Urtheil der Wahrheit sich gezeigt hat; in demselben ist nämlich das Prädicat nicht nur die Objectivität des Begriffes, sondern die beziehende Vergleichung des Begriffs der Sache und der Wirklichkeit derselben. — Theoretisch ist diese Realisirung des Begriffs, insofern er als Form noch die Bestimmung eines subjectiven, oder die Bestimmung für das Subject hat, die seinige zu seyn. Weil das Erkennen die Idee als Zweck oder als subjective ist, so ist die Negation der als an sich seyend vorausgesetzten Welt die erste; der Schlußsatz, worin das Objective in das Subjective gesetzt ist, hat daher zunächst auch nur die Bedeutung, daß das Ansichseyende nur als ein Subjectives, oder in der Begriffsbestimmung nur gesetzt, darum aber nicht so an und für sich sey. Der Schlußsatz kommt insofern nur zu einer neutralen Einheit, oder einer Synthesis, d. h. einer Einheit von solchen, die ursprünglich geschieden, nur äußerlich so verbunden seyen. — Indem daher in diesem Erkennen der Begriff das Object als das seinige setzt, giebt sich die Idee zunächst nur einen Inhalt, dessen Grundlage gegeben und an dem nur die Form der Aeußerlichkeit aufgehoben worden. Dieß Erkennen behält insofern in seinem ausgeführten Zwecke noch seine Endlichkeit, es hat in ihm denselben zugleich nicht erreicht,

und iſt in ſeiner Wahrheit noch nicht zur Wahrheit gekommen. Denn inſofern im Reſultate der Inhalt noch die Beſtimmung eines gegebenen hat, ſo iſt das vorausgeſetzte Anſichſeyn gegen den Begriff nicht aufgehoben; die Einheit des Begriffs und der Realität, die Wahrheit, iſt ſomit ebenſo ſehr auch nicht darin enthalten. — Sonderbarer Weiſe iſt in neueren Zeiten dieſe Seite der Endlichkeit feſtgehalten und als das abſolute Verhältniß des Erkennens angenommen worden; — als ob das Endliche als ſolches das Abſolute ſeyn ſollte! Auf dieſem Standpuncte wird dem Objecte eine unbekannte Dingheit-an-ſich hinter dem Erkennen zugeſchrieben, und dieſelbe und damit auch die Wahrheit als ein abſolutes Jenſeits für das Erkennen betrachtet. Die Denkbeſtimmungen überhaupt, die Kategorien, die Reflexions-Beſtimmungen, ſo wie der formale Begriff und deſſen Momente erhalten darin die Stellung, nicht daß ſie an und für ſich endliche Beſtimmungen, ſondern daß ſie es in dem Sinne ſind, als ſie ein Subjectives gegen jene leere Dingheit-an-ſich ſind; dieß Verhältniß der Unwahrheit des Erkennens als das wahrhafte anzunehmen, iſt der zur allgemeinen Meinung neuerer Zeit gewordene Irrthum.

Aus dieſer Beſtimmung des endlichen Erkennens erhellt unmittelbar, daß es ein Widerſpruch iſt, der ſich ſelbſt aufhebt; — der Widerſpruch einer Wahrheit, die zugleich nicht Wahrheit ſeyn ſoll; — eines Erkennens deſſen, was iſt, welches zugleich das Ding-an-ſich nicht erkennt. In dem Zuſammenfallen dieſes Widerſpruchs fällt ſein Inhalt, das ſubjective Erkennen und das Ding-an-ſich zuſammen, d. h. erweiſt ſich als ein Unwahres. Aber das Erkennen hat durch ſeinen eigenen Gang ſeine Endlichkeit und damit ſeinen Widerſpruch aufzulöſen; jene Betrachtung, welche wir über daſſelbe machen, iſt eine äußerliche Reflexion; es iſt aber ſelbſt der Begriff, der ſich Zweck iſt, der alſo durch ſeine Realiſirung ſich ausführt, und eben in dieſer Ausführung ſeine Subjectivität und das vorausgeſetzte Anſichſeyn aufhebt. — Es iſt daher an ihm ſelbſt in ſeiner poſitiven Thätigkeit zu betrachten. Da dieſe Idee, wie gezeigt, der Trieb des Begriffes iſt, ſich für ſich ſelbſt zu realiſiren, ſo iſt ſeine Thätigkeit, das Object zu beſtimmen, und durch dieß Beſtimmen ſich in ihm identiſch auf ſich zu beziehen. Das Object iſt überhaupt das ſchlechthin Beſtimmbare, und in der Idee hat es dieſe weſentliche Seite, nicht an und für ſich gegen den Begriff zu ſeyn. Weil dieß Erkennen noch das endliche, nicht ſpeculative iſt, ſo hat die vorausgeſetzte Objectivität noch nicht die Geſtalt für daſſelbe, daß ſie ſchlechthin nur der Begriff an ihr ſelbſt iſt, und nichts Beſonderes für ſich gegen ihn enthält. Aber damit, daß ſie als ein an-ſich-ſeyendes Jenſeits gilt, hat ſie die Beſtimmung der Beſtimmbarkeit durch den Begriff darum weſentlich, weil die Idee der für ſich ſeyende Begriff und das ſchlechthin in ſich Unendliche iſt, worin das Object an ſich aufgehoben, und der Zweck nur noch iſt, es für ſich aufzuheben; das Object iſt daher zwar von der Idee des Erkennens als an ſich ſeyend vorausgeſetzt, aber weſentlich in dem Verhältniß, daß ſie ihrer ſelbſt und der Nichtigkeit dieſes Gegenſatzes gewiß, zu Realiſirung ihres Begriffes in ihm komme.

In dem Schluſſe, wodurch ſich die ſubjective Idee nun mit der Objectivität zuſammenſchließt, iſt die erſte Prämiſſe dieſelbe Form der unmittelbaren Bemächtigung und Beziehung des Begriffs auf das Object, als wir in der Zweckbeziehung ſahen. Die beſtimmende Thätigkeit des Begriffs auf das Object iſt eine unmittelbare Mittheilung und widerſtandsloſe Verbreitung ſeiner auf daſſelbe. Der Begriff bleibt hierin in der reinen Identität mit ſich ſelbſt; aber dieſe ſeine unmittelbare Reflexion-in-ſich hat ebenſo die Beſtimmung der objectiven Unmittelbarkeit; das was für ihn ſeine eigene Beſtimmung iſt, iſt ebenſo ſehr ein Seyn, denn es iſt die erſte Negation der Vorausſetzung. Die geſetzte Beſtimmung gilt daher ebenſo ſehr als eine nur gefundene Vorausſetzung, als ein Auffaſſen eines Gegebenen,

worin die Thätigkeit des Begriffs vielmehr nur darin bestehe, negativ gegen sich selbst zu seyn, sich gegen das Vorhandene zurückzuhalten und passiv zu machen, damit dasselbe nicht bestimmt vom Subjecte, sondern sich, wie es in sich selbst ist, zeigen könne.

Dieß Erkennen erscheint daher in dieser Prämisse nicht einmal als eine Anwendung der logischen Bestimmungen, sondern als ein Empfangen und Auffassen derselben als Vorgefundener, und seine Thätigkeit erscheint als darauf beschränkt, nur ein subjectives Hinderniß, eine äußerliche Schaale von dem Gegenstande zu entfernen. Dieß Erkennen ist das Analytische.

a. Das analytische Erkennen.

Den Unterschied des analytischen und synthetischen Erkennens findet man zuweilen so angegeben, daß das eine vom Bekannten zum Unbekannten, das andere vom Unbekannten zum Bekannten fortgehe. Es wird aber, wenn man diesen Unterschied näher betrachtet, schwer seyn, in ihm einen bestimmten Gedanken, viel weniger einen Begriff zu entdecken. Man kann sagen, das Erkennen fange überhaupt mit der Unbekanntschaft an, denn etwas, womit man schon bekannt ist, lernt man nicht kennen. Umgekehrt auch fängt es mit dem Bekannten an; dieß ist ein tautologischer Satz; — das, womit es anfängt, was es also wirklich erkennt, ist eben dadurch ein Bekanntes; was noch nicht erkannt worden, und erst später erkannt werden soll, ist noch ein Unbekanntes. Man muß insofern sagen, daß das Erkennen, wenn es einmal angefangen hat, immer vom Bekannten zum Unbekannten fortgehe.

Das Unterscheidende des analytischen Erkennens hat sich bereits dahin bestimmt, daß ihm als der ersten Prämisse des ganzen Schlusses die Vermittelung noch nicht angehört, sondern daß es die unmittelbare, das Andersseyn noch nicht enthaltende Mittheilung des Begriffes ist, worin die Thätigkeit sich ihrer Negativität entäußert. Jene Unmittelbarkeit der Beziehung ist jedoch darum selbst Vermittelung, denn sie ist die negative Beziehung des Begriffs auf das Object, die sich aber selbst vernichtet und sich dadurch einfach und identisch macht. Diese Reflexion-in-sich ist nur ein Subjectives, weil in ihrer Vermittelung der Unterschied nur noch als der vorausgesetzte ansichseyende, als Verschiedenheit des Objects in sich, vorhanden ist. Die Bestimmung, die daher durch diese Beziehung zu Stande kommt, ist die Form einer Identität, der abstracten Allgemeinheit. Das analytische Erkennen hat daher überhaupt diese Identität zu seinem Princip und der Uebergang in Anderes, die Verknüpfung Verschiedener ist aus ihm selbst, aus seiner Thätigkeit ausgeschlossen.

Das analytische Erkennen nun näher betrachtet, so wird von einem vorausgesetzten, somit einzelnen, concreten Gegenstande angefangen, er sey nun ein für die Vorstehung schon fertiger oder er sey eine Aufgabe, nämlich nur in seinen Umständen und Bedingungen gegeben, aus ihnen noch nicht für sich herausgehoben und in einfacher Selbstständigkeit dargestellt. Die Analyse desselben kann nun nicht darin bestehen, daß er bloß in die besonderen Vorstellungen, die er enthalten kann, aufgelöst werde; eine solche Auflösung und das Auffassen derselben ist ein Geschäft, das nicht zum Erkennen gehörte, sondern nur eine nähere Kenntniß, eine Bestimmung innerhalb der Sphäre des Vorstellens beträfe. Die Analyse, da sie den Begriff zum Grunde hat, hat zu ihren Producten wesentlich die Begriffsbestimmungen, und zwar als solche, welche unmittelbar in dem Gegenstande enthalten sind. Es hat sich aus der Natur der Idee des Erkennens ergeben, daß die Thätigkeit des subjectiven Begriffs von der einen Seite nur als Entwickelung dessen, was im Objecte schon ist, angesehen werden muß, weil das Object selbst nichts als die Totalität des Begriffs ist. Es ist ebenso einseitig, die Analyse so vorzustellen, als ob im Gegenstande nichts sey, was nicht in ihn hineingelegt werde, als es einseitig ist, zu meinen, die sich ergebenden Bestimmungen werden nur aus ihm herausgenommen. Jene Vorstellung spricht

bekanntlich der subjective Idealismus aus, der in der Analyse die Thätigkeit des Erkennens allein für ein einseitiges Setzen nimmt, jenseits dessen das Ding-an-sich verborgen bleibt; die andere Vorstellung gehört dem sogenannten Realismus an, der den subjectiven Begriff als eine leere Identität erfaßt, welche die Gedankenbestimmungen von Außen in sich aufnehme. — Da das analytische Erkennen, die Verwandlung des gegebenen Stoffes in logische Bestimmungen, sich gezeigt hat, beides in Einem zu seyn, ein Setzen, welches sich ebenso unmittelbar als Voraussetzen bestimmt, so kann um des letztern willen das Logische als ein im Gegenstande Fertiges, so wie wegen des erstern als Product einer bloß subjectiven Thätigkeit erscheinen. Aber beide Momente sind nicht zu trennen; das Logische ist in seiner abstracten Form, in welche es die Analyse heraushebt, allerdings nur im Erkennen vorhanden, so wie es umgekehrt nicht nur ein Gesetztes, sondern ein An-sich-seyendes ist.

Insofern nun das analytische Erkennen die aufgezeigte Verwandlung ist, geht es durch keine weiteren Mittelglieder hindurch, sondern die Bestimmung ist insofern unmittelbar und hat eben diesen Sinn, dem Gegenstand eigen und an sich anzugehören, daher ohne subjective Vermittelung aus ihm aufgefaßt zu seyn. — Aber das Erkennen soll ferner auch ein Fortgehen, eine Entwickelung von Unterschieden seyn. Weil es aber nach der Bestimmung, die es hier hat, begrifflos und undialektisch ist, hat es einen gegebenen Unterschied, und sein Fortgehen geschieht allein an den Bestimmungen des Stoffes. Nur insofern scheint es ein immanentes Fortgehen zu haben, als die abgeleiteten Gedankenbestimmungen von Neuem analysirt werden können, insofern sie noch ein Concretes sind; das Höchste und Letzte dieses Analysirens ist das abstracte höchste Wesen, — oder die abstracte subjective Identität, und ihr gegenüber die Verschiedenheit. Dieses Fortgehen ist jedoch nichts Anderes, als nur die Wiederholung des einen ursprünglichen Thuns der Analyse, nämlich die Wiederbestimmung des schon in die abstracte Begriffsform Aufgenommenen als eines Concreten, und hierauf die Analyse desselben, dann von Neuem die Bestimmung des aus ihr hervorgehenden Abstracten als eines Concreten und sofort. — Die Gedankenbestimmungen scheinen aber in ihnen selbst auch einen Uebergang zu enthalten. Wenn der Gegenstand als Ganzes bestimmt worden, so wird davon allerdings zur andern Bestimmung: des Theils; von der Ursache zur andern Bestimmung der Wirkung u. s. f. fortgegangen. Aber dieß ist hier insofern kein Fortgehen, als Ganzes und Theile, Ursache und Wirkung, Verhältnisse sind, und zwar für dieses formale Erkennen so fertige Verhältnisse, daß die eine Bestimmung an die andere wesentlich geknüpft vorgefunden wird. Der Gegenstand, der als Ursache oder als Theil bestimmt worden, ist damit durch das ganze Verhältniß, schon durch beide Seiten desselben bestimmt. Ob es schon an sich etwas Synthetisches ist, so ist dieser Zusammenhang für das analytische Erkennen ebenso sehr nur ein Gegebenes, als anderer Zusammenhang seines Stoffes, und gehört daher nicht seinem eigenthümlichen Geschäfte an. Ob solcher Zusammenhang sonst als ein Priorisches oder Aposteriorisches bestimmt werde, dieß ist dabei gleichgültig, insofern er als ein vorgefundener gefaßt wird, oder wie man es auch genannt hat, als eine Thatsache des Bewußtseyns, daß mit der Bestimmung: Ganzes die Bestimmung: Theil verknüpft sey und so fort. Indem Kant die tiefe Bemerkung von synthetischen Grundsätzen a priori aufgestellt und als deren Wurzel die Einheit des Selbstbewußtseyns, als die Identität des Begriffes mit sich, erkannt hat, nimmt er doch den bestimmten Zusammenhang, die Verhältnißbegriffe und synthetischen Grundsätze selbst, von der formalen Logik als gegeben auf; die Deduction derselben hätte die Darstellung des Uebergangs jener einfachen Einheit des Selbstbewußtseyns in diese ihre Bestimmungen und Unterschiede seyn müssen; aber die Aufzeigung dieses wahrhaft

synthetischen Fortgehens, des sich selbst producirenden Begriffs, hat Kant sich erspart, zu leisten.

Bekanntlich wird die Arithmetik und die allgemeineren Wissenschaften der discreten Größe vorzugsweise analytische Wissenschaft und Analysis genannt. Die Erkenntnißweise derselben ist in der That am immanentesten analytisch und es ist kürzlich zu betrachten, worauf sich dieß gründet. — Das sonstige analytische Erkennen fängt von einem concreten Stoffe an, der eine zufällige Mannigfaltigkeit an sich hat; aller Unterschied des Inhalts und das Fortgehen zu weiterem Inhalt hängt von demselben ab. Der arithmetische und algebraische Stoff dagegen ist ein schon ganz abstract und unbestimmt Gemachtes, an dem alle Eigenthümlichkeit des Verhältnisses getilgt, dem somit nun jede Bestimmung und Verknüpfung ein Aeußerliches ist. Ein solches ist das Princip der discreten Größe, das Eins. Dieß verhältnißlose Atome kann zu einer Vielheit vermehrt und äußerlich zu einer Anzahl bestimmt und vereinigt werden, dieses Vermehren und Begrenzen ist ein leeres Fortgehen und Bestimmen, welches bei demselben Princip des abstracten Eins stehen bleibt. Wie die Zahlen ferner zusammengefaßt und getrennt werden, hängt allein von dem Setzen des Erkennenden ab. Die Größe ist überhaupt die Kategorie, innerhalb welcher diese Bestimmungen gemacht werden; — was die gleichgültig gewordene Bestimmtheit ist, so daß der Gegenstand keine Bestimmtheit hat, welche ihm immanent, also dem Erkennen gegeben wäre. Insofern sich das Erkennen zunächst eine zufällige Verschiedenheit von Zahlen gegeben hat, so machen sie nun den Stoff für eine weitere Bearbeitung und mannigfaltige Verhältnisse aus. Solche Verhältnisse, deren Erfindung und Bearbeitung, scheinen zwar nichts dem analytischen Erkennen Immanentes, sondern ein Zufälliges und Gegebenes zu seyn; wie denn auch diese Verhältnisse und die sich auf sie beziehenden Operationen gewöhnlich nacheinander, als verschiedene ohne Bemerkung eines innern

Zusammenhanges vorgetragen werden. Allein es ist leicht, ein fortleitendes Princip zu erkennen, und zwar ist es das Immanente der analytischen Identität, die am Verschiedenen als Gleichheit erscheint; der Fortschritt ist die Reduction des Ungleichen auf immer größere Gleichheit. Um ein Spiel an den ersten Elementen zu geben, so ist die Addition das Zusammenfassen ganz zufällig ungleicher Zahlen, die Multiplication dagegen von gleichen, worauf noch das Verhältniß der Gleichheit von der Anzahl und der Einheit folgt, und das Potenzen-Verhältniß eintritt.

Weil nun die Bestimmtheit des Gegenstandes und der Verhältnisse eine gesetzte ist, so ist die weitere Operation mit ihnen auch ganz analytisch, und die analytische Wissenschaft hat daher nicht sowohl Lehrsätze, als Aufgaben. Der analytische Lehrsatz enthält die Aufgabe schon für sich selbst als gelöst, und der ganz äußerliche Unterschied, der den beiden Seiten, die er gleich setzt, zukommt, ist somit unwesentlich, daß ein solcher Lehrsatz als eine triviale Identität erscheinen würde. Kant hat zwar den Satz $5+7=12$ für einen synthetischen Satz erklärt, weil auf einer Seite Dasselbe, in der Form von Mehreren, von 5 und 7, auf der anderen in der Form von Einem, von 12, dargestellt ist. Allein wenn das Analytische nicht das ganz abstract Identische und Tautologische $12=12$ bedeuten und ein Fortgang in demselben überhaupt seyn soll, so muß irgend ein Unterschied vorhanden seyn, jedoch ein solcher, der sich auf keine Qualität, keine Bestimmtheit der Reflexion und noch weniger des Begriffs gründet. $5+7$ und 12 sind durchaus ganz derselbe Inhalt; in jener Seite ist auch die Forderung ausgedrückt, daß 5 und 7 in Einen Ausdruck zusammengefaßt, das heißt, daß wie fünf ein Zusammengezähltes ist, wobei das Abbrechen ganz willkürlich war, und ebenso gut weiter gezählt werden konnte, nun auf dieselbe Weise fortgezählt werden soll mit der Bestimmung, daß die hinzuzusetzenden Eins sieben seyn sollen. Das 12 ist also ein Resultat von 5 und 7 und von einer Operation, welche schon gesetzt

ihrer Natur nach auch ein ganz äußerliches, gedankenloses Thun ist, daß es daher auch eine Maschine verrichten kann. Hier ist im Geringsten kein Uebergang zu einem Andern; es ist ein bloßes Fortsetzen, d. h. Wiederholen derselben Operation, durch welche 5 und 7 entstanden ist.

Der Beweis eines solchen Lehrsatzes, — einen solchen erforderte er, wenn er ein synthetischer Satz wäre — würde nur in der Operation des durch 7 bestimmten Fortzählens von 5 an, und in dem Erkennen der Uebereinstimmung dieses Fortgezählten mit dem bestehen, was man sonst 12 nennt, und was wieder weiter nichts, als eben jenes bestimmte Fortzählen selbst ist. Statt der Form der Lehrsätze wählt man daher sogleich die Form der Aufgabe, der Forderung der Operation, nämlich das Aussprechen nur der Einen Seite von der Gleichung, die den Lehrsatz ausmachen würde, und deren andere Seite nun gefunden werden soll. Die Aufgabe enthält den Inhalt, und giebt die bestimmte Operation an, die mit ihm vorgenommen werden soll. Die Operation ist durch keinen spröden, mit specifischen Verhältnissen begabten Stoff beschränkt, sondern ein äußerliches, subjectives Thun, dessen Bestimmungen der Stoff gleichgültig annimmt, an welchem sie gesetzt werden. Der ganze Unterschied der in der Aufgabe gemachten Bedingungen und des Resultates in der Auflösung ist nur der, daß in diesem wirklich auf die bestimmte Weise vereinigt oder getrennt ist, wie in jener angegeben war.

Es ist daher ein höchst überflüssiges Gerüste, hier die Form der geometrischen Methode, welche sich auf synthetische Sätze bezieht, anzuwenden und der Aufgabe außer der Auflösung auch noch einen Beweis folgen zu lassen. Er kann nichts als die Tautologie ausdrücken, daß die Auflösung richtig ist, weil man operirt hat, wie aufgegeben war. Wenn die Aufgabe ist, man soll mehrere Zahlen addiren; so ist die Auflösung: man addire sie; der Beweis zeigt, daß die Auflösung richtig ist, darum weil aufgegeben war zu addiren, und man addirt hat. Wenn die Aufgabe zusammengesetztere Bestimmungen und Operationen, z. B. etwa Decimal-Zahlen zu multipliciren enthält, und die Auflösung giebt nichts, als das mechanische Verfahren an, so wird wohl ein Beweis nöthig; dieser aber kann weiter nichts seyn, als die Analyse jener Bestimmungen und der Operation, woraus die Auflösung von selbst hervorgeht. Durch diese Absonderung der Auflösung als eines mechanischen Verfahrens, und des Beweises als der Rückerinnerung an die Natur des zu behandelnden Gegenstandes und der Operation selbst, geht gerade der Vortheil der analytischen Aufgabe verloren, daß nämlich die Construction unmittelbar aus der Aufgabe abgeleitet, und daher an und für sich als verständig dargestellt werden kann; auf die andere Weise wird der Construction ausdrücklich ein Mangel gegeben, welcher der synthetischen Methode eigen ist. — In der höhern Analysis, wo mit dem Potenzen-Verhältnisse vornehmlich qualitative und von Begriffsbestimmtheiten abhängende Verhältnisse der discreten Größen eintreten, enthalten die Aufgaben und Lehrsätze allerdings wohl synthetische Bestimmungen; es müssen daselbst andere Bestimmungen und Verhältnisse zu Mittelgliedern genommen werden, als unmittelbar durch die Aufgabe oder den Lehrsatz angegeben sind. Uebrigens müssen auch diese zu Hülfe genommenen Bestimmungen von der Art seyn, daß sie in der Berücksichtigung und Entwickelung einer Seite der Aufgabe oder des Lehrsatzes gegründet sind; das synthetische Aussehen kommt allein daher, daß die Aufgabe oder der Lehrsatz diese Seite nicht selbst schon nahmhaft macht. — Die Aufgabe, z. B. die Summe der Potenzen der Wurzeln einer Gleichung zu finden, wird durch die Betrachtung und dann Verknüpfung der Functionen gelöst, welche die Coefficienten der Gleichung von den Wurzeln sind. Die hier zu Hülfe genommene Bestimmung der Functionen der Coefficienten und deren Verknüpfung ist nicht in der Aufgabe schon ausgedrückt, übrigens ist die Entwickelung selbst ganz analytisch. So ist die Auflösung der Gleichung $x^m - 1 = 0$ mit

Hülfe der Sinus, auch die immanente bekanntlich durch Gauß gefundene algebraische Auflösung mit Hülfe der Betrachtung des Residuums von $x^{m-1} - 1$ durch m dividirt, und der sogenannten primitiven Wurzeln, — eine der wichtigsten Erweiterungen der Analysis der neueren Zeit, — eine synthetische Auflösung, weil die zu Hülfe genommenen Bestimmungen, die Sinus oder die Betrachtung der Residuen, nicht eine Bestimmung der Aufgabe selbst ist.

Ueber die Natur der Analysis, welche sogenannte unendliche Differenzen veränderlicher Größen betrachtet, der Differential- und Integral-Rechnung, ist im ersten Theile dieser Logik ausführlicher gehandelt worden. Daselbst wurde gezeigt, daß hier eine qualitative Größenbestimmung zu Grunde liegt, welche allein durch den Begriff gefaßt werden kann. Der Uebergang zu derselben von der Größe als solcher ist nicht mehr analytisch; die Mathematik hat daher bis diesen Tag nicht dahin kommen können, die Operationen, welche auf jenem Uebergange beruhen, durch sich selbst, d. h. auf mathematische Weise, zu rechtfertigen, weil er nicht mathematischer Natur ist. Leibnitz, dem der Ruhm zugeschrieben wird, die Rechnung mit den unendlichen Differenzen zu einem Calcul geschaffen zu haben, hat, wie ebendaselbst angeführt worden, den Uebergang auf eine Art gemacht, welche die unzulänglichste, ebenso völlig begrifflos als unmathematisch, ist; den Uebergang aber einmal vorausgesetzt, — und er ist im gegenwärtigen Stande der Wissenschaft mehr nicht als eine Voraussetzung, — so ist der weitere Verfolg allerdings nur eine Reihe gewöhnlicher analytischer Operationen.

Es ist erinnert worden, daß die Analysis synthetisch wird, insofern sie auf Bestimmungen kommt, welche nicht mehr durch die Aufgaben selbst gesetzt sind. Der allgemeine Uebergang aber vom analytischen zum synthetischen Erkennen liegt in dem nothwendigen Uebergange von der Form der Unmittelbarkeit zur Vermittelung, der abstracten Identität zum Unterschiede. Das Analytische bleibt in seiner Thätigkeit bei den Bestimmungen überhaupt stehen, insofern sie sich auf sich selbst beziehen; durch ihre Bestimmtheit aber sind sie wesentlich auch von dieser Natur, daß sie sich auf ein Anderes beziehen. Es ist schon erinnert worden, daß wenn das analytische Erkennen auch an Verhältnissen fortgeht, die nicht ein äußerlich gegebener Stoff, sondern Gedankenbestimmungen sind, so bleibt es doch analytisch, insofern für dasselbe auch diese Verhältnisse gegebene sind. Weil aber die abstracte Identität, welche dieß Erkennen allein als das seinige weiß, wesentlich Identität des Unterschiedenen ist, so muß sie auch als solche die seinige seyn, und für den subjectiven Begriff auch der Zusammenhang als durch ihn gesetzt und mit ihm identisch werden.

b. Das synthetische Erkennen.

Das analytische Erkennen ist die erste Prämisse des ganzen Schlusses, — die unmittelbare Beziehung des Begriffs auf das Object, die Identität ist daher die Bestimmung, welche es als die seinige erkennt, und es ist nur das Auffassen dessen, was ist. Das synthetische Erkennen geht auf das Begreifen dessen, was ist, das heißt, die Mannigfaltigkeit von Bestimmungen in ihrer Einheit zu fassen. Es ist daher die zweite Prämisse des Schlusses, in welchem das Verschiedene als solches bezogen wird. Sein Ziel ist deswegen die Nothwendigkeit überhaupt. — Die Verschiedenen, welche verbunden sind, sind es theils in einem Verhältnisse; in solchem sind sie ebenso wohl bezogen, als gleichgültig und selbstständig gegeneinander; theils aber sind sie im Begriffe verknüpft, dieser ist ihre einfache, aber bestimmte Einheit. Insofern nun das synthetische Erkennen zunächst von der abstracten Identität zum Verhältnisse, oder vom Seyn zur Reflexion übergeht, so ist es nicht die absolute Reflexion des Begriffes, welche der Begriff in seinem Gegenstande erkennt; die Realität, welche er sich giebt, ist die nächste Stufe,

nämlich die angegebene Identität der Verschiedenen als solcher, die daher zugleich noch innere und nur Nothwendigkeit, nicht die subjective, für sich selbst seyende, daher noch nicht der Begriff als solcher ist. Das synthetische Erkennen hat daher wohl auch die Begriffsbestimmungen zu seinem Inhalt, das Object wird in denselben gesetzt; aber sie stehen erst im Verhältnisse zu einander, oder sind in unmittelbarer Einheit, aber damit eben nicht in derjenigen, wodurch der Begriff als Subject ist.

Dieß macht die Endlichkeit dieses Erkennens aus; weil diese reelle Seite der Idee in ihm noch die Identität als innere hat, so sind deren Bestimmungen sich noch als äußerliche; da sie nicht als Subjectivität ist, so fehlt dem Eigenen, das der Begriff in seinem Gegenstande hat, noch die Einzelnheit, und es ist zwar nicht mehr die abstracte, sondern die bestimmte Form, also das Besondere des Begriffes, was ihm im Objecte entspricht, aber das Einzelne desselben ist noch ein gegebener Inhalt. Dieß Erkennen verwandelt die objective Welt daher zwar in Begriffe, aber giebt ihr nur die Form nach den Begriffsbestimmungen, und muß das Object nach seiner Einzelnheit, der bestimmten Bestimmtheit, finden; es ist noch nicht selbst bestimmend. Ebenso findet es Sätze und Gesetze, und beweist deren Nothwendigkeit, aber nicht als eine Nothwendigkeit der Sache an und für sich selbst, d. i. aus dem Begriffe, sondern des Erkennens, das an den gegebenen Bestimmungen, den Unterschieden der Erscheinung fortgeht, und für sich den Satz als Einheit und Verhältniß, oder aus der Erscheinung deren Grund erkennt.

Die näheren Momente des synthetischen Erkennens sind nun zu betrachten.

1. Die Definition.

Das Erste ist, daß die noch gegebene Objectivität in die einfache, als erste Form, somit die Form des Begriffes verwandelt wird; die Momente dieses Auffassens sind daher keine anderen, als die Momente des Begriffs; die Allgemeinheit,

Besonderheit und Einzelnheit. — Das Einzelne ist das Object selbst als unmittelbare Vorstellung, dasjenige, was definirt werden soll. Das Allgemeine des Objects desselben hat sich in der Bestimmung des objectiven Urtheils, oder des Urtheils der Nothwendigkeit, als die Gattung, und zwar als die nächste ergeben, das Allgemeine nämlich mit dieser Bestimmtheit, welche zugleich Princip für den Unterschied des Besondern ist. Diesen Unterschied hat der Gegenstand an der specifischen Differenz, welche ihn zu der bestimmten Art macht, und welche seine Disjunction gegen die übrigen Arten begründet.

Die Definition, indem sie auf diese Weise den Gegenstand auf seinen Begriff zurückführt, streift seine Aeußerlichkeiten, welche zur Existenz erforderlich sind, ab; sie abstrahirt von dem, was zum Begriffe in seiner Realisation hinzukommt, wodurch er erstlich zur Idee, und zweitens zur äußerlichen Existenz heraustritt. Die Beschreibung ist für die Vorstellung und nimmt diesen weitern der Realität angehörigen Inhalt auf. Die Definition reducirt aber diesen Reichthum der mannigfaltigen Bestimmungen des angeschauten Daseyns auf die einfachsten Momente; welches die Form dieser einfachen Elemente, und wie sie gegen einander bestimmt ist, dieß ist in dem Begriff enthalten. Der Gegenstand wird hiermit, wie angegeben, als Allgemeines gefaßt, welches zugleich wesentlich Bestimmtes ist. Der Gegenstand selbst ist das Dritte, das Einzelne, in welchem die Gattung und die Besonderung in Eins gesetzt ist, und ein Unmittelbares, welches außer dem Begriffe, da er noch nicht selbstbestimmend ist, gesetzt ist.

In jenen Bestimmungen, dem Formunterschiede der Definition, findet der Begriff sich selbst, und hat darin die ihm entsprechende Realität. Aber weil die Reflexion der Begriffs-Momente in sich selbst, die Einzelnheit, in dieser Realität noch nicht enthalten, weil somit das Object, insofern es im Erkennen ist, noch nicht als ein subjectives bestimmt ist, so ist das Erkennen dagegen ein subjectives und hat einen äußerlichen Anfang, oder

wegen seines äußerlichen Anfangs am Einzelnen ist es ein subjectives. Der Inhalt des Begriffs ist daher ein Gegebenes und ein Zufälliges. Der concrete Begriff selbst ist damit ein Zufälliges nach der gedoppelten Seite, einmal nach seinem Inhalte überhaupt, das andere Mal danach, welche Inhaltsbestimmungen von den mannigfaltigen Qualitäten, die der Gegenstand im äußerlichen Daseyn hat, für den Begriff ausgewählt werden, und die Momente desselben ausmachen sollen.

Die letztere Rücksicht bedarf näherer Betrachtung. Es ist nämlich, da die Einzelnheit als das an und für sich Bestimmtseyn außer der eigenthümlichen Begriffsbestimmung des synthetischen Erkennens liegt, kein Princip vorhanden, welche Seiten des Gegenstandes als zu seiner Begriffsbestimmung und welche nur zu der äußerlichen Realität gehörig angesehen werden sollen. Dieß macht eine Schwierigkeit bei den Definitionen aus, die für dieses Erkennen nicht zu beseitigen ist. Doch muß dabei ein Unterschied gemacht werden. — Vor's Erste von Producten der selbstbewußten Zweckmäßigkeit läßt sich leicht die Definition auffinden, denn der Zweck, für welchen sie dienen sollen, ist eine Bestimmung, die aus dem subjectiven Entschlusse erzeugt ist, und die wesentliche Besonderung, die Form des Existirenden ausmacht, auf welche es hier allein ankommt. Die sonstige Natur seines Materials oder andere äußere Eigenschaften sind, insofern sie dem Zweck entsprechen, in seiner Bestimmung enthalten, die übrigen sind dafür unwesentlich.

Zweitens die geometrischen Gegenstände sind abstracte Raumbestimmungen; die zum Grunde liegende Abstraction, der sogenannte absolute Raum, hat alle weiteren concreten Bestimmungen verloren, und hat nun ferner nur solche Gestalten und Figurationen, als in ihm gesetzt werden; sie sind daher wesentlich nur, was sie seyn sollen; ihre Begriffsbestimmung überhaupt, und näher die specifische Differenz hat an ihnen ihre einfache ungehinderte Realität; sie sind insofern dasselbe, was die Producte der äußern

Zweckmäßigkeit, wie sie auch mit den arithmetischen Gegenständen darin übereinkommen, in welchen gleichfalls nur die Bestimmung zum Grunde liegt, die in ihnen gesetzt worden. — Der Raum hat zwar noch weitere Bestimmungen, die Dreiheit seiner Dimensionen, seine Continuität und Theilbarkeit, welche nicht durch die äußerliche Bestimmung an ihm erst gesetzt werden. Diese gehören aber zu dem aufgenommenen Material, und sind unmittelbare Voraussetzungen; erst die Verknüpfung und Verwickelung jener subjectiven Bestimmungen mit dieser eigenthümlichen Natur ihres Bodens, in welchen sie eingetragen worden, bringt synthetische Verhältnisse und Gesetze hervor. — Bei den Zahlbestimmungen, da ihnen das einfache Princip des Eins zu Grunde liegt, ist die Verküpfung und weitere Bestimmung ganz nur ein Gesetztes, die Bestimmungen hingegen im Raume, der für sich ein continuirliches Außereinander ist, verlaufen sich noch weiter, und haben eine von ihrem Begriffe verschiedene Realität, die aber nicht mehr zur unmittelbaren Definition gehört.

Drittens aber sieht es mit den Definitionen concreter Objecte der Natur sowohl als auch des Geistes ganz anders aus. Solche Gegenstände sind überhaupt für die Vorstellung Dinge von vielen Eigenschaften. Es kommt hier zunächst darauf an, aufzufassen, was ihre nächste Gattung, und dann, was ihre specifische Differenz ist. Es ist daher zu bestimmen, welche der vielen Eigenschaften dem Gegenstande als Gattung, und welche ihm als Art zukomme, ferner welche unter diesen Eigenschaften die wesentliche sey; und zu dem Letztern gehört, zu erkennen, in welchem Zusammenhange sie mit einander stehen, ob die eine schon mit der andern gesetzt sey. Dafür aber ist kein anderes Kriterium noch vorhanden, als das Daseyn selbst. — Die Wesentlichkeit der Eigenschaft ist für die Definition, worin sie als einfache, unentwickelte Bestimmtheit gesetzt seyn soll, ihre Allgemeinheit. Diese aber ist im Daseyn die bloß empirische; — Allgemeinheit in der Zeit, ob die Eigenschaft dauernd ist, während die anderen sich als

vergänglich in dem Bestehen des Ganzen zeigen; — oder eine Allgemeinheit, die aus Vergleichung mit anderen concreten Ganzen hervorgeht, und insofern nicht über die Gemeinschaftlichkeit hinauskommt. Wenn nun die Vergleichung den totalen Habitus, wie er sich empirisch darbietet, als gemeinschaftliche Grundlage angiebt, so hat die Reflexion denselben in eine einfache Gedankenbestimmung zusammenzubringen, und den einfachen Charakter solcher Totalität aufzufassen. Aber die Beglaubigung, daß eine Gedankenbestimmung oder eine einzelne der unmittelbaren Eigenschaften das einfache und bestimmte Wesen des Gegenstandes ausmachte, kann nur eine Ableitung solcher Bestimmung aus der concreten Beschaffenheit seyn. Dieß erforderte aber eine Analyse, welche die unmittelbaren Beschaffenheiten in Gedanken verwandelt, und das Concrete derselben auf ein Einfaches zurückführt; eine Analyse, die höher ist als die betrachtete, weil sie nicht abstrahirend seyn, sondern in dem Allgemeinen das Bestimmte des Concreten noch erhalten, dasselbe vereinigen und von der einfachen Gedankenbestimmung abhängig zeigen sollte.

Die Beziehungen der mannigfaltigen Bestimmungen des unmittelbaren Daseyns auf den einfachen Begriff wären aber Lehrsätze, die des Beweises bedürften. Die Definition aber als der erste, noch unentwickelte Begriff, indem sie die einfache Bestimmtheit des Gegenstandes auffassen, und dieß Auffassen etwas Unmittelbares seyn soll, kann dazu nur eine seiner unmittelbaren sogenannten Eigenschaften, — eine Bestimmung des sinnlichen Daseyns oder der Vorstellung, gebrauchen; ihre durch die Abstraction geschehene Vereinzelung macht dann die Einfachheit aus, und für die Allgemeinheit und Wesentlichkeit ist der Begriff an die empirische Allgemeinheit, das Beharren unter veränderten Umständen und die Reflexion verwiesen, die im äußerlichen Daseyn und in der Vorstellung, d. h. da die Begriffsbestimmung sucht, wo sie nicht zu finden ist. — Das Definiren thut daher auch auf eigentliche Begriffsbestimmungen, die wesentlich die Principien

der Gegenstände wären, von selbst Verzicht, und begnügt sich mit Merkmalen, d. i. Bestimmungen, bei denen die Wesentlichkeit für den Gegenstand selbst gleichgültig ist, und die vielmehr nur den Zweck haben, daß sie für eine äußere Reflexion Merkzeichen sind. — Eine solche einzelne, äußerliche Bestimmtheit steht mit der concreten Totalität und mit der Natur ihres Begriffs zu sehr in Unangemessenheit, als daß sie für sich gewählt und dafür genommen werden könnte, daß ein concretes Ganzes seinen wahrhaften Ausdruck und Bestimmung in ihr hätte. — Nach Blumenbachs Bemerkung z. B. ist das Ohrläppchen etwas, das allen anderen Thieren fehlt, das also nach den gewöhnlichen Redensarten von gemeinsamen und unterscheidenden Merkmalen mit allem Recht als der distinctive Charakter in der Definition des physischen Menschen gebraucht werden könnte. Aber wie unangemessen zeigt sich sogleich eine solche ganz äußerliche Bestimmung mit der Vorstellung des totalen Habitus des physischen Menschen, und mit der Forderung, daß die Begriffsbestimmung etwas Wesentliches seyn soll! Es ist etwas ganz Zufälliges, wenn die in die Definition aufgenommenen Merkmale nur solche reine Nothbehelfe sind, oder aber sich der Natur eines Princips mehr nähern. Es ist ihnen um ihrer Aeußerlichkeit willen auch anzusehen, daß von ihnen in der Begriffserkenntniß nicht angefangen worden ist; vielmehr ist ein dunkles Gefühl, ein unbestimmter aber tieferer Sinn, eine Ahnung des Wesentlichen, der Erfindung der Gattungen in der Natur und im Geiste vorangegangen, und dann erst für den Verstand eine bestimmte Aeußerlichkeit aufgesucht worden. — Der Begriff, indem er im Daseyn in die Aeußerlichkeit getreten ist, ist er in seine Unterschiede entfaltet, und kann nicht an eine einzelne solcher Eigenschaften schlechthin gebunden seyn. Die Eigenschaften als die Aeußerlichkeit des Dinges sind sich selbst äußerlich; es ist in der Sphäre der Erscheinung bei dem Dinge von vielen Eigenschaften aufgezeigt worden, daß sie deswegen wesentlich sogar zu selbstständigen Materien

werden; der Geist wird, von demselben Standpuncte der Erscheinung aus betrachtet, zu einem Aggregate von vielen selbstständigen Kräften. Die einzelne Eigenschaft oder Kraft hört durch diesen Standpunct selbst, wo sie gleichgültig gegen die andern gesetzt wird, auf, charakterisirendes Princip zu seyn, womit die Bestimmtheit, als Bestimmtheit des Begriffs, überhaupt verschwindet.

Noch tritt an den concreten Dingen neben der Verschiedenheit der Eigenschaften gegeneinander der Unterschied zwischen Begriff und seiner Verwirklichung ein. Der Begriff in der Natur und im Geiste hat eine äußerliche Darstellung, worin seine Bestimmtheit sich als Abhängigkeit von Aeußerem, Vergänglichkeit und Unangemessenheit zeigt. Etwas Wirkliches zeigt daher wohl an sich, was es seyn soll, aber es kann auch nach dem negativen Begriffsurtheil ebenso sehr zeigen, daß seine Wirklichkeit diesem Begriffe nur unvollständig entspricht, daß sie schlecht ist. Indem die Definition nun in einer unmittelbaren Eigenschaft die Bestimmtheit des Begriffes angeben soll, so giebt es keine Eigenschaft, gegen welche nicht eine Instanz beigebracht werden könne, in der der ganze Habitus zwar das zu definirende Concrete erkennen läßt, die Eigenschaft aber, welche für dessen Charakter genommen wird, sich unreif oder verkümmert zeigt. In einer schlechten Pflanze, einer schlechten Thiergattung, einem verächtlichen Menschen, einem schlechten Staate sind Seiten der Existenz mangelhaft oder ganz obliterirt, welche sonst für die Definition als das Unterscheidende und die wesentliche Bestimmtheit in der Existenz eines solchen Concreten genommen werden konnten. Eine schlechte Pflanze, Thier u. s. f. bleibt aber immer noch eine Pflanze, Thier u. s. f. Soll daher auch das Schlechte in die Definition aufgenommen seyn, so entgehen dem empirischen Herumsuchen alle Eigenschaften, welche es als wesentlich ansehen wollte, durch die Instanzen von Mißgeburten, denen dieselben fehlen, z. B. die Wesentlichkeit des Gehirns für den physischen Menschen, durch die Instanz der Akephalen, die Wesentlichkeit des Schutzes von Leben und Eigenthum

für den Staat, durch die Instanz despotischer Staaten und tyrannischer Regierungen. — Wenn gegen die Instanz der Begriff behauptet, und sie an demselben gemessen für ein schlechtes Exemplar ausgegeben wird, so hat er seine Beglaubigung nicht mehr an der Erscheinung. Die Selbstständigkeit des Begriffes ist aber dem Sinne der Definition zuwider, welche der unmittelbare Begriff seyn soll, daher ihre Bestimmungen für die Gegenstände nur aus der Unmittelbarkeit des Daseyns aufnehmen und sich nur an dem Vorgefundenen rechtfertigen kann. — Ob ihr Inhalt an und für sich Wahrheit oder Zufälligkeit sey, dieß liegt außer ihrer Sphäre; die formelle Wahrheit aber, die Uebereinstimmung des in der Definition subjectiv gesetzten Begriffs und eines außer ihm wirklichen Gegenstandes kann darum nicht ausgemacht werden, weil der einzelne Gegenstand auch schlecht seyn kann.

Der Inhalt der Definition ist überhaupt aus dem unmittelbaren Daseyn genommen, und weil er unmittelbar ist, hat er keine Rechtfertigung; die Frage nach dessen Nothwendigkeit ist durch den Ursprung beseitigt; darin, daß sie den Begriff als ein bloß Unmittelbares ausspricht, ist darauf Verzicht gethan, ihn selbst zu begreifen. Sie stellt daher nichts dar als die Formbestimmung des Begriffs an einem gegebenen Inhalt, ohne die Reflexion des Begriffes in sich selbst, d. h. ohne sein Fürsichseyn.

Aber die Unmittelbarkeit überhaupt geht nur aus der Vermittelung hervor, sie muß daher zu dieser übergehen. Oder die Inhaltsbestimmtheit, welche die Definition enthält, ist darum, weil sie Bestimmtheit ist, nicht nur ein Unmittelbares, sondern durch ihre andere Vermitteltes; die Definition kann daher ihren Gegenstand nur durch die entgegengesetzte Bestimmung fassen, und muß daher zur Eintheilung übergehen.

2. Die Eintheilung.

Das Allgemeine muß sich besondern; insofern liegt die Nothwendigkeit der Eintheilung in dem Allgemeinen. Indem aber

die Definition schon selbst mit dem Besondern anfängt, so liegt ihre Nothwendigkeit, zur Eintheilung überzugehen, im Besondern, das für sich auf ein anderes Besonderes hinweist. Umgekehrt scheidet sich eben darin das Besondere, indem die Bestimmtheit im Bedürfnisse ihres Unterschiedes von der ihr andern festgehalten wird, von dem Allgemeinen ab; dieses wird hiermit für die Eintheilung *vorausgesetzt*. Der Gang ist daher zwar dieser, daß der einzelne Inhalt der Definition durch die Besonderheit zum Extrem der Allgemeinheit aufsteigt, aber diese muß nunmehr als die objective Grundlage angenommen werden, und von ihr aus stellt sich die Eintheilung als Disjunction des Allgemeinen, als des Ersten, dar.

Hiermit ist ein Uebergang eingetreten, der, da er vom Allgemeinen zum Besondern geschieht, durch die Form des Begriffs bestimmt ist. Die Definition für sich ist etwas Einzelnes; eine Mehrheit von Definitionen gehört der Mehrheit der Gegenstände an. Der dem Begriff angehörige Fortgang vom Allgemeinen zum Besondern ist Grundlage und Möglichkeit einer *synthetischen Wissenschaft*, eines *Systems* und *systematischen Erkennens*.

Die erste Erforderniß hierfür ist, wie gezeigt, daß der Anfang mit dem Gegenstande in der Form eines *Allgemeinen* gemacht werde. Wenn in der Wirklichkeit, es sey der Natur oder des Geistes, die concrete Einzelnheit dem subjectiven, natürlichen Erkennen als das Erste gegeben ist, so muß dagegen in dem Erkennen, das wenigstens insofern ein Begreifen ist, als es die Form des Begriffes zur Grundlage hat, das *Einfache*, von dem Concreten *Ausgeschiedene* das Erste seyn, weil der Gegenstand nur in dieser Form die Form des sich auf sich beziehenden Allgemeinen und des dem Begriffe nach Unmittelbaren hat. Gegen diesen Gang im Wissenschaftlichen kann etwa gemeint werden, weil das Anschauen leichter sey als das Erkennen, so sey auch das Anschaubare, also die concrete Wirklichkeit, zum Anfang der Wissenschaft zu machen, und dieser Gang sey *naturgemäßer* als der, welcher vom Gegenstand in seiner Abstraction beginnt, und von da umgekehrt zu dessen Besonderung und concreten Vereinzelung fortgeht. — Indem aber *erkannt* werden soll, so ist die Vergleichung mit der *Anschauung* bereits entschieden und aufgegeben; und es kann nur die Frage seyn, was *innerhalb des Erkennens* das Erste und wie die Folge beschaffen seyn soll; es wird nicht mehr ein *naturgemäßer*, sondern ein *erkenntnißgemäßer* Weg verlangt. — Wenn bloß nach der *Leichtigkeit* gefragt wird, so erhellt ohnehin von selbst, daß es dem Erkennen leichter ist, die abstracte einfache Gedankenbestimmung zu fassen, als das Concrete, welches eine vielfache Verknüpfung von solchen Gedankenbestimmungen und deren Verhältnissen ist; und in dieser Art, nicht mehr wie es in der Anschauung ist, soll es aufgefaßt werden. An und für sich ist das *Allgemeine* das erste Begriffs-Moment, weil es das *Einfache* ist, und das Besondere erst das nachfolgende, weil es das Vermittelte ist; und umgekehrt ist das *Einfache* das Allgemeinere, und das Concrete als das an sich Unterschiedene, hiermit Vermittelte, dasjenige, das den Uebergang von einem Ersten schon voraussetzt. — Diese Bemerkung betrifft nicht nur die Ordnung des Ganges in den bestimmten Formen von Definitionen, Eintheilungen und Sätzen, sondern auch die Ordnung des Erkennens im Allgemeinen, und bloß in Rücksicht auf den Unterschied von Abstractem und Concretem überhaupt. — Daher wird auch z. B. beim *Lesenlernen* vernünftigerweise nicht mit dem Lesen ganzer Worte oder auch der Sylben der Anfang gemacht, sondern mit den *Elementen* der Wörter und Sylben, und den Zeichen der *abstracten* Töne; in der Buchstabenschrift ist die Analyse des concreten Wortes in seine abstracten Töne und deren Zeichen schon vollbracht, das Lesenlernen wird ebendadurch eine erste Beschäftigung mit abstracten Gegenständen. In der *Geometrie* ist nicht der Anfang mit einer concreten Raumgestalt, sondern mit dem

Puncte und der Linie und dann weiter mit ebenen Figuren zu machen, und unter diesen nicht mit Polygonen, sondern mit dem Dreiecke, unter den krummen Linien mit dem Kreise. In der Physik sind die einzelnen Natureigenschaften oder Materien von ihren mannigfaltigen Verwickelungen, in denen sie sich in concreter Wirklichkeit befinden, zu befreien, und mit den einfachen, nothwendigen Bedingungen darzustellen; auch sie, wie die Raumfiguren, sind ein Anschaubares, aber ihre Anschauung ist so vorzubereiten, daß sie zuerst von allen Modificationen durch Umstände, die ihrer eigenen Bestimmtheit äußerlich sind, befreit erscheinen und festgehalten werden. Magnetismus, Electricität, Gasarten u. s. f. sind solche Gegenstände, deren Erkenntniß allein dadurch ihre Bestimmtheit erhält, daß sie aus den concreten Zuständen, in denen sie an der Wirklichkeit erscheinen, herausgenommen, aufgefaßt werden. Das Experiment stellt sie für die Anschauung freilich in einem concreten Falle dar; aber theils muß es, um wissenschaftlich zu seyn, nur die nothwendigen Bedingungen dazu nehmen, theils sich vervielfältigen, um das untrennbare Concrete dieser Bedingungen als unwesentlich zu zeigen, dadurch daß sie in einer andern concreten Gestalt und wieder in anderer erscheinen, hiermit für die Erkenntniß nur ihre abstracte Form übrig bleibt. — Um noch eines Beispiels zu erwähnen, so konnte es als naturgemäß und sinnreich erscheinen, die Farbe zuerst in der concreten Erscheinung des animalischen subjectiven Sinnes, alsdann außer dem Subject als eine gespenstartige, schwebende Erscheinung, und endlich in äußerlicher Wirklichkeit an Objecten fixirt, zu betrachten. Allein für das Erkennen ist die allgemeine, und hiermit wahrhaft erste Form, die mittlere unter den genannten, wie die Farbe auf der Schwebe zwischen der Subjectivität und Objectivität als das bekannte Spectrum steht, noch ohne alle Verwickelung mit subjectiven und objectiven Umständen. Letztere sind für die reine Betrachtung der Natur dieses Gegenstandes zunächst nur störend, weil sie als wirkende Ursachen sich verhalten und es daher unentschieden machen, ob die bestimmten Veränderungen, Uebergänge und Verhältnisse der Farbe in deren eigener specifischen Natur gegründet, oder vielmehr der krankhaften specifischen Beschaffenheit jener Umstände, den gesunden und krankhaften besonderen Affectionen und Wirkungen der Organe des Subjects, oder den chemischen, vegetabilischen, animalischen Kräften der Objecte zuzuschreiben sind. — Mehrere und andere Beispiele könnten aus der Erkenntniß der organischen Natur und der Welt des Geistes angeführt werden; allenthalben muß das Abstracte den Anfang und das Element ausmachen, in welchem und von welchem aus sich die Besonderheiten und die reichen Gestalten des Concreten ausbreiten.

Bei der Eintheilung oder dem Besondern tritt nun zwar eigentlich der Unterschied desselben von dem Allgemeinen ein, aber dieß Allgemeine ist schon selbst ein Bestimmtes, und damit nur ein Glied einer Eintheilung. Es giebt daher ein höheres Allgemeines für dasselbe; für dieß aber von neuem ein höheres, und so zunächst fort ins Unendliche. Für das hier betrachtete Erkennen ist keine immanente Grenze, da es vom Gegebenen ausgeht, und die Form der abstracten Allgemeinheit seinem Ersten eigenthümlich ist. Irgend ein Gegenstand also, welcher eine elementarische Allgemeinheit zu haben scheint, wird zum Gegenstande einer bestimmten Wissenschaft gemacht, und ist ein absoluter Anfang insofern, als die Bekanntschaft der Vorstellung mit ihm vorausgesetzt wird, und er für sich als keiner Ableitung bedürftig genommen wird. Die Definition nimmt ihn als einen unmittelbaren.

Der weitere Fortgang von ihm ist zunächst die Eintheilung. Für diesen Fortgang würde nur ein immanentes Princip, d. h. ein Anfang aus dem Allgemeinen und dem Begriffe erfordert; das hier betrachtete Erkennen ermangelt aber eines solchen, weil es nur der Formbestimmung des Begriffes ohne ihre Reflexion-in-sich nachgeht, daher die Inhaltsbestimmtheit aus dem Gegebenen nimmt. Für das Besondere, das in der Eintheilung eintritt, ist kein eigener Grund vorhanden, weder in Ansehung

dessen, was den Eintheilungsgrund ausmachen, noch in Ansehung des bestimmten Verhältnisses, das die Glieder der Disjunction zu einander haben sollen. Das Geschäft des Erkennens kann daher in dieser Rücksicht nur darin bestehen, theils das im empirischen Stoffe aufgefundene Besondere zu ordnen, theils auch allgemeine Bestimmungen desselben durch die Vergleichung zu finden. Die letzteren gelten alsdann als Eintheilungsgründe, deren vielfältige seyn können, so wie auch der Eintheilungen ebenso mannigfaltige danach Statt haben. Das Verhältniß der Glieder einer Eintheilung zu einander, der Arten, hat nur diese allgemeine Bestimmung, daß sie *nach dem angenommenen Eintheilungsgrund* bestimmt gegen einander seyen; beruhte ihre Verschiedenheit auf einer andern Rücksicht, so würden sie nicht auf gleicher Linie einander coordinirt seyn.

Wegen des ermangelnden Princips des Fürsich-selbst-Bestimmtseyns können die Gesetze für dieses Eintheilungsgeschäft nur in formellen, leeren Regeln bestehen, die zu nichts führen. — So sehen wir als Regel aufgestellt, daß die Eintheilung den Begriff *erschöpfen* solle; aber in der That muß jedes einzelne Eintheilungsglied *den Begriff* erschöpfen. Es ist aber eigentlich die *Bestimmtheit* desselben gemeint, welche erschöpft werden soll; allein bei der empirischen, in sich bestimmungslosen Mannigfaltigkeit der Arten trägt es zur Erschöpfung des Begriffs nichts bei, ob deren mehr oder weniger vorgefunden werden; ob z. B. zu den 67 Arten von Papageyen noch ein Dutzend weiter aufgefunden werden, ist für die Erschöpfung der Gattung gleichgültig. Die Forderung der Erschöpfung kann nur den tautologischen Satz bedeuten, daß alle Arten *vollständig* aufgeführt werden sollen. — Bei der Erweiterung der empirischen Kenntnisse kann es sich nun sehr wohl zutragen, daß sich Arten finden, welche nicht unter die angenommene Bestimmung der Gattung passen, weil diese häufig mehr nach einer dunkeln Vorstellung des ganzen Habitus angenommen wird, als nach dem mehr oder weniger einzelnen

Merkmal, welches ausdrücklich für ihre Bestimmung dienen soll. — In solchem Falle müßte die Gattung geändert, und es müßte gerechtfertigt werden, daß eine andere Anzahl von Arten als Arten Einer neuen Gattung anzusehen seyen, das heißt die Gattung bestimmte sich aus dem, was man aus irgend einer Rücksicht, die man als Einheit annehmen will, zusammenstellt; diese Rücksicht selbst würde dabei der Eintheilungsgrund. Umgekehrt, wenn an der zuerst angenommenen Bestimmtheit als dem Eigenthümlichen der Gattung festgehalten wird, schlösse sich jener Stoff, den man als Arten mit frühern in Eins zusammenstellen wollte, aus. Dieses Treiben ohne Begriff, welches das eine Mal eine Bestimmtheit als wesentliches Moment der Gattung annimmt, und die Besonderen danach ihr unterstellt oder davon ausschließt, das andere Mal bei dem Besonderen anfängt und in dessen Zusammenstellung sich wieder von einer andern Bestimmtheit leiten läßt, giebt die Erscheinung eines Spiels der Willkür, der es anheimgestellt sey, welchen Theil oder welche Seite des Concreten sie festhalten, und hiernach ordnen will. — Die physische Natur bietet von selbst eine solche Zufälligkeit in den Principien der Eintheilung dar; vermöge ihrer abhängigen, äußerlichen Wirklichkeit steht sie in dem mannigfaltigen, für sie gleichfalls gegebenen Zusammenhange; daher sich eine Menge Principien vorfinden, nach denen sie sich zu bequemen hat, in einer Reihe ihrer Formen also dem einen, in anderen Reihen aber anderen nachfolgt, und ebenso wohl auch vermischte Zwitterwesen, die nach den verschiedenen Seiten zugleich hingehen, hervorbringt. Hierdurch geschieht es, daß an einer Reihe von Naturdingen Merkmale als sehr bezeichnend und wesentlich hervortreten, die an andern unscheinbar und zwecklos werden, und damit das Festhalten an einem Eintheilungs-Princip dieser Art unmöglich wird.

Die allgemeine *Bestimmtheit* der empirischen Arten kann nur diese seyn, daß sie von einander *verschieden* überhaupt sind, ohne entgegengesetzt zu seyn. Die *Disjunction* des Begriffs

ist früher in ihrer Bestimmtheit aufgezeigt worden; wenn die Besonderheit ohne die negative Einheit des Begriffs als eine unmittelbare und gegebene aufgenommen wird, so bleibt der Unterschied nur bei der früher betrachteten Reflexions-Form der Verschiedenheit überhaupt. Die Aeußerlichkeit, in welcher der Begriff in der Natur vornehmlich ist, bringt die gänzliche Gleichgültigkeit des Unterschiedes herein; eine häufige Bestimmung für die Eintheilung wird daher von der Zahl hergenommen.

So zufällig das Besondere hier gegen das Allgemeine und daher die Eintheilung überhaupt ist, so kann es einem Instincte der Vernunft zugeschrieben werden, wenn man Eintheilungsgründe und Eintheilungen in diesem Erkennen findet, welche, so weit sinnliche Eigenschaften es zulassen, sich dem Begriffe gemäßer zeigen. Z. B. bei den Thieren werden die Freßwerkzeuge, Zähne und Klauen, als ein weitdurchgreifender Eintheilungsgrund in den Systemen gebraucht; sie werden zunächst nur als Seiten genommen, an denen sich die Merkmale für den subjectiven Behuf des Erkennens leichter auszeichnen lassen. In der That liegt aber in jenen Organen nicht nur ein Unterscheiden, das einer äußern Reflexion zukommt, sondern sie sind der Lebenspunct der animalischen Individualität, wo sie sich selbst von dem Andern der ihr äußerlichen Natur als sich auf sich beziehende und von der Continuität mit Anderem ausscheidende Einzelnheit setzt. — Bei der Pflanze machen die Befruchtungstheile denjenigen höchsten Punct des vegetabilischen Lebens aus, wodurch sie auf den Uebergang in die Geschlechts-Differenz, und damit in die individuelle Einzelnheit hindeutet. Das System hat sich daher mit Recht für einen zwar nicht aus-, doch weitreichenden Eintheilungsgrund an diesen Punct gewendet, und dadurch eine Bestimmtheit zu Grunde gelegt, welche nicht bloß eine Bestimmtheit für die äußerliche Reflexion zur Vergleichung, sondern die höchste an und für sich ist, deren die Pflanze fähig ist.

3. Der Lehrsatz.

1. Die dritte Stufe dieses nach den Begriffsbestimmungen fortschreitenden Erkennens ist der Uebergang der Besonderheit in die Einzelnheit; diese macht den Inhalt des Lehrsatzes aus. Was hier also zu betrachten ist, ist die sich auf sich beziehende Bestimmtheit, der Unterschied des Gegenstandes in sich selbst, und die Beziehung der unterschiedenen Bestimmtheiten auf einander. Die Definition enthält nur Eine Bestimmtheit, die Eintheilung die Bestimmtheit gegen andere; in der Vereinzelung ist der Gegenstand in sich selbst aus einander gegangen. Insofern die Definition beim allgemeinen Begriffe stehen bleibt, so ist dagegen in den Lehrsätzen der Gegenstand in seiner Realität, in den Bedingungen und Formen seines reellen Daseyns erkannt. Mit der Definition zusammen stellt er daher die Idee dar, welche die Einheit des Begriffs und der Realität ist. Aber das hier betrachtete, noch im Suchen begriffene Erkennen kommt zu dieser Darstellung insofern nicht, als die Realität bei demselben nicht aus dem Begriffe hervorgeht, also ihre Abhängigkeit hiervon und damit die Einheit selbst nicht erkannt wird.

Der Lehrsatz nun nach der angegebenen Bestimmung ist das eigentlich Synthetische eines Gegenstandes, insofern die Verhältnisse seiner Bestimmtheiten nothwendig, das ist, in der innern Identität des Begriffes gegründet sind. Das Synthetische in der Definition und Eintheilung ist eine äußerlich aufgenommene Verknüpfung; das Vorgefundene wird in die Form des Begriffes gebracht, aber als vorgefunden wird der ganze Inhalt nur monstrirt; der Lehrsatz aber soll demonstrirt werden. Da dieses Erkennen den Inhalt seiner Definitionen und der Eintheilungsbestimmungen nicht deducirt, so scheint es, könnte es sich auch das Beweisen derjenigen Verhältnisse ersparen, welche die Lehrsätze ausdrücken, und sich in dieser Rücksicht gleichfalls mit der Wahrnehmung begnügen. Allein wodurch sich das Erkennen von der bloßen Wahrnehmung und der Vorstellung

unterscheidet, ist die Form des Begriffes überhaupt, die es dem Inhalte ertheilt; dieß wird in der Definition und Eintheilung geleistet; aber da der Inhalt des Lehrsatzes von dem Begriffs-Momente der Einzelnheit herkommt, so besteht er in Realitäts-Bestimmungen, welche nicht mehr bloß die einfachen und unmittelbaren Begriffsbestimmungen zu ihrem Verhältnisse haben; in der Einzelnheit ist der Begriff zum Andersseyn, zur Realität, wodurch er Idee wird, übergegangen. Die Synthesis, die im Lehrsatze enthalten ist, hat somit nicht mehr die Form des Begriffs zu ihrer Rechtfertigung; sie ist eine Verknüpfung als von Verschiedenen; die noch nicht damit gesetzte Einheit ist daher erst aufzuzeigen, das Beweisen wird also hier diesem Erkennen selbst nothwendig.

Zunächst bietet sich hierbei nun die Schwierigkeit dar, bestimmt zu unterscheiden, welche von den Bestimmungen des Gegenstandes in die Definitionen aufgenommen werden können, oder aber in die Lehrsätze zu verweisen sind. Es kann hierüber kein Princip vorhanden seyn; ein solches scheint etwa darin zu liegen, daß das, was einem Gegenstande unmittelbar zukomme, der Definition angehöre, von dem Uebrigen aber als einem Vermittelten die Vermittelung erst aufzuzeigen sey. Allein der Inhalt der Definition ist ein bestimmter überhaupt, und dadurch selbst wesentlich ein vermittelter; er hat nur eine subjective Unmittelbarkeit, das heißt, das Subject macht einen willkürlichen Anfang, und läßt einen Gegenstand als Voraussetzung gelten. Indem dieß nun ein in sich concreter Gegenstand überhaupt ist, und auch eingetheilt werden muß, so ergiebt sich eine Menge von Bestimmungen, welche ihrer Natur nach vermittelte sind, und nicht durch ein Princip, sondern nur nach subjectiver Bestimmung als unmittelbare und unerwiesene angenommen werden. — Auch bei Euklid, welcher von jeher als der Meister in dieser synthetischen Art des Erkennens mit Recht anerkannt worden, findet sich unter dem Namen eines Axioms eine

Voraussetzung über die Parallel-Linien, welche man für des Beweises bedürftig gehalten, und den Mangel auf verschiedene Weise zu ergänzen versucht hat. In manchen anderen Lehrsätzen hat man Voraussetzungen zu entdecken geglaubt, welche nicht unmittelbar hätten angenommen werden sollen, sondern zu beweisen gewesen wären. Was jenes Axiom über die Parallel-Linien betrifft, so läßt sich darüber bemerken, daß wohl darin gerade der richtige Sinn Euklids zu erkennen ist, der das Element, so wie die Natur seiner Wissenschaft genau gewürdigt hatte; der Beweis jenes Axioms wäre aus dem Begriffe der Parallel-Linien zu führen gewesen; aber solches Beweisen gehört so wenig in seine Wissenschaft,als die Deduction seiner Definitionen, Axiome und überhaupt seines Gegenstandes, des Raums selbst und der nächsten Bestimmungen desselben, der Dimensionen; — weil eine solche Deduction nur aus dem Begriffe geführt werden kann, dieser aber außerhalb des Eigenthümlichen der euklidischen Wissenschaft liegt, so sind es für dieselbe nothwendig Voraussetzungen, relative Erste.

Die Axiome, um derselben bei dieser Gelegenheit zu erwähnen, gehören zu derselben Klasse. Sie pflegen mit Unrecht gewöhnlich als absolut-Erste genommen zu werden, als ob sie an und für sich keine Beweises bedürften. Wäre dieß in der That der Fall, so würden sie bloße Tautologien seyn, da nur in der abstracten Identität keine Verschiedenheit stattfindet, also auch keine Vermittelung erforderlich ist. Sind die Axiome aber mehr als Tautologien, so sind sie Sätze aus irgend einer andern Wissenschaft, weil sie für diejenige Wissenschaft, der sie als Axiome dienen, Voraussetzungen seyn sollen. Sie sind daher eigentlich Lehrsätze, und zwar meist aus der Logik. Die Axiome der Geometrie sind dergleichen Lemmen, logische Sätze, die sich übrigens den Tautologien darum nähern, weil sie nur die Größe betreffen und daher die qualitativen Unterschiede in ihnen ausgelöscht sind; von dem Haupt-Axiome, dem rein quantitativen

Schlusse ist oben die Rede gewesen. — Die Axiome bedürfen daher, so gut als die Definitionen und Eintheilungen, an und für sich betrachtet eines Beweises, und werden nur darum nicht zu Lehrsätzen gemacht, weil sie als relativ erste für einen gewissen Standpunct als Voraussetzungen angenommen werden.

In Ansehung des Inhaltes der Lehrsätze ist nun der nähere Unterschied zu machen, daß da derselbe in einer Beziehung von Bestimmtheiten der Realität des Begriffes besteht, diese Beziehungen mehr oder weniger unvollständige und einzelne Verhältnisse des Gegenstandes, oder aber ein solches Verhältniß seyn können, das den ganzen Inhalt der Realität befaßt, und dessen bestimmte Beziehung ausdrückt. Die Einheit der vollständigen Inhaltsbestimmtheiten ist aber dem Begriffe gleich; ein Satz, der sie enthält, ist daher selbst wieder die Definition, aber die nicht nur den unmittelbar aufgenommenen, sondern den in seine bestimmten, realen Unterschiede entwickelten Begriff, oder das vollständige Daseyn desselben ausdrückt. Beides zusammen stellt daher die Idee dar.

Wenn man die Lehrsätze einer synthetischen Wissenschaft, und namentlich der Geometrie, näher vergleicht, so wird sich dieser Unterschied zeigen, daß einige ihrer Lehrsätze nur einzelne Verhältnisse des Gegenstandes enthalten, andere aber solche Verhältnisse, in welchen die vollständige Bestimmtheit des Gegenstandes ausgedrückt ist. Es ist eine sehr oberflächliche Ansicht, wenn die sämmtlichen Sätze an Werth einander gleichgeachtet werden, weil überhaupt jeder eine Wahrheit enthalte, und im formellen Gange, im Zusammenhange des Beweisens, gleich wesentlich sey. Der Unterschied in Ansehung des Inhalts der Lehrsätze hängt mit diesem Gange selbst auf's Engste zusammen; einige weitere Bemerkungen über den letztern werden dazu dienen, jenen Unterschied wie die Natur des synthetischen Erkennens näher aufzuhellen. Zunächst ist von jeher an der euklidischen Geometrie, welche als Repräsentant der synthetischen Methode, wovon sie das vollkommenste Muster liefert, als Beispiel dienen soll, die Anordnung in der Folge der Lehrsätze angerühmt worden, wodurch für jeden Lehrsatz diejenigen Sätze, die zu seiner Construction und Beweis erforderlich sind, sich immer schon als früher bewiesen vorfinden. Dieser Umstand betrifft die formelle Consequenz; so wichtig diese ist, so betrifft er doch mehr die äußerliche Anordnung der Zweckmäßigkeit, und hat für sich keine Beziehung auf den wesentlichen Unterschied von Begriff und Idee, in dem ein höheres Princip der Nothwendigkeit des Fortgangs liegt. — Die Definitionen, mit welchen angefangen wird, fassen nämlich den sinnlichen Gegenstand als unmittelbar gegeben auf, und bestimmen ihn nach seiner nächsten Gattung und specifischen Differenz; welches gleichfalls die einfachen, unmittelbaren Bestimmtheiten des Begriffs, die Allgemeinheit und Besonderheit sind, deren Verhältniß weiter nicht entwickelt ist. Die anfänglichen Lehrsätze nun können selbst sich an nichts als solche unmittelbare Bestimmungen halten, wie die in den Definitionen enthaltenen sind; ingleichen kann ihre gegenseitige Abhängigkeit zunächst nur dieß Allgemeine betreffen, daß die eine durch die andere bestimmt überhaupt ist. So betreffen die ersten Sätze Euklid's über die Dreiecke nur die Congruenz, d. h. wie viele Stücke in einem Dreiecke bestimmt seyn müssen, damit auch die übrigen Stücke eines und desselben Dreiecks, oder das Ganze bestimmt überhaupt sey. Daß zwei Dreiecke mit einander verglichen und die Congruenz auf das Decken gesetzt wird, ist ein Umweg, dessen die Methode bedarf, die das sinnliche Decken statt des Gedankens: Bestimmtseyn, gebrauchen muß. Sonst für sich betrachtet, enthalten jene Lehrsätze selbst zwei Theile, deren der eine als der Begriff, der andere als die Realität, als das jenen zur Realität Vollendende angesehen werden kann. Das vollständig Bestimmende nämlich, z. B. die zwei Seiten und der eingeschlossene Winkel, ist bereits das ganze Dreieck für den Verstand: es bedarf zur vollständigen Bestimmtheit desselben nichts weiter; die übrigen

zwei Winkel und die dritte Seite ist der Ueberfluß der Realität über die Bestimmtheit des Begriffs. Was jene Lehrsätze daher thun, ist eigentlich dieß, daß sie das sinnliche Dreieck, das allerdings dreier Seiten und dreier Winkel bedarf, auf die einfachsten Bedingungen reduciren; die Definition hatte nur der drei Linien überhaupt erwähnt, welche die ebene Figur einschließen und zu einem Dreieck machen; ein Lehrsatz enthält erst ausdrücklich das Bestimmtseyn der Winkel durch das Bestimmtseyn der Seiten, so wie die übrigen Lehrsätze die Abhängigkeit anderer dreier Stücke von dreien solchen Stücken. — Die völlige Bestimmtheit aber der Größe des Dreiecks nach seinen Seiten in sich selbst enthält der pythagoräische Lehrsatz; dieser ist erst die Gleichung der Seiten des Dreiecks, da die vorhergehenden Seiten es nur im Allgemeinen zu einer Bestimmtheit seiner Stücke gegeneinander, nicht zu einer Gleichung bringen. Dieser Satz ist daher die vollkommene, reelle Definition des Dreiecks, nämlich zunächst des rechtwinklichten, des in seinen Unterschieden einfachsten und daher regelmäßigsten. — Euklid schließt mit diesem Satze das erste Buch, indem er in der That eine erreichte vollkommene Bestimmtheit ist. So beschließt er auch das zweite, nachdem er vorher die mit größerer Ungleichheit behafteten, nicht rechtwinklichten Dreiecke auf das Gleichförmige zurückgeführt hat, mit der Reduction des Rektangels auf das Quadrat, — einer Gleichung zwischen dem sich selbst Gleichen, dem Quadrat, mit dem in sich Ungleichen, dem Rechteck; so macht die Hypotenuse, die dem rechten Winkel, dem sich selbst Gleichen entspricht, im pythagoräischen Lehrsatze die eine Seite der Gleichung aus, und die andere das sich Ungleiche, nämlich die zwei Katheten. Jene Gleichung zwischen dem Quadrat und dem Rechteck liegt der zweiten Definition des Kreises zu Grunde, — die wieder der pythagoräische Lehrsatz ist, nur insofern die Katheten als veränderliche Größen angenommen werden; die erste Gleichung des Kreises ist in eben dem Verhältnisse der sinnlichen Bestimmtheit zur Gleichung,

als die zwei verschiedenen Definitionen der Kegelschnitte überhaupt zu einander sind.

Dieser wahrhafte synthetische Fortgang ist ein Uebergang vom Allgemeinen zur Einzelnheit, nämlich zum an und für sich Bestimmten oder der Einheit des Gegenstandes in sich selbst, insofern dieser in seine wesentlichen reellen Bestimmtheiten aus einander gegangen und unterschieden worden ist. Der ganz unvollkommene, gewöhnliche Fortgang aber in anderen Wissenschaften pflegt zu seyn, daß der Anfang zwar von einem Allgemeinen gemacht wird, die Vereinzelung und Concretion desselben aber nur eine Anwendung des Allgemeinen auf anders woher hereinkommenden Stoff ist; das eigentliche Einzelne der Idee ist auf diese Weise eine empirische Zuthat.

Von welchem unvollkommnern oder vollkommnern Inhalte nun auch der Lehrsatz sey, so muß er bewiesen werden. Er ist ein Verhältniß von reellen Bestimmungen, die nicht das Verhältniß von Begriffsbestimmungen haben; wenn sie dieses haben, wie es in den Sätzen, welche wir die zweiten oder reellen Definitionen genannt haben, aufgezeigt werden kann, so sind diese eben darum einerseits Definitionen, aber weil ihr Inhalt zugleich aus Verhältnissen reeller Bestimmungen, nicht bloß in dem Verhältnisse eines Allgemeinen und der einfachen Bestimmtheit besteht, sind sie im Vergleich mit solcher ersten Definition auch des Beweises bedürftig und fähig. Als reelle Bestimmtheiten haben sie die Form gleichgültig bestehender und verschiedener; sie sind daher nicht unmittelbar eins; es ist deswegen ihre Vermittelung aufzuzeigen. Die unmittelbare Einheit in der ersten Definition ist die, nach welcher das Besondere im Allgemeinen ist.

2. Die Vermittelung, die jetzt näher zu betrachten ist, kann nun einfach seyn, oder durch mehrere Vermittelungen hindurch gehen. Die vermittelnden Glieder hängen mit den zu vermittelnden zusammen; aber indem es nicht der Begriff ist, aus welchem die Vermittelung und der Lehrsatz in diesem Erkennen

zurückgeführt wird, dem überhaupt der Uebergang ins Entgegengesetzte fremd ist, so müssen die vermittelnden Bestimmungen, ohne den Begriff des Zusammenhangs, als ein vorläufiges Material zum Gerüste des Beweises irgendwoher herbeigebracht werden. Diese Vorbereitung in die Construction.

Unter den Beziehungen des Inhalts des Lehrsatzes, die sehr mannigfaltig seyn können, müssen nun nur diejenigen angeführt und vorstellig gemacht werden, welche dem Beweise dienen. Diese Herbeischaffung des Materials hat erst ihren Sinn in diesem; an ihr selbst erscheint sie als blind und ohne Begriff. Hintennach beim Beweise sieht man wohl ein, daß es zweckmäßig war, an der geometrischen Figur z. B. solche weitere Linien zu ziehen, als die Construction angiebt; aber bei dieser selbst muß man blindlings gehorchen; für sich ist diese Operation daher ohne Verstand, da der Zweck, der sie leitet, noch nicht ausgesprochen ist. — Es ist gleichgültig, ob es ein eigentlicher Lehrsatz oder eine Aufgabe ist, zu deren Behuf sie vorgenommen wird; so wie sie zunächst vor dem Beweis erscheint, ist sie etwas aus der im Lehrsatze oder der Aufgabe gegebenen Bestimmung nicht Abgeleitetes, daher ein sinnloses Thun für denjenigen, der den Zweck noch nicht kennt, immer aber ein nur von einem äußerlichen Zweck dirigirtes.

Dieses zuerst noch Geheime kommt im Beweise zum Vorschein. Er enthält, wie angegeben, die Vermittelung dessen, was im Lehrsatze als verbunden ausgesprochen ist; durch diese Vermittelung erscheint diese Verknüpfung erst als eine nothwendige. Wie die Construction für sich ohne die Subjectivität des Begriffes ist, so ist der Beweis ein subjectives Thun ohne Objectivität. Weil nämlich die Inhaltsbestimmungen des Lehrsatzes nicht zugleich als Begriffsbestimmungen gesetzt sind, sondern als gegebene gleichgültige Theile, die in mannigfaltigen äußerlichen Verhältnissen zu einander stehen, so ist es um der formelle, äußerliche Begriff, in welchem sich die Nothwendigkeit ergiebt. Der Beweis ist nicht eine Genesis des Verhältnisses,

welches den Inhalt des Lehrsatzes ausmacht; die Nothwendigkeit ist nur für die Einsicht, und der ganze Beweis zum subjectiven Behufe des Erkennens. Er ist deswegen überhaupt eine äußerliche Reflexion, die von Außen nach Innen geht, d. h. aus äußerlichen Umständen auf die innere Beschaffenheit des Verhältnisses schließt. Die Umstände, welche die Construction dargestellt hat, sind eine Folge der Natur des Gegenstandes, hier werden sie umgekehrt zum Grunde und zu den vermittelnden Verhältnissen gemacht. Der Medius Terminus, das Dritte, worin die im Lehrsatze verbundenen sich in ihrer Einheit darstellen, und welches den Nerv des Beweises abgiebt, ist deswegen nur ein solches, woran diese Verknüpfung erscheint und äußerlich ist. Weil die Folge, der dieses Beweisen nachgeht, vielmehr die umgekehrte der Natur der Sache ist, so ist das, was als Grund darin angesehen wird, ein subjectiver Grund, woraus nur für das Erkennen die Natur der Sache hervorgeht.

Aus dem Bisherigen erhellt die nothwendige Grenze dieses Erkennens, welche sehr häufig verkannt worden ist. Das glänzende Beispiel der synthetischen Methode ist die geometrische Wissenschaft, — aber unpassender Weise ist sie auch auf andere Wissenschaften, selbst auf die Philosophie angewendet worden. Die Geometrie ist eine Wissenschaft der Größe, daher ist das formelle Schließen ihr auf's Passendste angehörig; da die bloß quantitative Bestimmung in ihr betrachtet und von der qualitativen abstrahirt wird, so kann sie sich innerhalb der formellen Identität, der begrifflosen Einheit halten, welche die Gleichheit ist, und der äußerlichen abstrahirenden Reflexion angehört. Der Gegenstand, die Raumbestimmungen, sind schon solche abstracte Gegenstände, die für den Zweck zubereitet worden, eine vollkommene endliche, äußerliche Bestimmtheit zu haben. Diese Wissenschaft hat durch ihren abstracten Gegenstand einerseits das Erhabene, daß in diesen leeren stillen Räumen die Farbe ausgelöscht, ebenso die anderen sinnlichen Eigenschaften verschwunden

sind, daß ferner jedes andere Interesse darin schweigt, das an die lebendige Individualität näher anspricht. Andererseits ist der abstracte Gegenstand noch der Raum, — ein unsinnlich Sinnliches; die Anschauung ist in ihre Abstraction erhoben, er ist eine Form der Anschauung, aber ist noch Anschauung, — ein Sinnliches, das Außereinander der Sinnlichkeit selbst; ihre reine Begrifflosigkeit. — Man hat in neueren Zeiten genug von der Vortrefflichkeit der Geometrie aus dieser Seite sprechen gehört; — man hat dieß, daß sie sinnliche Anschauung zum Grunde liegen habe, für ihren höchsten Vorzug erklärt, und gemeint, ihre hohe Wissenschaftlichkeit gründe sich sogar hierauf, und ihre Beweise beruhen auf der Anschauung. Es ist gegen diese Flachheit die flache Erinnerung zu machen nöthig, daß durch das Anschauen keine Wissenschaft zu Stande komme, sondern allein durchs Denken. Die Anschaulichkeit, welche die Geometrie durch ihren noch sinnlichen Stoff hat, giebt ihr allein diejenige Seite der Evidenz, welche das Sinnliche überhaupt für den gedankenlosen Geist hat. Kläglicherweise daher hat man diese Sinnlichkeit des Stoffs ihr für einen Vorzug angerechnet, welche vielmehr die Niedrigkeit ihres Standpunkts bezeichnet. Nur der Abstraction ihres sinnlichen Gegenstandes verdankt sie ihre Fähigkeit zu einer höhern Wissenschaftlichkeit, und den großen Vorzug vor denjenigen Sammlungen von Kenntnissen, die man gleichfalls Wissenschaften zu nennen beliebt, und die concretes, empfindbares Sinnliches zu ihrem Inhalte haben, und nur durch die Ordnung, die sie hinein zu bringen suchen, eine ferne Ahnung und Anspielung an die Forderungen des Begriffes zeigen.

Dadurch, daß der Raum der Geometrie die Abstraction und Leere des Außereinanderseyns ist, ist es nur möglich, daß in seine Unbestimmtheit die Figurationen so hineingezeichnet werden, daß ihre Bestimmungen in fester Ruhe außereinander verbleiben und keinen Uebergang in das Entgegengesetzte in sich haben. Ihre Wissenschaft ist dadurch einfache Wissenschaft des Endlichen, das

nach der Größe verglichen wird, und dessen Einheit die äußerliche, die Gleichheit, ist. Aber indem nun bei diesem Figuriren zugleich von verschiedenen Seiten und Principien ausgegangen wird, und die verschiedenen Figuren für sich entstehen, so zeigt sich bei ihrer Vergleichung doch auch die qualitative Ungleichheit und Incommensurabilität. Die Geometrie wird an derselben über die Endlichkeit, in der sie so geregelt und sicher fortschritt, zur Unendlichkeit getrieben, — zum Gleichsetzen solcher, die qualitativ verschieden sind. Hier hört ihre Evidenz von der Seite auf, als ihr sonst die feste Endlichkeit zu Grunde liegt, und sie nichts mit dem Begriffe und dessen Erscheinung, jenem Uebergange, zu thun hat. Die endliche Wissenschaft ist hier an ihre Grenze gekommen, da die Nothwendigkeit und Vermittelung des Syntetischen nicht mehr nur in der positiven Identität, sondern in der negativen gegründet ist.

Wenn die Geometrie, wie die Algebra bei ihren abstracten, bloß verständigen Gegenständen bald auf ihre Grenze stößt, so zeigt sich die synthetische Methode für andere Wissenschaften von Anfang an um so ungenügender, am ungenügendsten aber bei der Philosophie. In Ansehung der Definition und Eintheilung hat sich das Gehörige schon ergeben; hier wäre nur noch vom Lehrsatze und Beweise zu sprechen, aber außer der Voraussetzung der Definition und Eintheilung, die den Beweis schon fordert und voraussetzt, besteht ferner in der Stellung derselben überhaupt zu den Lehrsätzen das Ungenügende. Diese Stellung ist vornehmlich merkwürdig bei den Erfahrungswissenschaften, wie z. B. die Physik, wenn sie sich die Form von synthetischen Wissenschaften geben wollen. Der Weg ist dann dieser, daß die Reflexions-Bestimmungen von besonderen Kräften, oder sonst innerlichen und wesenhaften Formen, welche aus der Weise, die Erfahrung zu analysiren, hervorgehen, und die sich nur als Resultate rechtfertigen können, an die Spitze gestellt werden müs-

sen, um an denselben die allgemeine Grundlage zu haben, welche nachher auf das Einzelne angewendet und in ihm aufgezeigt wird. Indem diese allgemeinen Grundlagen für sich keinen Halt haben, so soll man sie sich einstweilen gefallen lassen; an den abgeleiteten Folgerungen aber merkt man erst, daß diese den eigentlichen Grund jener Grundlagen ausmachen. Es zeigt sich die sogenannte Erklärung, und der Beweis des in Lehrsätze gebrachten Concreten theils als eine Tautologie, theils als eine Verwirrung des wahres Verhältnisses, theils auch, daß diese Verwirrung dazu diente, die Täuschung des Erkennens zu verstecken, das Erfahrungen einseitig aufgenommen hat, wodurch es allein seine einfachen Definitionen und Grundsätze erlangen konnte, und die Widerlegung aus der Erfahrung damit beseitigt, daß es diese nicht in ihrer concreten Totalität, sondern als Beispiel und zwar nach der für die Hypothesen und Theorie brauchbaren Seite vornimmt und gelten läßt. In dieser Unterordnung der concreten Erfahrung unter die vorausgesetzten Bestimmungen wird die Grundlage der Theorie verdunkelt und nur nach der Seite gezeigt, welche der Theorie gemäß ist; so wie es überhaupt dadurch sehr erschwert wird, die concreten Wahrnehmungen unbefangen für sich zu betrachten. Nur indem man den ganzen Verlauf auf den Kopf stellt, erhält das Ganze das rechte Verhältniß, worin sich der Zusammenhang von Grund und Folge, und die Richtigkeit der Umbildung der Wahrnehmung in Gedanken übersehen läßt. Eine der Hauptschwierigkeiten beim Studium solcher Wissenschaften ist daher, in sie hineinzukommen; was nur dadurch geschehen kann, daß man sich die Voraussetzungen blindlings gefallen läßt, und ohne weiter einen Begriff, selbst oft kaum eine bestimmte Vorstellung, höchstens ein verworrenes Bild der Phantasie davon sich machen zu können, die Bestimmungen von den angenommenen Kräften, Materien und deren hypothetischen Gestaltungen, Richtungen und Drehungen vor der Hand ins Gedächtniß einprägt. Wenn man die Nothwendigkeit und den Begriff der Voraussetzungen, um sie anzunehmen und gelten zu lassen, fordert, so ist nicht über den Anfang hinauszukommen.

Ueber das Unpassende der Anwendung der synthetischen Methode auf die streng analytische Wissenschaft ist oben die Gelegenheit gewesen, zu sprechen. Durch Wolf ist diese Anwendung auf alle mögliche Arten von Kenntnissen ausgedehnt worden, die er zur Philosophie und Mathematik zog, — Kenntnisse, die zum Theil ganz analytischer Natur, zum Theil auch einer zufälligen, und bloß handwerkmäßigen Art sind. Der Contrast eines solchen leicht faßlichen, seiner Natur nach keiner strengen und wissenschaftlichen Behandlung fähigen Stoffes mit dem steifen wissenschaftlichen Umwege und Ueberzuge hat für sich selbst das Ungeschickte solcher Anwendung gezeigt und um den Credit gebracht*). Den Glauben an die Tauglichkeit und Wesentlichkeit dieser Methode für eine wissenschaftliche Strenge in der Philosophie konnte jedoch jener Mißbrauch nicht benehmen; Spinoza's Beispiel in Darstellung seiner Philosophie hat noch lange als ein Muster gegolten. In

*) Z. B. in Wolf's Anfangsgründen der Baukunst heißt der achte Lehrsatz: Ein Fenster muß so breit seyn, daß zwei Personen gemächlich neben einander in demselben liegen können.

Beweis: Denn man pflegt sich öfters mit einer andern Person an das Fenster zu legen, um sich umzusehen. Da nun der Baumeister den Hauptabsichten des Bauherrn in Allem ein Genüge thun soll (§. 1.), so muß er auch das Fenster so breit machen, daß zwei Personen gemächlich neben einander in demselben liegen können. Wie z. E.

Desselben Anfangsgründe der Fortifikation, der zweite Lehrsatz: Wenn der Feind in der Nähe campirt, und man vermuthet, er werde durch einen Succurs die Festung zu entsetzen suchen: so muß eine Circumvallations-Linie um die ganze Festung herumgezogen werden.

Beweis. Die Circumvallations-Linien hindern, daß Niemand in das Lager von Außen hineindringen kann (§. 311.). Diejenigen aber, welche die Festung entsetzen wollen, verlangen in das Lager von Außen hineinzudringen. Wenn man sie also abhalten will, muß eine Circumvallations-Linie um das Lager gezogen werden. Derowegen wenn der Feind in der Nähe campiret, und man vermuthet, er werde durch Succurs die Festung zu entsetzen suchen, so muß das Lager in Circumvallations-Linien eingeschlossen werden. W. z. E.

der That aber ist durch Kant und Jacobi die ganze Weise der vormaligen Metaphysik und damit ihre Methode über den Haufen geworfen worden. Kant hat von dem Inhalte jener Metaphysik nach seiner Weise gezeigt, daß derselbe durch die strenge Demonstration auf Antinomien, deren übrige Beschaffenheit an den gehörigen Orten beleuchtet worden ist, führe; aber auf die Natur dieses Demonstrirens selbst, das an einen endlichen Inhalt geknüpft ist, hat er nicht reflectirt; das eine aber muß mit dem andern fallen. In seinen Anfangsgründen der Naturwissenschaft hat er selbst ein Beispiel gegeben, eine Wissenschaft, welche er auf diese Weise der Philosophie zu vindiciren gedachte, als eine Reflexions-Wissenschaft und in der Methode derselben zu behandeln. — Wenn Kant mehr der Materie nach die vormalige Metaphysik angriff, so hat sie Jacobi vornehmlich von Seiten ihrer Weise zu demonstriren angegriffen, und den Punkt, worauf es ankommt, aufs Lichteste und Tiefste herausgehoben, daß nämlich solche Methode der Demonstration schlechthin in den Kreis der starren Nothwendigkeit des Endlichen gebunden ist, und die Freiheit, das ist der Begriff, und damit Alles, was wahrhaft ist, jenseits derselben liegt, und von ihr unerreichbar ist. — Nach dem Kantischen Resultate ist es der eigenthümliche Stoff der Metaphysik, der sie in Widersprüche führt, und das Unzureichende des Erkennens besteht in seiner Subjectivität, nach dem Jacobischen ist es die Methode und ganze Natur des Erkennens selbst, das nur einen Zusammenhang der Bedingtheit und Abhängigkeit erfaßt, und daher dem, was an und für sich und das absolut-Wahre ist, sich unangemessen zeigt. In der That, indem das Princip der Philosophie der unendliche freie Begriff ist, und aller ihr Inhalt allein auf demselben beruht, so ist die Methode der begrifflosen Endlichkeit nicht auf jenen passend. Die Synthese und Vermittlung dieser Methode, das Beweisen bringt es nicht weiter als zu einer der Freiheit gegenüberstehenden Nothwendigkeit, — nämlich einer Identität des Abhängigen, welche nur an sich ist, es sey, daß sie als innerliche oder als äußerliche aufgefaßt werde, worin dasjenige, was die Realität daran ausmacht, das Unterschiedene und in die Existenz Getretene schlechthin ein selbstständig-Verschiedenes und daher Endliches bleibt. Darin kommt also diese Identität selbst nicht zur Existenz und bleibt das nur Innerliche, oder sie ist das nur Aeußerliche, indem ihr bestimmter Inhalt ihr gegeben ist; — in beiden Ansichten ist sie ein Abstractes und hat die reelle Seite nicht an ihr selbst, und ist nicht als an und für sich bestimmte Identität gesetzt; der Begriff, um welchen es allein zu thun, und der das an und für sich Unendliche ist, ist somit aus diesem Erkennen ausgeschlossen.

In dem synthetischen Erkennen gelangt also die Idee nur insoweit zu ihrem Zweck, daß der Begriff nach seinen Momenten der Identität und den realen Bestimmungen, oder nach der Allgemeinheit und den besonderen Unterschieden, — ferner auch als Identität, welche Zusammenhang und Abhängigkeit des Verschiedenen ist, — für den Begriff wird. Aber dieser sein Gegenstand ist ihm nicht angemessen; denn der Begriff wird nicht als Einheit seiner mit sich selbst in seinem Gegenstande oder seiner Realität; in der Nothwendigkeit ist seine Identität für ihn, in der aber nicht selbst die Bestimmtheit, sondern als ein ihr äußerlicher, d. i. nicht durch den Begriff bestimmter Stoff ist, in welchem er also nicht sich selbst erkennt. Ueberhaupt ist also der Begriff nicht für sich, nach seiner Einheit nicht zugleich an und für sich bestimmt. Die Idee erreicht deswegen in diesem Erkennen die Wahrheit noch nicht wegen der Unangemessenheit des Gegenstandes zu dem subjectiven Begriffe. — Aber die Sphäre der Nothwendigkeit ist die höchste Spitze des Seyns und der Reflexion; sie geht an und für sich selbst in die Freiheit des Begriffes, die innere Identität geht in ihre Manifestation, die der Begriff als Begriff ist, über. Wie dieser Uebergang aus der Sphäre der Nothwendigkeit in den

Begriff an sich geschieht, ist bei Betrachtung der erstern gezeigt worden, so wie er auch als die Genesis des Begriffs zu Anfang dieses Buchs sich dargestellt hat. Hier hat die Nothwendigkeit die Stellung, die Realität oder der Gegenstand des Begriffes zu seyn, wie auch der Begriff, in den sie übergeht, nunmehr als Gegenstand desselben ist. Aber der Uebergang selbst ist derselbe. Er ist auch hier nur erst an sich und liegt noch außer dem Erkennen in unserer Reflexion, d. h. ist dessen noch innere Nothwendigkeit selbst. Nur das Resultat ist für ihn. Die Idee, insofern der Begriff nun für sich der an und für sich bestimmte ist, ist die praktische Idee, das Handeln.

B.

Die Idee des Guten.

Indem der Begriff, welcher Gegenstand seiner selbst ist, an und für sich bestimmt ist, ist das Subject sich als Einzelnes bestimmt. Er hat als Subjectives wieder die Voraussetzung eines an sich-seyenden Andersseyns; er ist der Trieb, sich zu realisiren, der Zweck, der sich durch sich selbst in der objectiven Welt Objectivität geben und sich ausführen will. In der theoretischen Idee steht der subjective Begriff, als das Allgemeine, an- und für sich Bestimmungs-lose, der objectiven Welt entgegen, aus der er sich den bestimmten Inhalt und die Erfüllung nimmt. In der praktischen Idee aber steht er als Wirkliches dem Wirklichen gegenüber; die Gewißheit seiner selbst, die das Subject in seinem An- und Für-sich-Bestimmtseyn hat, ist aber eine Gewißheit seiner Wirklichkeit und der Unwirklichkeit der Welt; nicht nur das Andersseyn derselben als abstracte Allgemeinheit ist ihm das Nichtige, sondern deren Einzelnheit und die Bestimmungen ihrer Einzelnheit. Die Objectivität hat das Subject hier sich selbst vindicirt; seine Bestimmtheit in sich ist das Objective, denn es ist die Allgemeinheit, welche ebenso wohl schlechthin bestimmt ist; die vorhin objective Welt ist dagegen nur noch ein

Gesetztes, ein unmittelbar auf mancherlei Weise Bestimmtes, aber das, weil es nur unmittelbar bestimmt ist, der Einheit des Begriffes in sich entbehrt, und für sich nichtig ist.

Diese in dem Begriffe enthaltene, ihm gleiche, und die Forderung der einzelnen äußerlichen Wirklichkeit in sich schließende Bestimmtheit ist das Gute. Es tritt mit der Würde auf, absolut zu seyn, weil es die Totalität des Begriffes in sich, das Objective zugleich in der Form der freien Einheit und Subjectivität ist. Diese Idee ist höher als die Idee des betrachteten Erkennens, denn sie hat nicht nur die Würde des Allgemeinen, sondern auch des schlechthin Wirklichen. — Sie ist Trieb, insofern dieses Wirkliche noch subjectiv, sich selbst setzend ist, nicht die Form zugleich der unmittelbaren Voraussetzung hat; ihr Trieb, sich zu realisiren, ist eigentlich nicht, sich Objectivität zu geben, diese hat sie an sich selbst, sondern nur diese leere Form der Unmittelbarkeit. — Die Thätigkeit des Zwecks ist daher nicht gegen sich gerichtet, um eine gegebene Bestimmung in sich aufzunehmen und sich zu eigen zu machen, sondern vielmehr die eigene Bestimmung zu setzen, und sich vermittelst des Aufhebens der Bestimmungen der äußerlichen Welt die Realität in Form äußerlicher Wirklichkeit zu geben. — Die Willensidee hat als das Selbstbestimmende für sich den Inhalt in sich selbst. Dieser ist nun zwar bestimmter Inhalt, und insofern ein Endliches und Beschränktes; die Selbstbestimmung ist wesentlich Besonderung, da die Reflexion des Willens in sich als negative Einheit überhaupt auch Einzelnheit im Sinne des Ausschließens und des Voraussetzens eines Andern ist. Die Besonderheit des Inhalts ist jedoch zunächst unendlich durch die Form des Begriffs, dessen eigene Bestimmtheit er ist, und der in ihm die negative Identität seiner mit sich selbst, hiermit nicht nur ein Besonderes, sondern seine unendliche Einzelnheit hat. Die erwähnte Endlichkeit des Inhalts in der praktischen Idee ist damit eins und dasselbe, daß sie zunächst noch unausgeführte Idee ist; der Begriff ist für ihn

das An- und Fürsichseyende; er ist hier die Idee in der Form der für sich selbst seyenden Objectivität; einestheils ist das Subjective darum nicht mehr nur ein Gesetztes, Willkürliches oder Zufälliges, sondern ein Absolutes; aber anderntheils hat diese Form der Existenz, das Fürsichseyn, noch nicht auch die des Ansichseyns. Was so der Form als solcher nach als Gegensatz erscheint, erscheint an der zur einfachen Identität reflectirten Form des Begriffes, d. i. am Inhalt, als einfache Bestimmtheit desselben; das Gute, ob zwar an und für sich geltend, ist dadurch irgend ein besonderer Zweck, der aber durch die Realisirung nicht erst seine Wahrheit erhalten soll, sondern schon für sich das Wahre ist.

Der Schluß der unmittelbaren Realisirung selbst bedarf hier keiner nähern Ausführung; er ist ganz nur der oben betrachtete Schluß der äußerlichen Zweckmäßigkeit; nur der Inhalt macht den Unterschied aus. In der äußerlichen als der formellen Zweckmäßigkeit war er ein unbestimmter endlicher Inhalt überhaupt, hier ist er zwar auch ein endlicher, aber als solcher zugleich absolut geltender. Aber in Ansehung des Schlußsatzes, des ausgeführten Zwecks, tritt ein weiterer Unterschied ein. Der endliche Zweck kommt in seiner Realisirung ebenso sehr nur bis zum Mittel; da er nicht in seinem Anfange schon an und für sich bestimmter Zweck ist, bleibt er auch als ausgeführt ein solches, das nicht an und für sich ist. Ist das Gute auch wieder als ein Endliches fixirt, und wesentlich ein solches, so kann es auch, seiner innerlichen Unendlichkeit unerachtet, dem Schicksale der Endlichkeit nicht entgehen; — ein Schicksal, das in mehreren Formen erscheint. Das ausgeführte Gute ist gut durch das, was es schon im subjectiven Zweck, in seiner Idee ist; die Ausführung giebt ihm ein äußerliches Daseyn; aber da dieß Daseyn nur bestimmt ist als die an und für sich nichtige Aeußerlichkeit, so hat das Gute in ihr nur ein zufälliges, zerstörbares Daseyn, nicht eine seiner Idee entsprechende Ausführung erreicht. — Ferner da

es seinem Inhalte nach ein Beschränktes ist, so giebt es auch des Guten mehrerlei; das existirende Gute ist nicht nur der Zerstörung durch äußerliche Zufälligkeit und durch das Böse unterworfen, sondern durch die Collision und den Widerstreit des Guten selbst. Von Seiten der ihm vorausgesetzten objectiven Welt, in deren Voraussetzung die Subjectivität und Endlichkeit des Guten besteht, und die als eine andere ihren eigenen Gang geht, ist selbst die Ausführung des Guten Hindernissen, ja sogar der Unmöglichkeit ausgesetzt. Das Gute bleibt so ein Sollen; es ist an und für sich, aber das Seyn als die letzte, abstracte Unmittelbarkeit bleibt gegen dasselbe auch als ein Nichtseyn bestimmt. Die Idee des vollendeten Guten ist zwar ein absolutes Postulat, aber mehr nicht als ein Postulat, d. i. das Absolute mit der Bestimmtheit der Subjectivität behaftet. Es sind noch die zwei Welten im Gegensatze, die eine ein Reich der Subjectivität in den reinen Räumen des durchsichtigen Gedankens, die andere ein Reich der Objectivität in dem Elemente einer äußerlich mannigfaltigen Wirklichkeit, die ein unaufgeschlossenes Reich der Finsterniß ist. Die vollständige Ausbildung des unaufgelösten Widerspruchs, jenes absoluten Zwecks, dem die Schranke dieser Wirklichkeit unüberwindlich gegenübersteht, ist in der Phänomenologie des Geistes S. 453 ff. näher betrachtet worden. — Indem die Idee das Moment der vollkommenen Bestimmtheit in sich enthält, so hat der andere Begriff, zu dem der Begriff sich in ihr verhält, in seiner Subjectivität zugleich das Moment eines Objects; die Idee tritt daher hier in die Gestalt des Selbstbewußtseyns, und trifft nach dieser einen Seite mit dessen Darstellung zusammen.

Was aber der praktischen Idee noch mangelt, ist das Moment des eigentlichen Bewußtseyns selbst, das nämlich das Moment der Wirklichkeit im Begriffe für sich die Bestimmung des äußerlichen Seyns erreicht hätte. — Dieser Mangel kann auch so betrachtet werden, daß der praktischen Idee noch das Moment der theoretischen fehlt. In der letztern nämlich steht

auf der Seite des subjectiven, vom Begriffe in sich angeschaut werdenden Begriffs nur die Bestimmung der Allgemeinheit; das Erkennen weiß sich nur als Auffassen, als die für sich selbst unbestimmte Identität des Begriffs mit sich selbst; die Erfüllung, d. i. die an und für sich bestimmte Objectivität ist ihr ein Gegebenes, und das wahrhaft-Seyende die unabhängig vom subjectiven Setzen vorhandene Wirklichkeit. Der praktischen Idee dagegen gilt diese Wirklichkeit, die ihr zugleich als unüberwindliche Schranke gegenübersteht, als das an und für sich Nichtige, das erst seine wahrhafte Bestimmung und einzigen Werth durch die Zwecke des Guten erhalten solle. Der Wille steht daher der Erreichung seines Ziels nur selbst im Wege dadurch, daß er sich von dem Erkennen trennt, und die äußerliche Wirklichkeit für ihn nicht die Form des wahrhaft-Seyenden erhält; die Idee des Guten kann daher ihre Ergänzung allein in der Idee des Wahren finden.

Sie macht aber diesen Uebergang durch sich selbst. In dem Schlusse des Handelns ist die eine Prämisse die unmittelbare Beziehung des guten Zweckes auf die Wirklichkeit, deren er sich bemächtigt und in der zweiten Prämisse als äußerliches Mittel gegen die äußerliche Wirklichkeit richtet. Das Gute ist für den subjectiven Begriff das Objective; die Wirklichkeit in ihrem Daseyn steht ihm nur insofern als die unüberwindliche Schranke gegenüber, als sie noch die Bestimmung unmittelbaren Daseyns, nicht eines Objectiven nach dem Sinne des An- und Fürsichseyns hat; sie ist vielmehr entweder das Böse oder Gleichgültige, nur Bestimmbare, welches seinen Werth nicht in sich selbst hat. Dieses abstracte Seyn, das dem Guten in der zweiten Prämisse gegenübersteht, hat aber die praktische Idee bereits selbst aufgehoben; die erste Prämisse ihres Handelns ist die unmittelbare Objectivität des Begriffes, wonach der Zweck ohne allen Widerstand sich der Wirklichkeit mittheilt, und in einfacher, identischer Beziehung mit ihr ist. Es sind insofern also

nur die Gedanken ihrer beiden Prämissen zusammen zu bringen. Zu dem, was in der ersten von dem objectiven Begriffe unmittelbar schon vollbracht ist, kommt in der zweiten zunächst nur dieß hinzu, daß es durch Vermittelung, hiermit für ihn gesetzt wird. Wie nun in der Zweckbeziehung überhaupt der angeführte Zweck zwar auch wieder nur ein Mittel, aber umgekehrt das Mittel auch der ausgeführte Zweck ist, so ist gleichfalls in dem Schlusse des Guten die zweite Prämisse schon unmittelbar in der ersten an sich vorhanden; allein diese Unmittelbarkeit ist nicht hinreichend, und die zweite wird schon für das erste postulirt; — die Ausführung des Guten gegen eine gegenüberstehende andere Wirklichkeit ist die Vermittelung, welche wesentlich für die unmittelbare Beziehung und das Verwirklichtseyn des Guten nothwendig ist. Denn sie ist nur die erste Negation oder das Andersseyn des Begriffs, eine Objectivität, welche ein Versenktseyn des Begriffs in die Aeußerlichkeit wäre; die zweite ist das Aufheben dieses Andersseyns, wodurch die unmittelbare Ausführung des Zwecks erst Wirklichkeit des Guten als des für sich seyenden Begriffes wird, indem er darin identisch mit sich selbst, nicht mit einem Andern, hiermit allein als freier gesetzt wird. Wenn nun der Zweck des Guten dadurch doch nicht ausgeführt seyn sollte, so ist dieß ein Rückfall des Begriffs in den Standpunct, den der Begriff vor seiner Thätigkeit hat, — den Standpunct der als nichtig bestimmten und doch als reell vorausgesetzten Wirklichkeit; — ein Rückfall, welcher zum Progreß in die schlechte Unendlichkeit wird, seinen Grund allein darin hat, daß in dem Aufheben jener abstracten Realität dieß Aufheben ebenso unmittelbar vergessen wird, oder daß vergessen wird, daß diese Realität vielmehr schon als die an und für sich nichtige, nicht objective Wirklichkeit vorausgesetzt ist. Diese Wiederholung der Voraussetzung des nicht ausgeführten Zweckes nach der wirklichen Ausführung des Zweckes bestimmt sich daher auch so, daß die subjective Haltung des objectiven Begriffes reproducirt und perennirend gemacht wird, womit die

Endlichkeit des Guten seinem Inhalte, so wie seiner Form nach als die bleibende Wahrheit, so wie seine Verwirklichung schlechthin immer nur als ein einzelner Act, nicht als ein allgemeiner erscheint. — In der That hat sich diese Bestimmtheit in der Verwirklichung des Guten aufgehoben; was den objectiven Begriff noch begrenzt, ist seine eigene Ansicht von sich, die durch die Reflexion auf das, was seine Verwirklichung an sich ist, verschwindet; er steht nur sich selbst durch diese Ansicht im Wege, und hat sich darüber nicht gegen eine äußere Wirklichkeit, sondern gegen sich selbst zu richten.

Die Thätigkeit in der zweiten Prämisse nämlich, die nur ein einseitiges Fürsichseyn hervorbringt, daher das Product als ein Subjectives und Einzelnes erscheint, darin somit die erste Voraussetzung wiederholt wird, — ist in Wahrheit ebenso sehr das Setzen der an sich seyenden Identität des objectiven Begriffs und der unmittelbaren Wirklichkeit. Diese letztere ist durch die Voraussetzung bestimmt, nur eine Realität der Erscheinung zu haben, an und für sich nichtig, und schlechthin vom objectiven Begriffe bestimmbar zu seyn. Indem durch die Thätigkeit des objectiven Begriffs die äußere Wirklichkeit verändert, ihre Bestimmung hiermit aufgehoben wird, so wird ihr eben dadurch die bloß erscheinende Realität, äußerliche Bestimmbarkeit und Nichtigkeit genommen, sie wird hiermit gesetzt als an und für sich seyend. Es wird darin die Voraussetzung überhaupt aufgehoben, nämlich die Bestimmung des Guten als eines bloß subjectiven und seinem Inhalte nach beschränkten Zwecks, die Nothwendigkeit, ihn durch subjective Thätigkeit erst zu realisiren, und diese Thätigkeit selbst. In dem Resultate hebt die Vermittelung sich selbst auf, es ist eine Unmittelbarkeit, welche nicht die Wiederherstellung der Voraussetzung, sondern vielmehr deren Aufgehobenseyn ist. Die Idee des an und für sich bestimmten Begriffs ist hiermit gesetzt, nicht mehr bloß im thätigen Subject, sondern ebenso sehr als eine unmittelbare Wirklichkeit, und umgekehrt diese, wie

sie im Erkennen ist, als wahrhaftseyende Objectivität zu seyn. Die Einzelnheit des Subjects, mit der es durch seine Voraussetzung behaftet wurde, ist mit dieser verschwunden; es ist hiermit jetzt als freie, allgemeine Identität mit sich selbst, für welche die Objectivität des Begriffes ebenso sehr eine gegebene, unmittelbar für dasselbe vorhandene ist, als es sich als den an und für sich bestimmten Begriff weiß. In diesem Resultate ist hiermit das Erkennen hergestellt, und mit der praktischen Idee vereinigt, die vorgefundene Wirklichkeit ist zugleich als der ausgeführte absolute Zweck bestimmt, aber nicht wie im suchenden Erkennen bloß als objective Welt ohne die Subjectivität des Begriffes, sondern als objective Welt, deren innerer Grund und wirkliches Bestehen der Begriff ist. Dieß ist die absolute Idee.

Drittes Kapitel.

Die absolute Idee.

Die absolute Idee, wie sie sich ergeben hat, ist die Identität der theoretischen und der praktischen, welche jede für sich noch einseitig, die Idee selbst nur als ein gesuchtes Jenseits und unerreichtes Ziel in sich hat; — jede daher eine Synthese des Strebens ist, die Idee sowohl in sich hat als auch nicht hat, von einem zum andern übergeht, aber beide Gedanken nicht zusammenbringt, sondern in deren Widerspruche stehen bleibt. Die absolute Idee als der vernünftige Begriff, der in seiner Realität nur mit sich selbst zusammengeht, ist um dieser Unmittelbarkeit seiner objectiven Identität willen einerseits die Rückkehr zum Leben; aber sie hat diese Form ihrer Unmittelbarkeit ebenso sehr aufgehoben, und den höchsten Gegensatz in sich. Der Begriff ist nicht nur Seele, sondern freier subjectiver Begriff, der für sich ist und daher die Persönlichkeit hat, — der praktische, an und

für sich bestimmte, objective Begriff, der als Person undurchdringliche, atome Subjectivität ist, — der aber ebenso sehr nicht ausschließende Einzelnheit, sondern für sich Allgemeinheit und Erkennen ist, und in seinem Andern seine eigene Objectivität zum Gegenstande hat. Alles Uebrige ist Irrthum, Trübheit, Meinung, Streben, Willkür und Vergänglichkeit; die absolute Idee allein ist Seyn, unvergängliches Leben, sich wissende Wahrheit, und ist alle Wahrheit.

Sie ist der einzige Gegenstand und Inhalt der Philosophie. Indem sie alle Bestimmtheit in sich enthält, und ihr Wesen dieß ist, durch ihre Selbstbestimmung oder Besonderung zu sich zurückzukehren, so hat sie verschiedene Gestaltungen, und das Geschäft der Philosophie ist, sie in diesen zu erkennen. Die Natur und der Geist sind überhaupt unterschiedene Weisen, ihr Daseyn darzustellen; Kunst und Religion ihre verschiedenen Weisen, sich zu erfassen und ein sich angemessenes Daseyn zu geben; die Philosophie hat mit Kunst und Religion denselben Inhalt und denselben Zweck; aber sie ist die höchste Weise, die absolute Idee zu erfassen, weil ihre Weise die höchste, der Begriff, ist. Sie faßt daher jene Gestaltungen der reellen und ideellen Endlichkeit, so wie der Unendlichkeit und Heiligkeit in sich, und begreift sie und sich selbst. Die Ableitung und Erkenntniß dieser besonderen Weisen ist nun das fernere Geschäft der besonderen philosophischen Wissenschaften. Das Logische der absoluten Idee kann auch eine Weise derselben genannt werden; aber indem die Weise eine besondere Art, eine Bestimmtheit der Form bezeichnet, so ist das Logische dagegen die allgemeine Weise, in der alle besonderen aufgehoben und eingehüllt sind. Die logische Idee ist sie selbst in ihrem reinen Wesen, wie sie in einfacher Identität in ihren Begriff eingeschlossen, und in das Scheinen in einer Formbestimmtheit noch nicht eingetreten ist. Die Logik stellt daher die Selbstbewegung der absoluten Idee nur als das ursprüngliche Wort dar, das eine Aeußerung ist, aber eine solche, die als

Aeußeres unmittelbar wieder verschwunden ist, indem sie ist; die Idee ist also nur in dieser Selbstbestimmung, sich zu vernehmen, sie ist in dem reinen Gedanken, worin der Unterschied noch kein Andersseyn, sondern sich vollkommen durchsichtig ist und bleibt. — Die logische Idee hat somit sich als die unendliche Form zu ihrem Inhalte; — die Form, welche insofern den Gegensatz zum Inhalt ausmacht, als dieser die in sich gegangene und in der Identität aufgehobene Formbestimmung so ist, daß diese concrete Identität gegenüber der als Form entwickelten steht; er hat die Gestalt eines Andern und Gegebenen gegen die Form, die als solche schlechthin in Beziehung steht, und deren Bestimmtheit zugleich als Schein gesetzt ist. — Die absolute Idee selbst hat näher nur dieß zu ihrem Inhalt, daß die Formbestimmung ihre eigene vollendete Totalität, der reine Begriff, ist. Die Bestimmtheit der Idee und der ganze Verlauf dieser Bestimmtheit nun hat den Gegenstand der logischen Wissenschaft ausgemacht, aus welchem Verlauf die absolute Idee selbst für sich hervorgegangen ist; für sich aber hat sie sich als dieß gezeigt, daß die Bestimmtheit nicht die Gestalt eines Inhalts hat, sondern schlechthin als Form, daß die Idee hiernach als die schlechthin allgemeine Idee ist. Was also hier noch zu betrachten kommt, ist somit nicht ein Inhalt als solcher, sondern das Allgemeine seiner Form, — das ist die Methode.

Die Methode kann zunächst als die bloße Art und Weise des Erkennens erscheinen, und sie hat in der That die Natur einer solchen. Aber die Art und Weise ist als Methode nicht nur eine an und für sich bestimmte Modalität des Seyns, sondern als Modalität des Erkennens gesetzt als durch den Begriff bestimmt, und als die Form, insofern sie die Seele aller Objectivität ist, und aller sonst bestimmte Inhalt seine Wahrheit allein in der Form hat. Wenn der Inhalt wieder der Methode als gegeben und als von eigenthümlicher Natur angenommen wird, so ist sie wie das Logische überhaupt in solcher Be-

stimmung eine bloß äußerliche Form. Aber es kann hiergegen nicht nur auf den Grundbegriff vom Logischen sich berufen werden, sondern der ganze Verlauf desselben, worin alle Gestalten eines gegebenen Inhalts und der Objecte vorgekommen sind, hat ihren Uebergang und Unwahrheit gezeigt, und statt daß ein gegebenes Object die Grundlage seyn könnte, zu der sich die absolute Form nur als äußerliche und zufällige Bestimmung verhielte, hat sich diese vielmehr als die absolute Grundlage und letzte Wahrheit erwiesen. Die Methode ist daraus als der sich selbst wissende, sich als das Absolute, sowohl Subjective als Objective, zum Gegenstande habende Begriff, somit als das reine Entsprechen des Begriffs und seiner Realität, als eine Existenz, die er selbst ist, hervorgegangen.

Was hiermit als Methode hier zu betrachten ist, ist nur die Bewegung des Begriffs selbst, deren Natur schon erkannt worden, aber erstlich nunmehr mit der Bedeutung, daß der Begriff Alles, und seine Bewegung die allgemeine absolute Thätigkeit, die selbst bestimmende und selbst realisirende Bewegung ist. Die Methode ist deswegen als die ohne Einschränkung allgemeine, innerliche und äußerliche Weise, und als die schlechthin unendliche Kraft anzuerkennen, welcher kein Object, insofern es sich als ein Aeußerliches, der Vernunft fernes und von ihr unabhängiges präsentirt, Widerstand leisten, gegen sie von einer besondern Natur seyn, und von ihr nicht durchdrungen werden könnte. Sie ist darum die Seele und Substanz, und irgend etwas ist nur begriffen und in seiner Wahrheit gewußt, als es der Methode vollkommen unterworfen ist; sie ist die eigene Methode jeder Sache selbst, weil ihre Thätigkeit der Begriff ist. Dieß ist auch der wahrhaftere Sinn ihrer Allgemeinheit; nach der Reflexions-Allgemeinheit wird sie nur als die Methode für Alles genommen; nach der Allgemeinheit der Idee aber ist sie sowohl die Art und Weise des Erkennens, des subjectiv sich wissenden Begriffs, als die objective Art und Weise, oder vielmehr die Substantialität der Dinge, — d. h. der Begriffe, insofern sie der Vorstellung und der Reflexion zunächst als Andere erscheinen. Sie ist darum die höchste Kraft oder vielmehr die einzige und absolute Kraft der Vernunft nicht nur, sondern auch ihr höchster und einziger Trieb, durch sich selbst in Allem sich selbst zu finden und zu erkennen. — Hiermit ist zweitens auch der Unterschied der Methode von dem Begriffe als solchem, das Besondere derselben, angegeben. Wie der Begriff für sich betrachtet wurde, erschien er in seiner Unmittelbarkeit; die Reflexion oder der ihn betrachtende Begriff fiel in unser Wissen. Die Methode ist dieß Wissen selbst, für das er nicht nur als Gegenstand, sondern als dessen eigenes, subjectives Thun ist, als das Instrument und Mittel der erkennenden Thätigkeit, von ihr unterschieden, aber als deren eigene Wesenheit. In dem suchenden Erkennen ist die Methode gleichfalls als Werkzeug gestellt, als ein auf der subjectiven Seite stehendes Mittel, wodurch sie sich auf das Object bezieht. Das Subject ist in diesem Schlusse das eine und das Object das andere Extrem, und jenes schließt sich durch seine Methode mit diesem, aber darin für sich nicht mit sich selbst zusammen. Die Extreme bleiben verschiedene, weil Subject, Methode und Object nicht als der eine identische Begriff gesetzt sind, der Schluß ist daher immer der formelle; die Prämisse, in welcher das Subject die Form als seine Methode auf seine Seite setzt, ist eine unmittelbare Bestimmung und enthält deswegen die Bestimmungen der Form, wie wir gesehen, der Definition, Eintheilung u. s. f. als im Subjecte vorgefundene Thatsachen. Im wahrhaften Erkennen dagegen ist die Methode nicht nur eine Menge gewisser Bestimmungen, sondern das An- und Für-sich-Bestimmtseyn des Begriffs, der die Mitte nur darum ist, weil er ebenso sehr die Bedeutung des Objectiven hat, das im Schlußsatze daher nicht nur eine äußere Bestimmtheit durch die

Methode erlangt, sondern in seiner Identität mit dem subjectiven Begriffe gesetzt ist.

1. Das, was die Methode hiermit ausmacht, sind die Bestimmungen des Begriffes selbst und deren Beziehungen, die in der Bedeutung als Bestimmungen der Methode nun zu betrachten sind. — Es ist dabei *erstens* von dem *Anfange* anzufangen. Von demselben ist bereits bei dem Anfange der Logik selbst, wie auch vorhin beim subjectiven Erkennen gesprochen und gezeigt worden, daß wenn er nicht willkürlich und mit einer kategorischen Bewußtlosigkeit gemacht wird, zwar viele Schwierigkeiten zu machen scheinen kann, jedoch von höchst einfacher Natur ist. Weil er der Anfang ist, ist sein Inhalt ein *Unmittelbares*, aber ein solches, das den Sinn und die Form *abstracter Allgemeinheit* hat. Er sey sonst ein Inhalt des *Seyns* oder des *Wesens* oder des *Begriffes*, so ist er insofern ein *Aufgenommenes*, *Vorgefundenes*, *Assertorisches*, als er ein *Unmittelbares* ist. Vor's *Erste* aber ist er nicht ein Unmittelbares *der sinnlichen Anschauung* oder *der Vorstellung*, sondern des *Denkens*, das man wegen seiner Unmittelbarkeit auch ein übersinnliches, *innerliches Anschauen* nennen kann. Das Unmittelbare der sinnlichen Anschauung ist ein *Mannigfaltiges* und *Einzelnes*. Das Erkennen ist aber begreifendes Denken, sein Anfang daher auch *nur im Elemente des Denkens*; ein *Einfaches* und *Allgemeines*. — Von dieser Form ist vorhin bei der Definition die Rede gewesen. Bei dem Anfang des endlichen Erkennens wird die Allgemeinheit als wesentliche Bestimmung gleichfalls anerkannt, aber nur als Denk- und Begriffsbestimmung im Gegensatze gegen das Seyn genommen. In der That ist diese *erste* Allgemeinheit eine *unmittelbare*, und hat darum ebenso sehr die Bedeutung des *Seyns*; denn das Seyn ist eben diese abstracte Beziehung auf sich selbst. Das Seyn bedarf keiner andern Ableitung, als ob es dem Abstracten der Definition nur daraus zukomme, weil es aus der sinnlichen

Anschauung oder sonst woher genommen sey, und insofern es monstrirt werde. Dieses Monstriren und Herleiten betrifft eine *Vermittelung*, die mehr als ein bloßer Anfang ist, und ist eine solche Vermittelung, die nicht dem denkenden Begreifen gehört, sondern die Erhebung der Vorstellung, des empirischen und raisonnirenden Bewußtseyns, zu dem Standpuncte des Denkens ist. Nach dem geläufigen Gegensatze von Gedanken oder Begriff und Seyn erscheint es als eine wichtige Wahrheit, daß jenem für sich noch kein Seyn zukomme, und daß dieß einen eigenen, vom Gedanken selbst unabhängigen Grund habe. Die einfache Bestimmung von *Seyn* ist aber so arm an sich, daß schon darum nicht viel Aufhebens davon zu machen ist; das Allgemeine ist unmittelbar selbst dieß Unmittelbare, weil es als Abstractes auch nur die abstracte Beziehung auf sich ist, die das Seyn ist. In der That hat die Forderung, das Seyn aufzuzeigen, einen weitern innern Sinn, worin nicht bloß diese abstracte Bestimmung liegt, sondern es ist damit die Forderung der *Realisirung des Begriffs* überhaupt gemeint, welche nicht im *Anfange* selbst liegt, sondern vielmehr das Ziel und Geschäft der ganzen weitern Entwickelung des Erkennens ist. Ferner indem der *Inhalt* des Anfangs durch das Monstriren in der innern oder äußern Wahrnehmung gerechtfertigt und als etwas Wahres oder Richtiges beglaubigt werden soll, so ist damit nicht mehr die *Form* der Allgemeinheit als solche gemeint, sondern ihre *Bestimmtheit*, wovon gleich zu sprechen nothwendig ist. Die Beglaubigung des *bestimmten Inhalts*, mit dem der Anfang gemacht wird, scheint *rückwärts* desselben zu liegen; in der That aber ist sie als Vorwärtsgehen zu betrachten, wenn sie nämlich zum begreifenden Erkennen gehört.

Der Anfang hat somit für die Methode keine andere Bestimmtheit, als die, das Einfache und Allgemeine zu seyn; dieß ist selbst die *Bestimmtheit*, wegen der er mangelhaft ist. Die

Allgemeinheit ist der reine, einfache Begriff, und die Methode als das Bewußtseyn desselben weiß, daß die Allgemeinheit nur Moment und der Begriff in ihr noch nicht an und für sich bestimmt ist. Aber mit diesem Bewußtseyn, das den Anfang nur um der Methode willen weiter führen wollte, wäre diese ein Formelles, in äußerlicher Reflexion Gesetztes. Da sie aber die objective, immanente Form ist, so muß das Unmittelbare des Anfangs an ihm selbst das Mangelhafte, und mit dem Triebe begabt seyn, sich weiter zu führen. Das Allgemeine gilt aber in der absoluten Methode nicht als bloß Abstractes, sondern als das objectiv-Allgemeine, d. h. das an sich die concrete Totalität, aber die noch nicht gesetzt, noch nicht für sich ist. Selbst das abstracte Allgemeine als solches, im Begriffe, d. i. nach seiner Wahrheit betrachtet, ist nicht nur das Einfache, sondern als Abstractes ist es schon gesetzt als mit einer Negation behaftet. Es giebt deswegen auch, es sey in der Wirklichkeit oder im Gedanken, kein so Einfaches und so Abstractes, wie man es sich gewöhnlich vorstellt. Solches Einfache ist eine bloße Meinung, die allein in der Bewußtlosigkeit dessen, was in der That vorhanden ist, ihren Grund hat. Vorhin wurde das Anfangende als das Unmittelbare bestimmt; die Unmittelbarkeit des Allgemeinen ist dasselbe, was hier als das Ansichseyn ohne Fürsichseyn ausgedrückt ist. — Man kann daher wohl sagen, daß mit dem Absoluten aller Anfang gemacht werden müsse, so wie aller Fortgang nur die Darstellung desselben ist, insofern das Ansichseyende der Begriff ist. Aber darum, weil es nur erst an sich ist, ist es ebenso sehr nicht das Absolute, noch der gesetzte Begriff, auch nicht die Idee; denn diese sind eben dieß, daß das Ansichseyn nur ein abstractes, einseitiges Moment ist. Der Fortgang ist daher nicht eine Art von Ueberfluß; er wäre dieß, wenn das Anfangende in Wahrheit schon das Absolute wäre; das Fortgehen besteht vielmehr darin, daß das Allgemeine sich selbst bestimmt, und für sich das Allgemeine, d. i. ebenso sehr

Einzelnes und Subject ist. Nur in seiner Vollendung ist es das Absolute.

Es kann daran erinnert werden, daß der Anfang, der an sich concrete Totalität ist, als solcher auch frei seyn, und seine Unmittelbarkeit die Bestimmung eines äußerlichen Daseyns haben kann; der Keim des Lebendigen und der subjective Zweck überhaupt haben sich als solche Anfänge gezeigt, beide sind daher selbst Triebe. Das Nicht-Geistige und Nicht-Lebendige dagegen ist der concrete Begriff nur als reale Möglichkeit; die Ursache ist die höchste Stufe, in der der concrete Begriff als Anfang in der Sphäre der Nothwendigkeit ein unmittelbares Daseyn hat; aber sie ist noch kein Subject, das als solches sich auch in seiner wirklichen Realisirung erhält. Die Sonne z. B. und überhaupt alles Nichtlebendige sind bestimmte Existenzen, in welchen die reale Möglichkeit eine innere Totalität bleibt, und die Momente derselben weder in subjectiver Form in ihnen gesetzt sind, und insofern sie sich realisiren, eine Existenz durch andere Körper-Individuen erlangen.

2. Die concrete Totalität, welche den Anfang macht, hat als solche in ihr selbst den Anfang des Fortgehens und der Entwickelung. Sie ist als Concretes in sich unterschieden; wegen ihrer ersten Unmittelbarkeit aber sind die ersten Unterschiedenen zunächst Verschiedene. Das Unmittelbare ist aber als sich auf sich beziehende Allgemeinheit, als Subject, auch die Einheit dieser Verschiedenen. — Diese Reflexion ist die erste Stufe des Weitergehens, — das Hervortreten der Differenz, das Urtheil, das Bestimmen überhaupt. Das Wesentliche ist, daß die absolute Methode die Bestimmung des Allgemeinen in ihm selbst findet und erkennt. Das verständige endliche Erkennen verfährt so dabei, daß es von dem Concreten das, was es bei dem abstrahirenden Erzeugen jenes Allgemeinen weggelassen, nun ebenso äußerlich wieder aufnimmt. Die absolute Methode dagegen verhält sich nicht als äußerliche Reflexion, sondern nimmt das Be-

stimmte aus ihrem Gegenstande selbst, da sie selbst dessen immanentes Princip und Seele ist. — Dieß ist es, was Plato von dem Erkennen forderte, die Dinge an und für sich selbst zu betrachten, theils in ihrer Allgemeinheit, theils aber nicht von ihnen abzuirren, und nach Umständen, Exempeln und Vergleichungen zu greifen, sondern sie allein vor sich zu haben, und was in ihnen immanent ist, zum Bewußtseyn zu bringen. — Die Methode des absoluten Erkennens ist insofern analytisch. Daß sie die weitere Bestimmung ihres anfänglichen Allgemeinen ganz allein in ihm findet, ist die absolute Objectivität des Begriffes, deren Gewißheit sie ist. — Sie ist aber ebenso sehr synthetisch, indem ihr Gegenstand, unmittelbar als einfaches Allgemeines bestimmt, durch die Bestimmtheit, die er in seiner Unmittelbarkeit und Allgemeinheit selbst hat, als ein Anderes sich zeigt. Diese Beziehung eines Verschiedenen, die er so in sich ist, ist jedoch das nicht mehr, was als die Synthese beim endlichen Erkennen gemeint ist; schon durch seine ebenso sehr analytische Bestimmung überhaupt, daß sie die Beziehung im Begriffe ist, unterscheidet sie sich völlig von diesem Synthetischen.

Dieses so sehr synthetische als analytische Moment des Urtheils, wodurch das anfängliche Allgemeine aus ihm selbst als das Andere seiner sich bestimmt, ist das dialektische zu nennen. Die Dialektik ist eine derjenigen alten Wissenschaften, welche in der Metaphysik der Modernen, und dann überhaupt durch die Popularphilosophie, sowohl der Alten als der Neuern, am meisten verkannt worden. Von Plato sagt Diogenes Laertius, wie Thales der Urheber der Natur-Philosophie, Sokrates der Moral-Philosophie, so sey Plato der Urheber der dritten zur Philosophie gehörigen Wissenschaft, der Dialektik gewesen; — ein Verdienst, das ihm vom Alterthume hiermit als das Höchste angerechnet worden, das aber von solchen oft gänzlich unbeachtet bleibt, die ihn am meisten im Munde führen. Man hat die Dialektik oft als eine Kunst betrachtet, als ob sie auf einem subjectiven Talente beruhe, und nicht der Objectivität des Begriffes angehöre. Welche Gestalt und welches Resultat sie in der Kantischen Philosophie erhalten, ist an den bestimmten Beispielen ihrer Ansicht schon gezeigt worden. Es ist als ein unendlich wichtiger Schritt anzusehen, daß die Dialektik wieder als der Vernunft nothwendig anerkannt worden, obgleich das entgegengesetzte Resultat gegen das, welches daraus hervorgegangen, gezogen werden muß.

Außerdem, daß die Dialektik gewöhnlich als etwas Zufälliges erscheint, so pflegt sie diese nähere Form zu haben, daß von irgend einem Gegenstande, z. B. Welt, Bewegung, Punct u. s. f. gezeigt wird, es komme demselben irgend eine Bestimmung zu, z. B. nach der Ordnung der genannten Gegenstände, Endlichkeit im Raume oder der Zeit, an diesem Orte seyn, absolute Negation des Raumes; aber ferner ebenso nothwendig auch die entgegengesetzte, z. B. Unendlichkeit im Raume und der Zeit, nicht an diesem Orte seyn, Beziehung auf den Raum, somit Räumlichkeit. Die ältere eleatische Schule hat vornehmlich ihre Dialektik gegen die Bewegung angewendet, Plato häufig gegen die Vorstellungen und Begriffe seiner Zeit, insbesondere der Sophisten, aber auch gegen die reinen Kategorien und Reflexions-Bestimmungen; der gebildete spätere Scepticismus hat sie nicht nur auf die unmittelbaren sogenannten Thatsachen des Bewußtseyns und Maximen des gemeinen Lebens, sondern auch auf alle wissenschaftlichen Begriffe ausgedehnt. Die Folgerung nun, die aus solcher Dialektik gezogen wird, ist überhaupt der Widerspruch und die Nichtigkeit der aufgestellten Behauptungen. Dieß kann aber in doppeltem Sinne statt haben, — entweder im objectiven Sinne, daß der Gegenstand, der solchermaßen sich in sich selbst widerspreche, sich aufhebe und nichtig sey; — dieß war z. B. die Folgerung der Eleaten, nach welcher z. B. der Welt, der Bewegung, dem Puncte die Wahrheit abgesprochen wurde; — oder aber im subjectiven Sinne, daß das Erkennen mangelhaft sey. Unter der letztern Folgerung wird nun entweder verstanden,

daß es nur diese Dialektik sey, welche das Kunststück eines falschen Scheines vormache. Dieß ist die gewöhnliche Ansicht des sogenannten gesunden Menschenverstandes, der sich an die sinnliche Evidenz und die gewohnten Vorstellungen und Aussprüche hält, — zuweilen ruhiger, wie Diogenes der Hund, die Dialektik der Bewegung durch ein stummes Auf- und Abgehen in ihrer Blöße zeigt, oft aber in Harnisch darüber geräth, es sey bloß als über eine Narrheit, oder wenn es sittlich wichtige Gegenstände betrifft, als über einen Frevel, der das wesentlich Feste wankend zu machen suche, und dem Laster Gründe an die Hand zu geben lehre, — eine Ansicht, die in der Sokratischen Dialektik gegen die sophistische vorkommt, und ein Zorn, der umgekehrt wieder selbst dem Sokrates das Leben gekostet hat. Die pöbelhafte Widerlegung, die, wie Diogenes that, dem Denken das sinnliche Bewußtseyn entgegengesetzt, und in diesem die Wahrheit zu haben meint, muß man sich selbst überlassen; insofern die Dialektik aber sittliche Bestimmungen aufhebt, zur Vernunft das Vertrauen haben, daß sie dieselben, aber in ihrer Wahrheit und dem Bewußtseyn ihres Rechts, aber auch ihrer Schranke, wieder herzustellen wissen werde. — Oder aber das Resultat der subjectiven Nichtigkeit betrifft nicht die Dialektik selbst, sondern vielmehr das Erkennen, wogegen sie gerichtet ist; und im Sinne des Skepticismus, ingleichen der Kantischen Philosophie, das Erkennen überhaupt.

Das Grundvorurtheil hierbei ist, daß die Dialektik nur ein negatives Resultat habe, was sogleich seine nähere Bestimmung erhalten wird. Zunächst ist über die angeführte Form, in der sie zu erscheinen pflegt, zu bemerken, daß sie und ihr Resultat nach derselben den Gegenstand, der vorgenommen wird, oder auch das subjective Erkennen betrifft, und dieses oder den Gegenstand für nichtig erklärt, dagegen die Bestimmungen, welche an ihm als einem Dritten aufgezeigt werden, unbeachtet bleiben, und als für sich gültig vorausgesetzt sind. Auf dieß unkritische Verfahren ist es ein unendliches Verdienst der kantischen Philosophie, die Aufmerksamkeit gezogen, und damit den Anstoß zur Wiederherstellung der Logik und Dialektik, in dem Sinne der Betrachtung der Denkbestimmungen an und für sich, gegeben zu haben. Der Gegenstand, wie er ohne das Denken und den Begriff ist, ist eine Vorstellung oder auch ein Name; die Denk- und Begriffsbestimmungen sind es, in denen er ist, was er ist. In der That kommt es daher auf sie allein an; sie sind der wahrhafte Gegenstand und Inhalt der Vernunft und ein solches, als man sonst unter Gegenstand und Inhalt im Unterschiede von ihnen versteht, gilt nur durch sie und in ihnen. Es muß daher nicht als die Schuld eines Gegenstands oder des Erkennens genommen werden, daß sie durch die Beschaffenheit und eine äußerliche Verknüpfung sich dialektisch zeigen. Das eine und das andere wird auf diese Weise als ein Subject vorgestellt, in das die Bestimmungen in Form von Prädicaten, Eigenschaften, selbstständigen Allgemeinen so gebracht seyen, daß sie als fest und für sich richtig erst durch die fremde und zufällige Verbindung in und von einem Dritten, in dialektische Verhältnisse und in Widerspruch gesetzt werden. Ein solches äußerliches und fires Subject der Vorstellung und des Verstandes, so wie die abstracten Bestimmungen, statt für Letzte, sicher zu Grunde liegen bleibende angesehen werden zu können, sind vielmehr selbst als ein Unmittelbares, eben ein solches Vorausgesetztes und Anfangendes zu betrachten, das, wie vorhin gezeigt, an und für sich selbst der Dialektik unterliegen muß, weil es als Begriff an sich zu nehmen ist. So sind alle als fest angenommenen Gegensätze, wie z. B. Endliches und Unendliches, Einzelnes und Allgemeines, nicht etwa durch eine äußerliche Verknüpfung in Widerspruch, sondern sind, wie die Betrachtung ihrer Natur gezeigt, vielmehr an sich und für sich selbst das Uebergehen; die Synthese und das Subject, an dem sie erscheinen, ist das Product der eigenen Reflexion ihres Begriffs. Wenn die begrifflose Betrachtung bei

ihrem äußerlichen Verhältnisse stehen bleibt, sie isolirt und als feste Voraussetzungen läßt, so ist es vielmehr der Begriff, der sie selbst ins Auge faßt, als ihre Seele sie bewegt und ihre Dialektik hervorthut.

Dieß ist nun selbst der vorhin bezeichnete Standpunct, nach welchem ein allgemeines Erstes an und für sich betrachtet sich als das Andere seiner selbst zeigt. Ganz allgemein aufgefaßt, kann diese Bestimmung so genommen werden, daß hierin das zuerst Unmittelbare hiermit als Vermitteltes, bezogen auf ein Anderes, oder daß das Allgemeine als ein Besonderes ist. Das Zweite, das hierdurch entstanden, ist somit das Negative des Ersten; und indem wir auf den weitern Verlauf zum Voraus Bedacht nehmen, das erste Negative. Das Unmittelbare ist nach dieser negativen Seite in dem Andern untergegangen, aber das Andere ist wesentlich nicht das leere Negative, das Nichts, das als das gewöhnliche Resultat der Dialektik genommen wird, sondern es ist das Andere des Ersten, das Negative des Unmittelbaren; also ist es bestimmt als das Vermittelte, — enthält überhaupt die Bestimmung des Ersten in sich. Das Erste ist somit wesentlich auch im Andern aufbewahrt und erhalten. — Das Positive in seinem Negativen, dem Inhalt der Voraussetzung, im Resultate festzuhalten, dieß ist das Wichtigste im vernünftigen Erkennen; es gehört zugleich nur die einfachste Reflexion dazu, um sich von der absoluten Wahrheit und Nothwendigkeit dieses Erforderuisses zu überzeugen, und was die Beispiele von Beweisen hierzu betrifft, so besteht die ganze Logik darin.

Was hiermit nunmehr vorhanden ist, ist das Vermittelte, zunächst oder gleichfalls unmittelbar genommen auch eine einfache Bestimmung, denn da das Erste in ihm untergegangen, so ist nur das Zweite vorhanden. Weil nun auch das Erste im Zweiten enthalten, und dieses die Wahrheit von jenem ist, so kann diese Einheit als ein Satz ausgedrückt werden, worin das

Unmittelbare als Subject, das Vermittelte aber als dessen Prädicat gestellt ist, z. B. das Endliche ist unendlich, Eins ist Vieles, das Einzelne ist das Allgemeine. Die inadäquate Form solcher Sätze und Urtheile aber fällt von selbst in die Augen. Bei dem Urtheile ist gezeigt worden, daß seine Form überhaupt, und am meisten die unmittelbare des positiven Urtheils unfähig ist, das Speculative und die Wahrheit in sich zu fassen. Die nächste Ergänzung desselben, das negative Urtheil müßte wenigstens ebenso sehr beigefügt werden. Im Urtheile hat das Erste als Subject den Schein eines selbstständigen Bestehens, da es vielmehr in seinem Prädicate als seinem Andern aufgehoben ist; diese Negation ist in dem Inhalte jener Sätze wohl enthalten, aber ihre positive Form widerspricht demselben; es wird somit das nicht gesetzt, was darin enthalten ist; was gerade die Absicht, einen Satz zu gebrauchen, wäre.

Die zweite Bestimmung, die negative oder vermittelte, ist ferner zugleich die vermittelnde. Zunächst kann sie als einfache Bestimmung genommen werden, aber ihrer Wahrheit nach ist sie eine Beziehung oder Verhältniß; denn sie ist das Negative, aber des Positiven, und schließt dasselbe in sich. Sie ist also das Andere nicht als von einem, wogegen sie gleichgültig ist, so wäre sie kein Anderes, noch eine Beziehung oder Verhältniß; — sondern das Andere an sich selbst, das Andere eines Andern; darum schließt sie ihr eigenes Anderes in sich, und ist somit als der Widerspruch die gesetzte Dialektik ihrer selbst. — Weil das Erste oder Unmittelbare der Begriff an sich, daher auch nur an sich das Negative ist, so besteht das dialektische Moment bei ihm darin, daß der Unterschied, den es an sich enthält, in ihm gesetzt wird. Das Zweite hingegen ist selbst das Bestimmte, der Unterschied oder Verhältniß; das dialektische Moment besteht bei ihm daher darin, die Einheit zu setzen, die in ihm enthalten ist. — Wenn deswegen das Negative, Bestimmte, das Verhältniß, Urtheil und alle

unter dieß zweite Moment fallende Bestimmungen, nicht für sich selbst schon als der Widerspruch und als dialektisch erscheinen, so ist es bloßer Mangel des Denkens, das seine Gedanken nicht zusammenbringt. Denn das Material, die entgegengesetzten Bestimmungen in Einer Beziehung, sind schon gesetzt, und für das Denken vorhanden. Das formelle Denken aber macht sich die Identität zum Gesetze, läßt den widersprechenden Inhalt, den es vor sich hat, in die Sphäre der Vorstellung, in Raum und Zeit herabfallen, worin das Widersprechende im Neben- und Nach-einander außer einander gehalten wird, und so ohne die gegenseitige Berührung vor das Bewußtseyn tritt. Es macht sich darüber den bestimmten Grundsatz, daß der Widerspruch nicht denkbar sey; in der That aber ist das Denken des Widerspruchs das wesentliche Moment des Begriffes. Das formelle Denken denkt denselben auch factisch, nur sieht es sogleich von ihm weg, und geht von ihm in jenem Sagen nur zur abstracten Negation über.

Die betrachtete Negativität macht nun den Wendungspunct der Bewegung des Begriffes aus. Sie ist der einfache Punct der negativen Beziehung auf sich, der innerste Quell aller Thätigkeit, lebendiger und geistiger Selbstbewegung, die dialektische Seele, die alles Wahre an ihm selbst hat, durch die es allein Wahres ist; denn auf dieser Subjectivität allein ruht das Aufheben des Gegensatzes zwischen Begriff und Realität und die Einheit, welche die Wahrheit ist. — Das zweite Negative, das Negative des Negativen, zu dem wir gekommen, ist jenes Aufheben des Widerspruches, aber ist so wenig als der Widerspruch ein Thun einer äußerlichen Reflexion, sondern das innerste, objectivste Moment des Lebens und Geistes, wodurch ein Subject, Person, Freies ist. — Die Beziehung des Negativen auf sich selbst ist als die zweite Prämisse des ganzen Schlusses zu betrachten. Die erste kann man, wenn die Bestimmungen von analytisch und

synthetisch in ihrem Gegensatze gebraucht werden, als das analytische Moment ansehen, indem das Unmittelbare sich darin unmittelbar zu seinem Andern verhält, und daher in dasselbe übergeht oder vielmehr übergegangen ist; — obgleich diese Beziehung, wie schon erinnert, eben deswegen auch synthetisch ist, weil es ihr Anderes ist, in welches sie übergeht. Die hier betrachtete, zweite Prämisse kann als die synthetische bestimmt werden, weil sie die Beziehung des Unterschiedenen als solchen auf sein Unterschiedenes ist. — Wie die erste das Moment der Allgemeinheit und der Mittheilung, so ist die zweite durch die Einzelnheit bestimmt, die zunächst ausschließend und als für sich und verschieden sich auf das Andere bezieht. Als das Vermittelnde erscheint das Negative, weil es sich selbst und das Unmittelbare in sich schließt, dessen Negation es ist. Insofern diese beiden Bestimmungen nach irgend einem Verhältnisse als äußerlich bezogen genommen werden, ist es nur das vermittelnde Formelle; als die absolute Negativität aber ist das negative Moment der absoluten Vermittelung die Einheit, welche die Subjectivität und Seele ist.

In diesem Wendepunct der Methode kehrt der Verlauf des Erkennens zugleich in sich selbst zurück. Diese Negativität ist als der sich aufhebende Widerspruch die Herstellung der ersten Unmittelbarkeit, der einfachen Allgemeinheit; denn unmittelbar ist das Andere des Andern, das Negative des Negativen, das Positive, Identische, Allgemeine. Dieß zweite Unmittelbare ist im ganzen Verlaufe, wenn man überhaupt zählen will, das Dritte zum ersten Unmittelbaren und zum Vermittelten. Es ist aber auch das Dritte zum ersten oder formellen Negativen, und zur absoluten Negativität oder dem zweiten Negativen; insofern nun jenes erste Negative schon der zweite Terminus ist, so kann das als Drittes gezählte auch als Viertes gezählt, und statt der Triplicität die abstracte Form als eine Quadruplicität genommen werden; das Negative oder der Unter-

schied ist auf diese Weise als eine Zweiheit gezählt. — Das Dritte oder das Vierte ist überhaupt die Einheit des ersten und zweiten Moments, des Unmittelbaren und des Vermittelten. — Daß es diese Einheit, so wie, daß die ganze Form der Methode eine Triplicität ist, ist zwar ganz nur die oberflächliche, äußerliche Seite der Weise des Erkennens; aber auch nur diese, und zwar in bestimmterer Anwendung aufgezeigt zu haben, denn die abstracte Zahlform selbst ist bekanntlich schon früh, aber ohne Begriff, und daher ohne Folge aufgestellt worden, — gleichfalls als ein unendliches Verdienst der kantischen Philosophie anzusehen. Der Schluß, auch das Dreifache, ist als die allgemeine Form der Vernunft immer erkannt worden, theils aber galt er überhaupt als eine ganz äußerliche, die Natur des Inhalts nicht bestimmende Form, theils da er im formellen Sinne bloß in der verständigen Bestimmung der Identität sich verläuft, fehlt ihm das wesentliche, dialektische Moment, die Negativität; dieses tritt aber in der Triplicität der Bestimmungen ein, weil das Dritte die Einheit der zwei ersten Bestimmungen ist, diese aber, da sie verschiedene sind, in Einheit nur als aufgehobene seyn können. — Der Formalismus hat sich zwar der Triplicität gleichfalls bemächtigt, und sich an das leere Schema derselben gehalten; der seichte Unfug und das Kahle des modernen philosophischen sogenannten Construirens, das in nichts besteht, als jenes formelle Schema, ohne Begriff und immanente Bestimmung überall anzuhängen, und zu einem äußerlichen Ordnen zu gebrauchen, hat jene Form langweilig und übel berüchtigt gemacht. Durch die Schaalheit dieses Gebrauchs aber kann sie an ihrem innern Werthe nicht verlieren, und es ist immer hoch zu schätzen, daß zunächst auch nur die unbegriffene Gestalt des Vernünftigen aufgefunden worden.

Näher ist nun das Dritte das Unmittelbare aber durch Aufhebung der Vermittelung, das Einfache durch Aufheben des Unterschiedes, das Positive durch Aufheben des

Negativen, der Begriff, der sich durch das Andersseyn realisirt, und durch Aufheben dieser Realität mit sich zusammengegangen, und seine absolute Realität, seine einfache Beziehung auf sich hergestellt hat. Dieß Resultat ist daher die Wahrheit. Es ist ebenso sehr Unmittelbarkeit als Vermittelung; — aber diese Formen des Urtheils: das Dritte ist Unmittelbarkeit und Vermittelung, oder es ist die Einheit derselben, sind nicht vermögend, es zu fassen, weil es nicht ein ruhendes Drittes, sondern eben als diese Einheit, die sich mit sich selbst vermittelnde Bewegung und Thätigkeit ist. — Wie das Anfangende das Allgemeine, so ist das Resultat das Einzelne, Concrete, Subject; was jenes an sich, ist dieses nun ebenso sehr für sich, das Allgemeine ist im Subjecte gesetzt. Die beiden ersten Momente der Triplicität sind die abstracten, unwahren Momente, die eben darum dialektisch sind, und durch diese ihre Negativität sich zum Subjecte machen. Der Begriff selbst ist, für uns zunächst, sowohl das an-sich-seyende Allgemeine, als das für-sich-seyende Negative, als auch das dritte an- und für-sich-seyende, das Allgemeine, welches durch alle Momente des Schlusses hindurchgeht; aber das Dritte ist der Schlußsatz, in welchem er durch seine Negativität mit sich selbst vermittelt, hiermit für sich als das Allgemeine und Identische seiner Momente gesetzt ist.

Dieß Resultat hat nun als das in sich gegangene und mit sich identische Ganze sich die Form der Unmittelbarkeit wieder gegeben. Somit ist es nun selbst ein solches, wie das Anfangende sich bestimmt hatte. Als einfache Beziehung auf sich ist es ein Allgemeines, und die Negativität, welche die Dialektik und Vermittelung desselben ausmachte, ist in dieser Allgemeinheit gleichfalls in die einfache Bestimmtheit zusammengegangen, welche wieder ein Anfang seyn kann. Es kann zunächst scheinen, daß dieß Erkennen des Resultats eine Analyse desselben seyn und daher diejenigen Bestimmungen und deren Gang

wieder auseinander legen müſſe, durch den es entſtanden und betrachtet worden iſt. Wenn aber die Behandlung des Gegenſtandes wirklich auf dieſe analytiſche Weiſe gemacht wird, ſo gehört ſie der oben betrachteten Stufe der Idee, dem ſuchenden Erkennen, an, das von ſeinem Gegenſtand nur angiebt, was iſt, ohne die Nothwendigkeit ſeiner concreten Identität und deren Begriff. Die Methode der Wahrheit aber, die den Gegenſtand begreift, iſt zwar, wie gezeigt, ſelbſt analytiſch, da ſie ſchlechthin im Begriffe bleibt, aber ſie iſt ebenſo ſehr ſynthetiſch, denn durch den Begriff wird der Gegenſtand dialektiſch und als anderer beſtimmt. Die Methode bleibt an der neuen Grundlage, die das Reſultat als der nunmehrige Gegenſtand ausmacht, dieſelbe, als bei dem vorhergehenden. Der Unterſchied betrifft allein das Verhältniß der Grundlage als ſolcher; ſie iſt dieß zwar jetzt gleichfalls, aber ihre Unmittelbarkeit iſt nur Form, weil ſie zugleich Reſultat war; ihre Beſtimmtheit als Inhalt iſt daher nicht mehr ein bloß Aufgenommenes, ſondern Abgeleitetes und Erwieſenes.

Hier iſt es erſt, wo der Inhalt des Erkennens als ſolcher in den Kreis der Betrachtung eintritt, weil er nun als abgeleiteter der Methode angehört. Die Methode ſelbſt erweitert ſich durch dieß Moment zu einem Syſteme. — Zunächſt mußte für ſie der Anfang in Anſehung des Inhalts ganz unbeſtimmt ſeyn; ſie erſcheint inſofern als die nur formelle Seele, für und durch welche der Anfang ganz allein nur ſeiner Form nach, nämlich als das Unmittelbare und Allgemeine beſtimmt war. Durch die aufgezeigte Bewegung hat der Gegenſtand eine Beſtimmtheit für ſich ſelbſt erhalten, die ein Inhalt iſt, weil die in die Einfachheit zuſammengegangene Negativität die aufgehobene Form iſt, und als einfache Beſtimmtheit, ihrer Entwickelung, zunächſt ihrem Gegenſatze ſelbſt gegen die Allgemeinheit, gegenüberſteht.

Indem nun dieſe Beſtimmtheit die nächſte Wahrheit des unbeſtimmten Anfangs iſt, ſo rügt ſie denſelben als etwas Unvollkommenes, ſo wie die Methode ſelbſt, die von demſelben ausgehend nur formell war. Dieß kann als die nunmehr beſtimmte Forderung ausgedrückt werden, daß der Anfang, weil er gegen die Beſtimmtheit des Reſultats ſelbſt ein Beſtimmtes iſt, nicht als Unmittelbares, ſondern als Vermitteltes und Abgeleitetes genommen werden ſoll; was als die Forderung des unendlichen rückwärts gehenden Progreſſes im Beweiſen und Ableiten erſcheinen kann; ſo wie aus dem neuen Anfang, der erhalten worden iſt, durch den Verlauf der Methode gleichfalls ein Reſultat hervorgeht, ſo daß der Fortgang ſich ebenſo vorwärts ins Unendliche fortwältzt.

Es iſt ſchon oft gezeigt worden, daß der unendliche Progreß überhaupt der begriffloſen Reflexion angehört; die abſolute Methode, die den Begriff zu ihrer Seele und Inhalt hat, kann nicht in denſelben führen. Zunächſt können ſchon ſolche Anfänge wie Seyn, Weſen, Allgemeinheit von der Art zu ſeyn ſcheinen, daß ſie die ganze Allgemeinheit und Inhaltsloſigkeit haben, welche für einen ganz formellen Anfang, wie er ſeyn ſoll, erfordert wird, und daher als abſolut erſte Anfänge keinen weitern Rückgang fordern und zulaſſen. Indem ſie reine Beziehungen auf ſich ſelbſt, Unmittelbare und Unbeſtimmte ſind, ſo haben ſie allerdings den Unterſchied nicht an ihnen, der an einem ſonſtigen Anfange ſogleich zwiſchen der Allgemeinheit ſeiner Form und ſeinem Inhalte geſetzt iſt. Aber die Unbeſtimmtheit, welche jene logiſchen Anfänge zu ihrem einzigen Inhalte haben, iſt es ſelbſt, was ihre Beſtimmtheit ausmacht, dieſe beſteht nämlich in ihrer Negativität als aufgehobener Vermittelung; die Beſonderheit von dieſer giebt auch ihrer Unbeſtimmheit eine Beſonderheit, wodurch ſich Seyn, Weſen und Allgemeinheit von einander unterſcheiden. Die Beſtimmtheit nun, die ihnen zukommt, iſt ihre, wie ſie für ſich genommen werden, unmittelbare Beſtimmtheit, ſo gut als die irgend eines Inhalts, und bedarf daher einer Ableitung; für die Methode iſt es gleichgültig, ob die Beſtimmtheit als Beſtimmtheit der Form oder des Inhalts genommen werde.

Es fängt deswegen in der That für die Methode keine neue Weise damit an, daß sich durch das erste ihrer Resultate ein Inhalt bestimmt habe; sie bleibt hiermit nicht mehr noch weniger formell als vorher. Denn da sie die absolute Form, der sich selbst und Alles als Begriff wissende Begriff ist, so ist kein Inhalt, der ihr gegenüberträte, und sie zur einseitigen, äußerlichen Form bestimmte. Wie daher die Inhaltslosigkeit jener Anfänge sie nicht zu absoluten Anfängen macht, so ist es aber auch nicht der Inhalt, der als solcher die Methode in den unendlichen Progreß vor- oder rückwärts führte. Von einer Seite ist die Bestimmtheit, welche sie sich in ihrem Resultate erzeugt, das Moment, wodurch sie die Vermittelung mit sich ist, und den unmittelbaren Anfang zu einem Vermittelten macht. Aber umgekehrt ist es die Bestimmtheit, durch welche sich diese ihre Vermittelung verläuft; sie geht durch einen Inhalt als durch ein scheinbares Andere ihrer selbst, zu ihrem Anfange so zurück, daß sie nicht bloß denselben, aber als einen bestimmten, wieder herstellt, sondern das Resultat ist ebenso sehr die aufgehobene Bestimmtheit, somit auch die Wiederherstellung der ersten Unbestimmtheit, in welcher sie angefangen. Dieß leistet sie als ein System der Totalität. In dieser Bestimmung ist sie noch zu betrachten.

Die Bestimmtheit, welche Resultat war, ist, wie gezeigt worden, um der Form der Einfachheit willen, in welche sie zusammengegangen, selbst ein neuer Anfang; indem er von seinem vorhergehenden durch eben diese Bestimmtheit unterschieden ist, so wälzt sich das Erkennen von Inhalt zu Inhalt fort. Vor's Erste bestimmt sich dieß Fortgehen dahin, daß es von einfachen Bestimmtheiten beginnt, und die folgenden immer reicher und concreter werden. Denn das Resultat enthält seinen Anfang, und dessen Verlauf hat ihn um eine neue Bestimmtheit bereichert. Das Allgemeine macht die Grundlage aus; der Fortgang ist deswegen nicht als ein Fließen von einem Andern zu einem

Andern zu nehmen. Der Begriff in der absoluten Methode erhält sich in seinem Andersseyn, das Allgemeine in seiner Besonderung, in dem Urtheile und der Realität; es erhebt auf jede Stufe weiterer Bestimmung die ganze Masse seines vorhergehenden Inhalts, und verliert durch sein dialektisches Fortgehen nicht nur nichts, noch läßt es etwas dahinten, sondern trägt alles Erworbene mit sich, und bereichert und verdichtet sich in sich.

Diese Erweiterung kann als das Moment des Inhalts und im Ganzen als die erste Prämisse angesehen werden; das Allgemeine ist dem Reichthume des Inhalts mitgetheilt, unmittelbar in ihm erhalten. Aber das Verhältniß hat auch die zweite, negative oder dialektische Seite. Die Bereicherung geht an der Nothwendigkeit des Begriffes fort, sie ist von ihm gehalten, und jede Bestimmung ist eine Reflexion in sich. Jede neue Stufe des Außersichgehens, das heißt der weitern Bestimmung, ist auch ein In-sich-gehen, und die größere Ausdehnung ebenso sehr höhere Intensität. Das Reichste ist daher das Concreteste und Subjectivste, und das sich in die einfachste Tiefe Zurücknehmende das Mächtigste und Uebergreifendste. Die höchste zugeschärfteste Spitze ist die reine Persönlichkeit, die allein durch die absolute Dialektik, die ihre Natur ist, ebenso sehr Alles in sich befaßt und hält, weil sie sich zum Freisten macht, — zur Einfachheit, welche die erste Unmittelbarkeit und Allgemeinheit ist.

Auf diese Weise ist es, daß jeder Schritt des Fortgangs im Weiterbestimmen, indem er von dem unbestimmten Anfang sich entfernt, auch eine Rückannäherung zu demselben ist, daß somit das, was zunächst als verschieden erscheinen mag, das rückwärts gehende Begründen des Anfangs, und das vorwärts gehende Weiterbestimmen desselben in einander fällt und dasselbe ist. Die Methode, die sich hiermit in einen Kreis schlingt, kann aber in einer zeitlichen Entwickelung es nicht anticipiren, daß der Anfang schon als solcher ein Abgeleitetes sey;

für ihn in seiner Unmittelbarkeit ist es genügend, daß er einfache Allgemeinheit ist. Insofern er dieß ist, hat er seine vollständige Bedingung; und es braucht nicht depreciirt zu werden, daß man ihn nur provisorisch und hypothetisch gelten lassen möge. Was man gegen ihn vorbringen möchte, — etwa von den Schranken der menschlichen Erkenntniß, von dem Erforderniß, ehe man an die Sache gehe, das Instrument des Erkennes kritisch zu untersuchen, — sind selbst Voraussetzungen, die als concrete Bestimmungen die Forderung ihrer Vermittelung und Begründung mit sich führen. Da sie hiermit formell nichts vor dem Anfange mit der Sache, gegen den sie protestiren, voraus haben, und vielmehr wegen des concretern Inhalts einer Ableitung bedürftig sind, so sind sie nur für eitle Anmaßungen zu nehmen, daß auf sie vielmehr als etwas Anderes zu achten sey. Sie haben einen unwahren Inhalt, indem sie das als endlich und unwahr Bekannte zu einem Unumstößlichen und Absolnten machen, nämlich ein beschränktes, als Form und Instrument gegen seinen Inhalt bestimmtes Erkennen; dieses unwahre Erkennen ist selbst auch die Form, das Begründen, das rückwärts geht. — Auch die Methode weiß den Anfang als ein Unvollkommenes, weil er Anfang ist, aber zugleich dieß Unvollkommene überhaupt als ein Nothwendiges, weil die Wahrheit nur das Zusich-selbst-kommen durch die Negativität der Unmittelbarkeit ist. Die Ungeduld, die über das Bestimmte, es heiße Anfang, Object, Endliches, oder in welcher Form es sonst genommen werde, nur hinaus, und unmittelbar sich im Absolnten befinden will, hat als Erkenntniß nichts vor sich, als das leere Negative, das abstracte Unendliche; — oder ein gemeintes Absolutes, das ein gemeintes ist, weil es nicht gesetzt, nicht erfaßt ist; erfassen läßt es sich nur durch die Vermittelung des Erkennens, von der das Allgemeine und Unmittelbare ein Moment, die Wahrheit selbst aber nur im ausgebreiteten Verlauf und im Ende ist. Für das subjective Bedürfniß der Unbekanntschaft und deren Ungeduld kann wohl eine Uebersicht des Ganzen zum Voraus gegeben werden, — durch eine Eintheilung für die Reflexion, die von dem Allgemeinen nach der Weise des endlichen Erkennens das Besondere als ein Vorhandenes und in der Wissenschaft zu Erwartendes angiebt. Doch gewährt dieß mehr nicht als ein Bild der Vorstellung; denn der wahrhafte Uebergang vom Allgemeinen zum Besondern und zu dem an und für sich bestimmten Ganzen, worin jenes erste Allgemeine selbst nach seiner wahrhaften Bestimmung wieder Moment ist, ist jener Weise der Eintheilung fremd, und ist allein die Vermittelung der Wissenschaft selbst.

Vermöge der angezeigten Natur der Methode stellt sich die Wissenschaft als einen in sich geschlungenen Kreis dar, in dessen Anfang, den einfachen Grund, die Vermittelung das Ende zurückschlingt; dabei ist dieser Kreis ein Kreis von Kreisen; denn jedes einzelne Glied, als Beseeltes der Methode, ist die Reflexion in-sich, die, indem sie in den Anfang zurückkehrt, zugleich der Anfang eines neuen Gliedes ist. Bruchstücke dieser Kette sind die einzelnen Wissenschaften, deren jede ein Vor und ein Nach hat, — oder genauer gesprochen, nur das Vor hat, und in ihrem Schlusse selbst ihr Nach zeigt.

So ist denn auch die Logik in der absoluten Idee zu dieser einfachen Einheit zurückgegangen, welche ihr Anfang ist; die reine Unmittelbarkeit des Seyns, in dem zuerst alle Bestimmung als ausgelöscht oder durch die Abstraction weggelassen erscheint, ist die durch die Vermittelung, nämlich die Aufhebung der Vermittelung zu ihrer entsprechenden Gleichheit mit sich gekommene Idee. Die Methode ist der reine Begriff, der sich nur zu sich selbst verhält; sie ist daher die einfache Beziehung auf sich, welche Seyn ist. Aber es ist nun auch erfülltes Seyn, der sich begreifende Begriff, das Seyn als die concrete, ebenso schlechthin intensive Totalität. — Es ist von dieser Idee zum Schlusse nur noch dieß zu erwähnen, daß in ihr erstlich die logische Wissenschaft ihren eigenen Begriff erfaßt hat. Bei dem Seyn,

dem Anfange ihres Inhalts erſcheint ihr Begriff als ein demſelben äußerliches Wiſſen in ſubjectiver Reflexion. In der Idee des abſoluten Erkennens aber iſt er zu ihrem eigenen Inhalte geworden. Sie iſt ſelbſt der reine Begriff, der ſich zum Gegenſtande hat, und der, indem er ſich als Gegenſtand die Totalität ſeiner Beſtimmungen durchläuft, ſich zum Ganzen ſeiner Realität, zum Syſteme der Wiſſenſchaft ausbildet, und damit ſchließt, dieß Begreifen ſeiner ſelbſt zu erfaſſen, ſomit ſeine Stellung als Inhalt und Gegenſtand aufzuheben, und den Begriff der Wiſſenſchaft zu erkennen. — Zweitens iſt dieſe Idee noch logiſch, ſie iſt in den reinen Gedanken eingeſchloſſen, die Wiſſenſchaft nur des göttlichen Begriffs. Die ſyſtematiſche Ausführung iſt zwar ſelbſt eine Realiſation, aber innerhalb derſelben Sphäre gehalten. Weil die reine Idee des Erkennens inſofern in die Subjectivität eingeſchloſſen iſt, iſt ſie Trieb, dieſe aufzuheben, und die reine Wahrheit wird als letztes Reſultat auch der Anfang einer andern Sphäre und Wiſſenſchaft. Dieſer Uebergang bedarf hier nur noch angedeutet zu werden.

Indem die Idee ſich nämlich als abſolute Einheit des reinen Begriffs und ſeiner Realität ſetzt, ſomit in die Unmittelbarkeit des Seyns zuſammennimmt, ſo iſt ſie als die Totalität in dieſer Form, — Natur. — Dieſe Beſtimmung iſt aber nicht ein Gewordenſeyn und Uebergang, wie, nach oben, der ſubjective Begriff in ſeiner Totalität zur Objectivität, auch der ſubjective Zweck zum Leben wird. Die reine Idee, in welcher die Beſtimmtheit oder Realität des Begriffes ſelbſt zum Begriffe erhoben iſt, iſt vielmehr abſolute Befreiung, für welche keine unmittelbare Beſtimmung mehr iſt, die nicht ebenſo ſehr geſetzt und der Begriff iſt; in dieſer Freiheit findet daher kein Uebergang ſtatt, das einfache Seyn, zu dem ſich die Idee beſtimmt, bleibt ihr vollkommen durchſichtig, und iſt der in ſeiner Beſtimmung bei ſich ſelbſt bleibende Begriff. Das Uebergehen iſt alſo hier vielmehr ſo zu faſſen, daß die Idee ſich ſelbſt frei entläßt, ihrer abſolut ſicher und in ſich ruhend. Um dieſer Freiheit willen iſt die Form ihrer Beſtimmtheit ebenſo ſchlechthin frei, — die abſolut für ſich ſelbſt ohne Subjectivität ſeyende Aeußerlichkeit des Raums und der Zeit. — Inſofern dieſe nur nach der abſtracten Unmittelbarkeit des Seyns iſt und vom Bewußtſeyn gefaßt wird, iſt ſie als bloße Objectivität und äußerliches Leben; aber in der Idee bleibt ſie an und für ſich die Totalität des Begriffs, und die Wiſſenſchaft im Verhältniſſe des göttlichen Erkennens zur Natur. Dieſer nächſte Entſchluß der reinen Idee, ſich als äußerliche Idee zu beſtimmen, ſetzt ſich aber damit nur die Vermittelung, aus welcher ſich der Begriff als freie aus der Aeußerlichkeit in ſich gegangene Exiſtenz emporhebt, in der Wiſſenſchaft des Geiſtes ſeine Befreiung durch ſich vollendet, und den höchſten Begriff ſeiner ſelbſt in der logiſchen Wiſſenſchaft, als dem ſich begreifenden reinen Begriffe, findet.

Gedruckt bei den Gebr. Unger.

VOLUME 6

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

Vollständige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. C. Michelet,
D. F. Förster.

Τὰληθὲς ἀεὶ πλεῖστον ἰσχύει λόγου.
Sophocles.

Sechster Band.

Zweite Auflage.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1843.
Verlag von Duncker und Humblot.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Encyklopädie

der

philosophischen Wissenschaften

im Grundrisse.

Erster Theil.

Die Logik.

Herausgegeben und nach Anleitung der vom Verfasser gehaltenen Vorlesungen mit Erläuterungen und Zusätzen versehen

von

Dr. Leopold von Henning.

Zweite Auflage.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem, und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1843.

Verlag von Duncker und Humblot.

Vorwort des Herausgebers.

Bei dieser neuen Ausgabe von Hegels Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften war das Geschäft des Herausgebers in sofern zunächst dasselbe, wie bei der neuen Ausgabe der Rechtsphilosophie, als es sich auch hier darum handelte, ein Kompendium, dessen sich der Verfasser bei seinen Vorlesungen bedient, nach Anleitung dieser Vorlesungen, mit erläuternden Zusätzen zu versehen. Da indeß der selige Hegel, während seiner dreizehnjährigen Wirksamkeit an der hiesigen Universität, nur zweimal die philosophische Encyklopädie vorgetragen (das erste Mal gleich beim Antritt seines hiesigen Lehramts im Wintersemester $18\frac{1}{8}$ und dann zum zweiten Mal im Wintersemester $18\frac{2}{2}\frac{9}{9}$) und derselbe demnächst den größern Theil der in diesen Vorlesungen gegebenen Erläuterungen zu den §§. der ersten Ausgabe des vorliegenden Kompendiums, in der Form von Zusätzen und Anmerkungen, in die im Jahr 1827 erschienene und dadurch bedeutend erweiterte Ausgabe aufgenommen hat, so fand sich sowohl in den von ihm hinterlassenen Papieren als auch in den nachgeschriebenen Heften nur sehr wenig Material zu weiter erläuternden Zusätzen. Dahingegen gewährten in dieser Beziehung eine um so reichere Ausbeute die von Hegel über die einzelnen philosophischen Disciplinen wiederholt gehaltenen Vorlesungen.

Was hierbei zunächst die Logik anbetrifft, welche nächst der allgemeinen Einleitung zur philosophischen Encyklopädie den Inhalt des hier erscheinenden ersten Bandes bildet, so ist dieß diejenige philosophische Disciplin, welche Hegel am häufigsten (in der Regel in jedem Sommersemester) vorgetragen hat. Das Aeußere seines Verfahrens bestand hierbei darin, daß er den betreffenden Abschnitt seines encyklopädischen Kompendiums zur Grundlage seiner Vorlesung machte, sodann aber die abzuhandelnde Disciplin, in der Regel ohne specielle Rücksichtnahme auf die Fassung der einzelnen §§. und der darunter befindlichen Erläuterungen, im zusammenhängenden Vortrag explicirte und durch Beispiele erläuterte. In den nachgeschriebenen Heften findet sich hiernach zum großen Theil derselbe Inhalt wie im Kompendium, nur in größerer, vornehmlich das Interesse der Popularisirung berücksichtigender Ausführlichkeit. Die Aufgabe des Herausgebers bestand hierbei zunächst darin, aus den zur Benutzung gezogenen Heften diejenigen Erörterungen und Beispiele zusammen zu stellen, welche als zur Erläuterung der im Kompendium enthaltenen §§. und Anmerkungen besonders geeignet erschienen. Ob nun schon bei diesem Geschäft fortwährend darauf Bedacht genommen wurde, die eigenen Wendungen und Ausdrücke Hegels wieder zu geben, so lag es doch in der Natur der Sache, daß hierbei eine äußere diplomatische Genauigkeit nicht zum Hauptgesichtspunkt gemacht werden konnte, sondern daß vor allen Dingen dafür gesorgt werden mußte, das in den verschiedenen Heften verschiedener Jahrgänge zerstreute Material in der Art zu einem in sich zusammenhängenden Ganzen zu verarbeiten, daß dadurch denjenigen, die ohne sonstige Vorübung im philosophischen Denken sich zuerst an das Studium der spekulativen Logik begeben, die bei der

Schwierigkeit dieses Studiums so wünschenswerthe Hülfe geleistet wird.

Der Herausgeber hat auch in der Verfolgung dieses Zwecks, da wo das unmittelbar vorliegende Material nicht ausreichte, keinen Anstand genommen, die erforderlich scheinenden Erläuterungen aus seiner Erinnerung zu vervollständigen, wie solches ins Besondere mit manchen in den Zusätzen zu den beiden ersten Abschnitten beigebrachten Beispielen und nähern Ausführungen der Fall ist. Wenn nun auch die Erwähnung dieses Verfahrens bei Fernstehenden einiges Bedenken über die durchgängige Aechtheit des Mitgetheilten erregen möchte, so hofft der Herausgeber doch, daß ihm von solchen, die mit Hegels Denkweise, sey es durch den Besuch seiner Vorlesungen, oder durch das Studium seiner Werke, näher vertraut sind, das Zeugniß der innern Treue und Zuverlässigkeit nicht wird versagt werden.

Daß übrigens bei dem hier erwähnten Verfahren nicht zu weit gegangen und die Gränze des Erlaubten nicht überschritten worden, dafür dürfte auch der äußere Umstand sprechen, daß bei den spätern Abschnitten des vorliegenden Kompendiums, zumal gegen das Ende hin, die Zahl und der Umfang der gelieferten Zusätze bei weitem geringer ausgefallen ist, als bei den frühern Abschnitten, welches darin seinen Grund hat, daß Hegel bei seinen Vorlesungen über die Logik, ohne Zweifel planmäßig, die spätern Abschnitte immer viel kürzer zu behandeln pflegte, als die früheren, weshalb denn auch in den nachgeschriebenen Heften sich, außer der nur wenig variirten Wiederholung dessen, was im Kompendium enthalten ist, in der Regel nur kurze und vereinzelte Erläuterungen der abgehandelten Gegenstände finden. Es hat nicht fehlen können, daß diese Behandlungsweise auch bei

den hier gelieferten Zusätzen sich geltend gemacht hat, und werden diejenigen, welche in denselben nicht die gewünschte Erläuterung finden, sich an Hegels ausführliches Werk über die Logik zu halten haben.

Hinsichtlich des bei dieser Arbeit benutzten Materials bleibt dem Herausgeber nur noch zu erwähnen, wie derselbe, außer den beiden von ihm selbst in den Jahren 1819 und 1820 nachgeschriebenen Heften, sich hauptsächlich der Hefte seiner beiden werthen Kollegen, der Herren Professoren Hotho und Michelet, und außerdem aus späterer Zeit, des sehr sorgfältig geführten Heftes des Herrn Konrektor Geyer bedienen zu müssen geglaubt hat.

Bei dem bedeutenden Zuwachs, welchen der die Logik umfassende erste Abschnitt der Encyklopädie durch die beigebrachten Zusätze erhalten hat, ist es als nöthig erschienen, das Ganze in zwei Bände zu vertheilen. Der zweite Band wird die Naturphilosophie und die Philosophie des Geistes umfassen.

Da die persönlichen Verhältnisse des Herausgebers des hier vorliegenden ersten Theiles es ihm nicht gestatteten, die begonnene Arbeit so rasch zu fördern, als solches wünschenswerth ist, so hat der Herr Professor Michelet es übernommen, sich der Herausgabe des zweiten Theiles zu unterziehen, dessen baldiges Erscheinen derselbe verheißen zu können glaubt.

Berlin, den 31. December 1839.

Vorrede zur ersten Ausgabe.

Das Bedürfniß, meinen Zuhörern einen Leitfaden zu meinen philosophischen Vorlesungen in die Hände zu geben, ist die nächste Veranlassung, daß ich diese Uebersicht des gesammten Umfanges der Philosophie früher ans Licht treten lasse, als mein Gedanke gewesen wäre.

Die Natur eines Grundrisses schließt nicht nur eine erschöpfendere Ausführung der Ideen ihrem Inhalte nach aus, sondern beengt insbesondere auch die Ausführung ihrer systematischen Ableitung, welche das enthalten muß, was man sonst unter dem Beweise verstand, und was einer wissenschaftlichen Philosophie unerläßlich ist. Der Titel sollte Theils den Umfang eines Ganzen, Theils die Absicht anzeigen, das Einzelne dem mündlichen Vortrage vorzubehalten.

Bei einem Grundrisse kommt aber dann mehr bloß eine äußerliche Zweckmäßigkeit der Anordnung und Einrichtung in Betracht, wenn es ein schon vorausgesetzter und bekannter Inhalt ist, der in einer absichtlichen Kürze vorgetragen werden soll. Indem gegenwärtige Darstellung nicht in diesem Falle ist, sondern eine neue Bearbeitung der Philosophie nach einer Methode aufstellt, welche noch, wie ich hoffe, als die einzig wahrhafte, mit dem Inhalt identische, anerkannt werden wird, so hätte ich es derselben dem Publikum gegenüber für vortheilhafter halten können, wenn mir die Umstände erlaubt hätten, eine ausführlichere Arbeit über die andern Theile der Philosophie vorangehen zu lassen, dergleichen ich über den ersten Theil des Ganzen, die Logik, dem Publikum übergeben habe. Ich glaube übrigens, obgleich in gegenwärtiger Darstellung die Seite, wonach der Inhalt der Vorstellung und der empiri-

schen Bekanntschaft näher liegt, beschränkt werden mußte, in Ansehung der Uebergänge, welche nur eine durch den Begriff zu geschehende Vermittlung seyn können, so viel bemerklich gemacht zu haben, daß sich das Methodische des Fortgangs hinreichend sowohl von der nur äußerlichen Ordnung, welche die andern Wissenschaften aufsuchen, als auch von einer in philosophischen Gegenständen gewöhnlich gewordenen Manier unterscheidet, welche ein Schema voraussetzt und damit die Materien eben so äußerlich und noch willkürlicher als die erste Weise thut, parallelisirt und, durch den sonderbarsten Mißverstand, der Nothwendigkeit des Begriffs mit Zufälligkeit und Willkür der Verknüpfungen Genüge geleistet haben will.

Dieselbe Willkür sahen wir auch sich des Inhalts der Philosophie bemächtigen, auf Abentheuer des Gedankens ausziehen und dem ächtgesinnten und redlichen Streben eine Zeitlang imponiren, sonst aber auch für eine selbst bis zur Verrücktheit gesteigerte Aberwitzigkeit gehalten werden. Statt des Imposanten oder Verrückten ließ der Gehalt eigentlicher und häufiger wohlbekannte Trivialitäten, so wie die Form die bloße Manier eines absichtlichen, methodischen und leicht zu habenden Witzes barocker Verknüpfungen und einer erzwungenen Verschrobenheit, so wie überhaupt hinter der Miene des Ernstes Betrug gegen sich und gegen das Publikum erkennen. Auf der andern Seite sahen wir dagegen die Seichtigkeit, den Mangel an Gedanken zu einem sich selbst klugen Skepticismus und vernunftbescheidenen Kriticismus stempeln und mit der Leerheit an Ideen in gleichem Grade ihren Dünkel und Eitelkeit steigern. — Diese beiden Richtungen des Geistes haben eine geraume Zeit den deutschen Ernst geäfft, dessen tieferes philosophisches Bedürfniß ermüdet, und eine Gleichgültigkeit, ja sogar eine solche Verachtung gegen die Wissenschaft der Philosophie zur Folge gehabt, daß nun auch eine sich so nennende Bescheidenheit über das Tiefste der Philosophie mit- und absprechen, und demselben die vernünftige Erkenntniß, deren Form man ehemals unter den Beweisen begriff, abzuleugnen sich herausnehmen zu dürfen meint.

Die erste der berührten Erscheinungen kann zum Theil als die jugendliche Lust der neuen Epoche angesehen werden, welche im Reiche der Wissenschaft wie in dem politischen aufgegangen

ist. Wenn diese Lust die Morgenröthe des verjüngten Geistes mit Taumel begrüßte, und ohne tiefere Arbeit gleich an den Genuß der Idee ging und in den Hoffnungen und Aussichten, welche diese darbot, eine Zeitlang schwelgte, so versöhnt sie leichter mit ihren Ausschweifungen, weil ihr ein Kern zu Grunde liegt, und der oberflächliche Dunst, den sie um denselben ausgegossen, sich von selbst verziehen muß. Die andere Erscheinung aber ist widriger, weil sie die Ermattung und Kraftlosigkeit zu erkennen giebt, und sie mit einem, die philosophischen Geister aller Jahrhunderte meisternden, sie und am meisten sich selbst mißkennenden Dünkel, zu bedecken strebt.

Um so erfreulicher ist aber wahrzunehmen und noch zu erwähnen, wie sich gegen beides das philosophische Interesse und die ernstliche Liebe der höhern Erkenntniß unbefangen und ohne Eitelkeit erhalten hat. Wenn dieß Interesse sich mitunter mehr auf die Form eines unmittelbaren Wissens und des Gefühls warf, so beurkundet es dagegen den innern weiter gehenden Trieb vernünftiger Einsicht, welche allein dem Menschen seine Würde giebt, dadurch am höchsten, daß ihm selbst jener Standpunkt nur als Resultat philosophischen Wissens wird, somit dasjenige von ihm als Bedingung wenigstens anerkannt ist, was es zu verschmähen scheint. — Diesem Interesse am Erkennen der Wahrheit widme ich diesen Versuch, eine Einleitung oder Beitrag zu seiner Zufriedenheit zu liefern; ein solcher Zweck möge ihm eine günstige Aufnahme verschaffen.

Heidelberg, im Mai 1817.

Vorrede zur zweiten Ausgabe.

Der geneigte Leser wird in dieser neuen Ausgabe mehrere Theile umgearbeitet und in nähere Bestimmungen entwickelt finden; dabei bin ich bemüht gewesen, das Formelle des Vortrags

zu mildern und zu mindern, auch durch weitläufigere exoterische Anmerkungen abstrakte Begriffe dem gewöhnlichen Verständnisse und den konkretern Vorstellungen von denselben näher zu rücken. Die gedrängte Kürze, welche ein Grundriß nöthig macht, in ohnehin abstrusen Materien, läßt aber dieser zweiten Auflage dieselbe Bestimmung, welche die erste hatte, zu einem Vorlesebuch zu dienen, das durch mündlichen Vortrag seine nöthige Erläuterung zu erhalten hat. Der Titel einer Encyklopädie sollte zwar anfänglich einer mindern Strenge der wissenschaftlichen Methode und einem äußerlichen Zusammenstellen Raum lassen; allein die Natur der Sache bringt es mit sich, daß der logische Zusammenhang die Grundlage bleiben mußte.

Es wären nur zu viele Veranlassungen und Anreizungen vorhanden, die es erforderlich zu machen schienen, mich über die äußere Stellung meines Philosophirens zu geistigen und geistlosen Betrieben der Zeitbildung zu erklären, was nur auf eine exoterische Weise, wie in einer Vorrede, geschehen kann; denn diese Betriebe, ob sie sich gleich ein Verhältniß zu der Philosophie geben, lassen sich nicht wissenschaftlich, somit überhaupt nicht in dieselbe ein, sondern führen von Außen her und draußen ihr Gerede. Es ist mißliebig und selbst mißlich, sich auf solchen der Wissenschaft fremden Boden zu begeben, denn solches Erklären und Erörtern fördert dasjenige Verständniß nicht, um welches es allein zur wahrhaften Erkenntniß zu thun seyn kann. Aber einige Erscheinungen zu besprechen mag nützlich oder vonnöthen seyn.

Worauf ich überhaupt in meinen philosophischen Bemühungen hingearbeitet habe und hinarbeite, ist die wissenschaftliche Erkenntniß der Wahrheit. Sie ist der schwerste Weg, aber der allein Interesse und Werth für den Geist haben kann, wenn dieser einmal auf den Weg des Gedankens sich begeben, auf demselben nicht in das Eitle verfallen ist, sondern den Willen und den Muth der Wahrheit sich bewahrt hat; er findet bald, daß die Methode allein den Gedanken zu bändigen und ihn zur Sache zu führen und darin zu erhalten vermag. Ein solches Fortführen erweist sich, selbst nichts anderes als die Wiederherstellung desjenigen absoluten Gehalts zu seyn, über welchen der Gedanke zunächst hinausstrebte und sich hinaussetzte, aber eine

Wiederherstellung in dem eigenthümlichsten, freiesten Elemente des Geistes.

Es ist ein unbefangener, dem Anschein nach, glücklicher Zustand noch nicht gar lange vorüber, wo die Philosophie Hand in Hand mit den Wissenschaften und mit der Bildung ging, eine mäßige Verstandesaufklärung sich mit dem Bedürfnisse der Einsicht und mit der Religion zugleich zufrieden stellte, ebenso ein Naturrecht sich mit Staat und Politik vertrug, und empirische Physik den Namen natürlicher Philosophie führte. Der Friede war aber oberflächlich genug, und insbesondere jene Einsicht stand mit der Religion, wie dieses Naturrecht mit dem Staat in der That in innerem Widerspruch. Es ist dann die Scheidung erfolgt, der Widerspruch hat sich entwickelt; aber in der Philosophie hat der Geist die Versöhnung seiner mit sich selbst gefeiert, so daß diese Wissenschaft nur mit jenem Widerspruche selbst und mit dessen Uebertünchung im Widerspruche ist. Es gehört zu den üblen Vorurtheilen, als ob sie sich im Gegensatz befände gegen eine sinnige Erfahrungskenntniß, die vernünftige Wirklichkeit des Rechts, und eine unbefangene Religion und Frömmigkeit; diese Gestalten werden von der Philosophie anerkannt, ja selbst gerechtfertigt; der denkende Sinn vertieft sich vielmehr in deren Gehalt, lernt und bekräftigt sich an ihnen wie an den großen Anschauungen der Natur, der Geschichte und der Kunst; denn dieser gediegene Inhalt ist, sofern er gedacht wird, die spekulative Idee selbst. Die Kollision gegen die Philosophie tritt nur in sofern ein, als dieser Boden aus seinem eigenthümlichen Charakter tritt, und sein Inhalt in Kategorien gefaßt und von solchen abhängig gemacht werden soll, ohne dieselben bis zum Begriff zu führen und zur Idee zu vollenden.

Das wichtige negative Resultat, in welchem sich der Verstand der allgemeinen wissenschaftlichen Bildung befindet, daß auf dem Wege des endlichen Begriffs keine Vermittlung mit der Wahrheit möglich sey, pflegt nämlich die entgegengesetzte Folge von der zu haben, welche unmittelbar darin liegt. Jene Ueberzeugung hat nämlich das Interesse an der Untersuchung der Kategorien, und die Aufmerksamkeit und Vorsicht in der Anwendung derselben vielmehr aufgehoben, statt die Entfernung der endlichen Verhältnisse aus dem Erkennen zu bewirken; der

Gebrauch derselben ist, wie in einem Zustande der Verzweiflung, nur um so unverholener, bewußtloser und unkritischer geworden. Aus dem Mißverstande, daß die Unzureichenheit der endlichen Kategorien zur Wahrheit die Unmöglichkeit objektiver Erkenntniß mit sich bringe, wird die Berechtigung aus dem Gefühle und der subjektiven Meinung zu sprechen und abzusprechen gefolgert, und an die Stelle des Beweisens treten Versicherungen und die Erzählungen von dem, was sich in dem Bewußtseyn für Thatsachen vorfinden, welches für um so reiner gehalten wird, je unkritischer es ist. Auf eine so dürre Kategorie, wie die Unmittelbarkeit ist, und ohne sie weiter zu untersuchen, sollen die höchsten Bedürfnisse des Geistes gestellt und durch sie entschieden seyn. Man kann, besonders wo religiöse Gegenstände abgehandelt werden, finden, daß dabei ausdrücklich das Philosophiren bei Seite gelegt wird, als ob hiemit alles Uebel verbannt und die Sicherung gegen Irrthum und Täuschung erlangt wäre, und dann wird die Untersuchung der Wahrheit aus irgend woher gemachten Voraussetzungen und durch Räsonnement veranstaltet, d. i. im Gebrauch der gewöhnlichen Denkbestimmungen von Wesen und Erscheinung, Grund und Folge, Ursache und Wirkung und so fort, und in dem üblichen Schließen nach diesen und den andern Verhältnissen der Endlichkeit vorgenommen. „Den Bösen sind sie los, das Böse ist geblieben," und das Böse ist neunmal schlimmer als vorher, weil sich ihm ohne allen Verdacht und Kritik anvertraut wird; und als ob jenes Uebel, das entfernt gehalten wird, die Philosophie, etwas Anderes wäre, als die Untersuchung der Wahrheit, aber mit Bewußtseyn über die Natur und den Werth der allen Inhalt verbindenden und bestimmenden Denkverhältnisse.

Das schlimmste Schicksal hat dabei die Philosophie selbst unter jenen Händen zu erfahren, wenn sie sich mit ihr zu thun machen, und sie Theils auffassen, Theils beurtheilen. Es ist das Faktum der physischen oder geistigen, insbesondere auch der religiösen Lebendigkeit, was durch jene es zu fassen unfähige Reflexion verunstaltet wird. Dieses Auffassen hat jedoch für sich den Sinn, erst das Faktum zu einem Gewußten zu erheben, und die Schwierigkeit liegt in diesem Uebergange von der Sache zur Erkenntniß, welcher durch Nachdenken bewirkt wird. Diese

Schwierigkeit ist bei der Wissenschaft selbst nicht mehr vorhanden. Denn das Faktum der Philosophie ist die schon zubereitete Erkenntniß und das Auffassen wäre hiemit nur ein Nachdenken in dem Sinne eines nachfolgenden Denkens, erst das Beurtheilen erforderte ein Nachdenken in der gewöhnlichen Bedeutung. Allein jener unkritische Verstand beweist sich eben so ungetreu im nackten Auffassen der bestimmt ausgesprochenen Idee, er hat so wenig Arges oder Zweifel an den festen Voraussetzungen, die er enthält, daß er sogar unfähig ist, das baare Faktum der philosophischen Idee nachzusprechen. Dieser Verstand vereinigt wunderbarer Weise das Gedoppelte in sich, daß ihm an der Idee die völlige Abweichung und selbst der ausdrückliche Widerspruch gegen seinen Gebrauch der Kategorien auffällt, und daß ihm zugleich kein Verdacht kommt, daß eine andere Denkweise vorhanden sey, und ausgeübt werde als die seinige, und er hiemit anders als sonst denkend sich hier verhalten müsse. Auf solche Weise geschieht es, daß sogleich die Idee der spekulativen Philosophie in ihrer abstrakten Definition festgehalten wird, in der Meinung, daß eine Definition für sich klar und ausgemacht erscheinen müsse und nur an vorausgesetzten Vorstellungen ihren Regulator und Prüfstein habe, wenigstens in der Unwissenheit, daß der Sinn wie der nothwendige Beweis der Definition allein in ihrer Entwicklung und darin liegt, daß sie aus dieser als Resultat hervorgeht. Indem nun näher die Idee überhaupt die konkrete, geistige Einheit ist, der Verstand aber darin besteht, die Begriffsbestimmungen nur in ihrer Abstraktion und damit in ihrer Einseitigkeit und Endlichkeit aufzufassen, so wird jene Einheit zur abstrakten geistlosen Identität gemacht, in welcher hiemit der Unterschied nicht vorhanden, sondern Alles Eins, unter anderem auch das Gute und Böse einerlei sey. Für spekulative Philosophie ist daher der Name Identitäts-System, Identitäts-Philosophie bereits zu einem recipirten Namen geworden. Wenn Jemand sein Glaubensbekenntniß ablegte: Ich glaube an Gott den Vater, den Schöpfer Himmels und der Erde, so würde man sich wundern, wenn ein Anderer schon aus diesem ersten Theile herausbrächte, daß der Bekenner an Gott den Schöpfer des Himmels glaube, also die Erde für nicht geschaffen, die Materie

für ewig halte. Das Faktum ist richtig, daß jener in seinem Bekenntniß ausgesprochen hat, er glaube an Gott den Schöpfer des Himmels, und doch ist das Faktum, wie es vom Andern aufgefaßt worden, vollkommen falsch; so sehr, daß dieß Beispiel für unglaublich und für trivial angesehen werden muß. Und doch ist der Fall mit dem Auffassen der philosophischen Idee diese gewaltsame Halbirung, so daß, um es nicht mißverstehen zu können, wie die Identität, welche der Versicherung nach das Princip der spekulativen Philosophie sey, beschaffen sey, die ausdrückliche Belehrung und respektive Widerlegung folgt, etwa daß das Subjekt vom Objekt verschieden sey, ingleichen das Endliche vom Unendlichen u. s. f., als ob die konkrete geistige Einheit in sich bestimmungslos wäre und nicht selbst den Unterschied in sich enthielte, als ob irgend ein Mensch es nicht wüßte, daß das Subjekt von dem Objekte, das Unendliche von dem Endlichen verschieden sey, oder die Philosophie in ihre Schulweisheit sich vertiefend daran zu erinnern wäre, daß es außer der Schule die Weisheit gebe, welcher jene Verschiedenheit etwas Bekanntes sey.

Indem die Philosophie in Beziehung auf die ihr nicht bekannt seyn sollende Verschiedenheit bestimmter so verunglimpft wird, daß in ihr damit auch der Unterschied des Guten und Bösen wegfalle, so pflegt gern die Billigkeit und Großmuth geübt zu werden, daß zugestanden wird, „daß die Philosophen in ihren Darstellungen die verderblichen Folgerungen, die mit ihrem Satze verbunden seyen, nicht immer, (— also doch vielleicht auch deßwegen nicht, weil diese Folgerungen nicht ihnen angehören —) entwickeln.“*) Die Philosophie muß diese

*) Worte Hrn. Tholucks in der Blüthensammlung aus der morgenländischen Mystik, S. 13. Auch der tiefsühlende Tholuck läßt sich daselbst verleiten, der gewöhnlichen Heerstraße des Auffassens der Philosophie zu folgen. Der Verstand könne, sagt er, nur auf folgende zwei Arten schließen: entweder gebe es einen Alles bedingenden Urgrund, so liege auch der letzte Grund meiner selbst in ihm, und mein Seyn und freies Handeln seyen nur Täuschung; oder bin ich wirklich ein vom Urgrunde verschiedenes Wesen, dessen Handeln nicht von dem Urgrunde bedingt und bewirkt wird, so ist der Urgrund kein absolutes, alles bedingendes Wesen, also gebe es keinen unendlichen Gott, sondern eine Menge Götter u. s. f. Zu dem erstern Satze sollen sich alle tiefer und schärfer

Barmherzigkeit, die man ihr angedeihen lassen will, verschmähen, denn sie bedarf derselben ebenso wenig zur moralischen Rechtfertigung als es ihr an der Einsicht in die wirklichen Konsequenzen ihrer Principien gebrechen kann und so wenig sie es an den ausdrücklichen Folgerungen ermangeln läßt. Ich will jene angebliche Folgerung, nach welcher die Verschiedenheit von Gut und Böse zu einem bloßen Scheine gemacht werden soll, kurz beleuchten, mehr um ein Beispiel der Hohlheit solchen Auffassens der Philosophie zu geben, als diese zu rechtfertigen. Wir wollen zu diesem Behuf selbst nur den Spinozismus vornehmen, die Philosophie, in welcher Gott nur als Substanz und nicht als Subjekt und Geist bestimmt wird. Dieser Unterschied betrifft die Bestimmung der Einheit; hierauf kommt es allein

denkenden Philosophen bekennen (ich wüßte eben nicht, warum die erstere Einseitigkeit tiefer und schärfer seyn sollte, als die zweite); die Folgen, die sie oben erwähntermaßen jedoch nicht immer entwickeln, seyen, „daß auch der sittliche Maaßstab des Menschen kein absolut wahrer ist, sondern eigentlich (ist vom Verfasser selbst unterstrichen) Gut und Böse gleich und nur dem Schein nach verschieden sey.“ Man würde immer besser thun, über Philosophie gar nicht zu sprechen, so lange man bei aller Tiefe des Gefühls noch so sehr in der Einseitigkeit des Verstandes befangen ist, um nur von dem Entweder Oder eines Urgrundes, in dem das individuelle Seyn und dessen Freiheit nur eine Täuschung, und der absoluten Selbstständigkeit der Individuen zu wissen, und von dem Weder Noch dieser beiden Einseitigkeiten des, wie es Herr Tholuck nennt, gefährlichen Dilemmas nichts in Erfahrung gebracht zu haben. Zwar spricht er S. 14. von solchen Geistern, und diese seyen die eigentlichen Philosophen, welche den zweiten Satz (dieß ist doch wohl dasselbe, was vorher der erste Satz hieß) annehmen, und den Gegensatz von unbedingtem und bedingtem Seyn durch das indifferente Urseyn, in welchem alle beziehungsweisen Gegensätze sich durchdringen, aufheben. Bemerkte denn aber Herr Tholuck, indem er so spricht, nicht, daß das indifferente Urseyn, in welchem der Gegensatz sich durchdringen soll, mit jenem unbedingten Seyn, dessen Einseitigkeit aufgehoben werden sollte, ganz dasselbe ist, und daß er so in Einem Athemzug das Aufheben jenes Einseitigen in einem solchen, welches genau eben dieses Einseitige ist, also statt des Aufhebens das Bestehenlassen der Einseitigkeit ausspricht. Wenn man das sagen will, was Geister thun, so muß man mit Geist das Faktum aufzufassen vermögen; sonst ist unter der Hand das Faktum falsch geworden. — Uebrigens bemerke ich zum Ueberfluß, daß was hier und weiterhin über Herrn Tholuck's Vorstellung von der Philosophie

an, doch wissen von dieser Bestimmung, obgleich sie Faktum ist, diejenigen nichts, welche die Philosophie Identitätssystem zu nennen pflegen, und gar den Ausdruck gebrauchen mögen, daß nach derselben Alles eins und dasselbe, auch Gut und Böse gleich sey, — welches alles die schlechtesten Weisen der Einheit sind, von welchen in spekulativer Philosophie die Rede nicht seyn, sondern nur ein noch barbarisches Denken bei Ideen Gebrauch machen kann. Was nun die Angabe betrifft, daß in jener Philosophie an sich oder eigentlich die Verschiedenheit von Gut und Böse nicht gelte, so ist zu fragen, was denn dieß eigentlich heiße? Heißt es die Natur Gottes, so wird doch nicht verlangt werden, daß in dieselbe das Böse verlegt werde; jene substantielle Einheit ist das Gute selbst; das Böse ist nur

gesagt ist, so zu sagen nicht individuell über ihn seyn kann und soll; man liest dasselbe in hundert Büchern, unter anderem besonders in den Vorreden der Theologen. Herrn Tholuck's Darstellung habe ich angeführt, Theils weil sie mir zufällig am nächsten, Theils weil das tiefe Gefühl, das seine Schriften auf die ganze andere Seite von der Verstandes-Theologie zu stellen scheint, dem Tiefsinn am nächsten steht; denn die Grundbestimmung desselben, die Versöhnung, die nicht das unbedingte Urseyn und dergleichen Abstraktum ist, ist der Gehalt selbst, der die spekulative Idee ist, und den sie denkend ausdrückt — ein Gehalt, den jener tiefe Sinn am wenigsten in der Idee verkennen müßte.

Aber es geschieht Herrn Tholuck ebendaselbst, wie überall anderwärts in seinen Schriften, sich auch in das gäng und gäbe Gerede von dem Pantheismus gehen zu lassen, worüber ich in einer der letzten Anmerkungen der Encyklopädie weitläufiger gesprochen habe. Ich bemerke hier nur die eigenthümliche Ungeschicklichkeit und Verkehrung, in die Herr Tholuck verfällt. Indem er auf die eine Seite seines vermeintlich philosophischen Dilemma's den Urgrund stellt, und dieselbe nachher S. 33. 38. als pantheistisch bezeichnet, so charakterisirt er die andere als die der Socinianer, Pelagianer und Popularphilosophen so, daß es auf derselben „keinen unendlichen Gott, sondern eine große Anzahl Götter gebe, nämlich die Zahl aller derer Wesen, die von dem sogenannten Urgrunde verschieden sind und ein eignes Seyn und Handeln haben, nebst jenem sogenannten Urgrunde." In der That giebt es so auf dieser Seite nicht bloß eine große Anzahl von Göttern, sondern Alles (alles Endliche gilt hier dafür ein eignes Seyn zu haben) sind Götter; auf dieser Seite hat Herr Tholuck hiemit in der That seine Allesgötterei, seinen Pantheismus ausdrücklich, nicht auf der ersten, zu deren Gott er ausdrücklich den Einen Urgrund macht, wo somit nur Monotheismus ist.

Entzweiung; in jener Einheit ist hiermit nichts weniger als eine Einerleiheit des Guten und des Bösen, das letztere vielmehr ausgeschlossen. Damit ist in Gott als solchen eben so wenig der Unterschied von Gut und Böse; denn dieser Unterschied ist nur im Entzweiten, einem solchen, in welchem das Böse selbst ist. Weiter kommt nun im Spinozismus auch der Unterschied vor, der Mensch verschieden von Gott. Das System mag nach dieser Seite theoretisch nicht befriedigen; denn der Mensch und das Endliche überhaupt, mag es nachher auch zum Modus herabgesetzt werden, findet sich in der Betrachtung nur neben der Substanz ein. Hier nun, im Menschen, wo der Unterschied existirt, ist es, daß derselbe auch wesentlich als der Unterschied des Guten und Bösen existirt, und hier nur ist es, wo er eigentlich ist, denn hier ist nur die eigenthümliche Bestimmung desselben. Hat man beim Spinozismus nur die Substanz vor Augen, so ist in ihr freilich kein Unterschied des Guten und Bösen, aber darum weil das Böse, wie das Endliche und die Welt überhaupt (s. §. 48. Anm. S. 59.) auf diesem Standpunkt gar nicht ist. Hat man aber den Standpunkt vor Augen, auf welchem in diesem Systeme auch der Mensch und das Verhältniß des Menschen zur Substanz vorkommt, und wo nur das Böse im Unterschied desselben vom Guten seine Stelle haben kann, so muß man die Theile der Ethik nachgesehen haben, welche von demselben, von den Affekten, der menschlichen Knechtschaft und der menschlichen Freiheit handeln, um von den moralischen Folgerungen des Systems erzählen zu können. Ohne Zweifel wird man sich von der hohen Reinheit dieser Moral, deren Princip die lautere Liebe Gottes ist, ebenso sehr als davon überzeugen, daß diese Reinheit der Moral Konsequenz des Systems ist. Lessing sagte zu seiner Zeit, die Leute gehen mit Spinoza wie mit einem todten Hunde um: man kann nicht sagen, daß in neuerer Zeit mit dem Spinozismus und dann überhaupt mit spekulativer Philosophie besser umgegangen werde, wenn man sieht, daß diejenigen, welche davon referiren und urtheilen, sich nicht einmal bemühen, die Fakta richtig zu fassen, und sie richtig anzugeben und zu erzählen. Es wäre dieß das Minimum von Gerechtigkeit, und ein solches doch könnte sie auf allen Fall fodern.

Die Geschichte der Philosophie ist die Geschichte der Entdeckung der Gedanken über das Absolute, das ihr Gegenstand ist. So hat z. B. Sokrates, kann man sagen, die Bestimmung des Zwecks entdeckt, welche von Plato, und insbesondere von Aristoteles ausgebildet und bestimmt erkannt worden ist. Bruckers Geschichte der Philosophie ist so unkritisch, nicht nur nach dem Aeußerlichen des Geschichtlichen, sondern nach der Angabe der Gedanken, daß man von den ältern griechischen Philosophen zwanzig, dreißig und mehr Sätze als deren Philosopheme aufgeführt findet, von denen ihnen kein einziger angehört. Es sind Folgerungen, welche Brucker nach der schlechten Metaphysik seiner Zeit macht und jenen Philosophen als ihre Behauptungen andichtet. Folgerungen sind von zweierlei Art: Theils nur Ausführungen eines Princips in weiteres Detail herunter, Theils aber ein Rückgang zu tiefern Principien; das Geschichtliche besteht eben darin, anzugeben, welchen Individuen eine solche weitere Vertiefung des Gedankens und die Enthüllung derselben angehöre. Aber jenes Verfahren ist nicht bloß darum ungehörig, weil jene Philosophen die Konsequenzen, die in ihren Principien liegen sollen, nicht selbst gezogen und also nur nicht ausdrücklich ausgesprochen haben, sondern vielmehr weil ihnen bei solchem Schließen ein Geltenlassen und ein Gebrauch von Gedanken-Verhältnissen der Endlichkeit geradezu angemuthet wird, die dem Sinne der Philosophen, welche spekulativen Geistes waren, geradezu zuwider sind und die philosophische Idee vielmehr nur verunreinigen und verfälschen. Wenn bei alten Philosophien, von denen uns nur wenige Sätze berichtet sind, solche Verfälschung die Entschuldigung des vermeintlichen richtigen Schließens hat, so fällt sie bei einer Philosophie hinweg, welche ihre Idee selbst theils in die bestimmten Gedanken gefaßt, theils den Werth der Kategorien ausdrücklich untersucht und bestimmt hat, wenn dessenungeachtet die Idee verstümmelt aufgefaßt, aus der Darstellung nur Ein Moment herausgenommen und (wie die Identität) für die Totalität ausgegeben wird, und wenn die Kategorien ganz unbefangen nach der nächsten besten Weise, wie sie das alltägliche Bewußtseyn durchziehen, in ihrer Einseitigkeit und Unwahrheit hereingebracht werden. Die gebildete Erkenntniß der Gedankenverhältnisse ist die erste Bedingung, ein philosophisches Faktum richtig aufzufassen. Aber die Rohheit des Gedankens wird ausdrücklich durch das Princip des unmittelbaren Wissens nicht nur berechtigt, sondern zum Gesetz gemacht; die Erkenntniß der Gedanken und damit die Bildung des subjektiven Denkens ist so wenig ein unmittelbares Wissen, als irgend eine Wissenschaft oder Kunst und Geschicklichkeit.

Die Religion ist die Art und Weise des Bewußtseyns, wie die Wahrheit für alle Menschen, für die Menschen aller Bildung, ist; die wissenschaftliche Erkenntniß der Wahrheit aber ist eine besondere Art ihres Bewußtseyns, deren Arbeit sich nicht Alle, vielmehr nur wenige unterziehen. Der Gehalt ist derselbe, aber wie Homer von einigen Dingen sagt, daß sie zwei Namen haben, den einen in der Sprache der Götter, den andern in der Sprache der übertägigen Menschen, so giebt es für jenen Gehalt zwei Sprachen, die eine des Gefühls, der Vorstellung und des verständigen, in endlichen Kategorien und einseitigen Abstraktionen nistenden Denkens, die andere des konkreten Begriffs. Wenn man von der Religion aus auch die Philosophie besprechen und beurtheilen will, so ist mehr erforderlich, als nur die Gewohnheit der Sprache des übertägigen Bewußtseyns zu haben. Das Fundament der wissenschaftlichen Erkenntniß ist der innere Gehalt, die inwohnende Idee und deren im Geiste rege Lebendigkeit, wie nicht weniger die Religion ein durchgearbeitetes Gemüth, ein zur Besinnung erwachter Geist, ausgebildeter Gehalt ist. In der neuesten Zeit hat die Religion immer mehr die gebildete Ausdehnung ihres Inhalts zusammengezogen und sich in das Intensive der Frömmigkeit oder des Gefühls und zwar oft eines solchen, das einen sehr dürftigen und kahlen Gehalt manifestirt, zurückgezogen. So lange sie ein Credo, eine Lehre, eine Dogmatik hat, so hat sie das, mit dem die Philosophie sich beschäftigen und in dem diese als solche sich mit der Religion vereinigen kann. Dieß ist jedoch wieder nicht nach dem trennenden schlechten Verstande zu nehmen, in dem die moderne Religiosität befangen ist, und nach welchem sie beide so vorstellt, daß die eine die andere ausschließe, oder sie überhaupt so trennbar seyen, daß sie sich dann nur von Außen her verbinden. Vielmehr liegt auch in dem Bisherigen, daß die Religion wohl ohne Philosophie, aber die Philosophie nicht ohne

Religion seyn kann, sondern diese vielmehr in sich schließt. Die wahrhafte Religion, die Religion des Geistes, muß ein solches Credo, einen Inhalt, haben; der Geist ist wesentlich Bewußtseyn, somit von dem gegenständlich gemachten Inhalt; als Gefühl ist er der ungegenständliche Inhalt selbst, (qualirt nur, um einen J. Böhmischen Ausdruck zu gebrauchen) und nur die niedrigste Stufe des Bewußtseyns, ja in der mit dem Thiere gemeinschaftlichen Form der Seele. Das Denken macht die Seele, womit auch das Thier begabt ist, erst zum Geiste, und die Philosophie ist nur ein Bewußtseyn über jenen Inhalt, den Geist und seine Wahrheit, auch in der Gestalt und Weise jener seiner, ihn vom Thier unterscheidenden und der Religion fähig machenden Wesenheit. Die kontrakte, auf das Herz sich punktualisirende Religiosität muß dessen Zerknirschung und Zermürbung zum wesentlichen Momente seiner Wiedergeburt machen; sie müßte aber sich zugleich erinnern, daß sie es mit dem Herzen eines Geistes zu thun hat, daß der Geist zur Macht des Herzens bestellt ist und diese Macht nur seyn kann, in sofern er selbst wiedergeboren ist. Diese Wiedergeburt des Geistes aus der natürlichen Unwissenheit sowohl als dem natürlichen Irrthum geschieht durch Unterricht und den durch das Zeugniß des Geistes erfolgenden Glauben der objektiven Wahrheit, des Inhaltes. Diese Wiedergeburt des Geistes ist unter anderem auch unmittelbar Wiedergeburt des Herzens aus der Eitelkeit des einseitigen Verstandes, auf den es pocht, dergleichen zu wissen, wie, daß das Endliche von dem Unendlichen verschieden sey, die Philosophie entweder Vielgötterei oder in scharfdenkenden Geistern Pantheismus seyn müsse, u. s. f. — die Wiedergeburt aus solchen jämmerlichen Einsichten, auf welchen die fromme Demuth gegen Philosophie wie gegen theologische Erkenntniß hoch herfährt. Verharrt die Religiosität bei ihrer expansions- und damit geistlosen Intensität, so weiß sie freilich nur von dem Gegensatze dieser ihrer bornirten und bornirenden Form gegen die geistige Expansion religiöser Lehre als solcher, wie philosophischer. *) Nicht nur aber beschränkt der denkende Geist sich nicht

*) Um noch einmal auf Herrn Tholuck zurückzukommen, der als der begeisterte Repräsentant pietistischer Richtung angesehen werden kann, so ist der Mangel an einer Lehre in seiner Schrift „über die Lehre von der Sünde," 2te Aufl. (die mir so eben unter die Augen gekommen) ausgezeichnet. Es war mir dessen Behandlung der Trinitätslehre in seiner Schrift: die spekulative Trinitätslehre des spätern Orients, für deren fleißig hervorgezogene historische Notizen ich ihm ernstlichen Dank weiß, aufgefallen; er nennt diese Lehre eine scholastische Lehre; auf allen Fall ist sie viel älter, als das, was man scholastisch heißt; er betrachtet sie allein nach der äußerlichen Seite eines vermeintlich nur historischen Entstehens aus Spekulation über biblische Stellen und unter dem Einflusse platonischer und aristotelischer Philosophie (S. 41.) Aber in der Schrift über die Sünde geht er, man möchte sagen, kavalierement, mit diesem Dogma um, indem er es nur für fähig erklärt, ein Fachwerk zu seyn, darin sich die Glaubenslehren (welche?) ordnen lassen (S. 220.), ja man muß auch den Ausdruck (S. 219.) auf dieß Dogma ziehen, daß es den am Ufer (etwa im Sande des Geistes?) Stehenden als eine Fata Morgana erscheine. Aber „ein Fundament (so vom Dreifuß spricht Hr. Tholuck ebendas. S. 221.) ist die Trinitätslehre „nimmermehr, auf das der Glaube gegründet werden kann." Ist diese Lehre, als die heiligste, nicht von jeher oder seit wie lange wenigstens? der Hauptinhalt des Glaubens selbst als Credo, und dieses Credo das Fundament des subjektiven Glaubens gewesen? Wie kann ohne dieses Dogma die Versöhnungslehre, die Herr Tholuck in der angeführten Schrift mit soviel Energie an das Gefühl zu bringen sucht, einen mehr als moralischen oder wenn man will heidnischen, wie kann sie einen christlichen Sinn haben? Auch von andern speciellern Dogmen findet sich nichts in dieser Schrift; Herr Tholuck führt seine Leser z. B. immer nur bis zum Leiden und Tod Christi, aber nicht zu seiner Auferstehung und Erhebung zur Rechten des Vaters, noch bis zur Ausgießung des heiligen Geistes Eine Hauptbestimmung in der Versöhnungslehre ist die Sündenstrafe; diese ist bei Herrn Tholuck S. 119 ff. das lastende Selbstbewußtseyn und die damit verbundene Unseligkeit, in welcher alle sind, die außer Gott leben, dem alleinigen Quell der Seligkeit wie der Heiligkeit, so daß Sünde, Schuldbewußtseyn und Unseligkeit nicht ohne einander gedacht werden können (hier kommt es also auch zum Denken, wie S. 120. auch die Bestimmungen als aus der Natur Gottes fließend aufgezeigt werden). Diese Bestimmung der Sündenstrafe ist das, was man die natürliche Strafe der Sünde genannt hat, und was (wie die Gleichgültigkeit gegen die Trinitätslehre) das Resultat und die Lehre der von Herrn Tholuck sonst so sehr verschrieenen Vernunft und Aufklärung ist. — Vor einiger Zeit fiel im Oberhause des englischen

auf die Befriedigung in der reinern, unbefangenen Religiosität, sondern jener Standpunkt ist an ihm selbst ein aus Reflexion und Räsonnement hervorgegangenes Resultat; es ist mit Hülfe

oberflächlichen Verstandes, daß er sich diese vornehme Befreiung von so gut als aller Lehre verschafft hat, und indem er das Denken, von dem er angesteckt ist, zum Eifern gegen Philosophie gebraucht, ist es, daß er sich auf der dünnen inhaltslosen Spitze eines abstrakten Gefühlszustandes gewaltsam erhält. — Ich kann mich nicht enthalten, die Paränesis des Herrn Fr. von Bader über eine solche Gestaltung der Frömmigkeit auszugsweise anzuführen, aus den Fermentis Cognitionis 5tes Heft, Vorr. S. IX. f.

So lange, sagt er, der Religion, ihren Lehren, nicht wieder von Seite der Wissenschaft eine auf freies Forschen und sohin wahrhafte Ueberzeugung, gegründete Achtung verschafft worden seyn wird, — so lange werdet ihr, Fromme und Nichtfromme, mit all' euren Geboten und Verboten, mit all' eurem Gerede und Thun — dem Uebel nicht abhelfen, und so lange wird auch diese nicht geachtete Religion nicht geliebt werden, weil man doch nur herzhaft und richtig lieben kann, was man aufrichtig geachtet sieht, und als achtbar unbezweifelt erkennt, so wie der Religion auch nur mit einem solchen amor generosus gedient seyn kann, — mit andern Worten: wollt ihr, daß die Praxis der Religion wieder gedeihe, so sorgt doch dafür, daß wir wieder zu einer vernünftigen Theorie derselben gelangen, und räumt nicht euren Gegnern (den Atheisten) vollends das Feld mit jener unvernünftigen und blasphemischen Behauptung: daß an eine solche Religionstheorie, als an eine unmögliche Sache, ganz nicht zu denken, daß die Religion bloße Herzenssache sey, bei der man des Kopfs sich füglich entäußern könne, ja müsse.*)

Parlaments eine Bill durch, welche die Sekte der Unitarier betraf; bei dieser Veranlassung gab ein englisches Blatt eine Notiz über die große Anzahl der Unitarier in Europa und in Amerika, und fügt dann hinzu: „auf dem europäischen Kontinent ist Protestantismus und Unitarianismus gegenwärtig meist synonym." Theologen mögen entscheiden, ob Herrn Tholucks Dogmatik sich in noch mehr als in einem oder höchstens zwei Punkten, und wenn sie näher angesehen werden, ob selbst in diesen nicht, von der gewöhnlichen Theorie der Aufklärung unterscheidet.

*) Herr Tholuck citirt mehremal Stellen aus Anselm's Traktat cur Deus homo, und rühmt S. 127. „die tiefe Demuth dieses großen Denkers;" warum bedenkt und führt er nicht auch die (zu §. 77. der

In Ansehung der Dürftigkeit an Inhalt kann noch bemerkt werden, daß von ihr nur als der Erscheinung an dem äußerlichen Zustande der Religion zu einer besondern Zeit, die Rede seyn kann. Eine solche Zeit könnte beklagt werden, wenn es solche Noth thut, nur den bloßen Glauben an Gott hervorzubringen, was dem edeln Jacobi so angelegentlich war, und weiter nur noch eine koncentrirte Christlichkeit der Empfindung zu erwecken; die höhern Principien sind zugleich nicht zu verkennen, die selbst darin sich kund geben (s. Einleit. zur Logik §. 64. Anm.). Aber vor der Wissenschaft liegt der reiche Inhalt, den Jahrhunderte und Jahrtausende der erkennenden Thätigkeit vor sich gebracht haben, und vor ihr liegt er nicht als etwas Historisches, das nur andere besessen, und für uns ein Vergangenes, nur eine Beschäftigung zur Kenntniß des Gedächtnisses und für den Scharfsinn des Kritisirens der Erzählungen, nicht für die Erkenntniß des Geistes und das Interesse der Wahrheit wäre. Das Erhabenste, Tiefste und Innerste ist zu Tage gefördert worden, in den Religionen, Philosophien und Werken der Kunst, in reinerer und unreinerer, klarer und trüberer, oft sehr abschreckender Gestalt. Es ist für ein besonderes Verdienst zu achten, daß Herr Franz v. Bader fortfährt, solche Formen nicht nur in Erinnerung, sondern mit tief spekulativem Geiste ihren Gehalt ausdrücklich zu wissenschaftlichen Ehren zu bringen, indem er die philosophische Idee aus ihnen exponirt und erhärtet. Jakob Böhme's Tiefe gewährt insbesondere hiefür Gelegenheit und Formen. Diesem gewaltigen Geiste ist mit Recht der Name philosophus teutonicus zugelegt worden; er hat den Gehalt der Religion Theils für sich zur allgemeinen Idee erweitert, in demselben die höchsten Probleme der Vernunft koncipirt, und Geist und Natur in ihren bestimmtern Sphären und Gestaltungen darin zu fassen gesucht, indem er zur Grundlage nahm, daß nach dem Ebenbilde Gottes, freilich keines andern als des dreieinigen, der Geist des Menschen

Encyklopädie S. 91 citirte) Stelle aus demselben Traktat an: Negligentiae mihi videtur si — non studemus quod credimus, intelligere. — Wenn freilich das Credo kaum auf etliche wenige Artikel eingeschrumpft ist, bleibt wenig Stoff zu erkennen übrig, und kann aus der Erkenntniß wenig werden.

und alle Dinge geschaffen, und nur dieß Leben sind, aus dem Verluste ihrer Urbildes dazu redintegrirt zu werden; Theils hat er umgekehrt die Formen der natürlichen Dinge (Schwefel, Salpeter u. s. f., das Herbe, Bittre u. s. f.) gewaltsam zu geistigen und Gedankenformen verwendet. Die Gnosis des Hrn. v. Bader, welche sich an dergleichen Gestaltungen anschließt, ist eine eigenthümliche Weise das philosophische Interesse anzuzünden und zu befördern; sie stellt sich kräftig ebenso sehr der Beruhigung bei der inhaltsleeren Kahlheit der Aufklärerei als der nur intensiv bleiben wollenden Frömmigkeit entgegen. Hr. v. Bader beweist dabei in allen seinen Schriften, daß er entfernt davon ist, diese Gnosis für die ausschließende Weise der Erkenntniß zu nehmen. Sie hat für sich ihre Unbequemlichkeiten, ihre Metaphysik treibt sich nicht zur Betrachtung der Kategorien selbst und zur methodischen Entwicklung des Inhalts fort; sie leidet an der Unangemessenheit des Begriffs zu solchen wilden oder geistreichen Formen und Gestaltungen; so wie sie überhaupt daran leidet, daß sie den absoluten Inhalt, als Voraussetzung, hat und aus derselben erklärt, räsonnirt und widerlegt.*)

*) Es muß mir erwünscht seyn, sowohl durch den Inhalt der mehreren neuerlichen Schriften des Herrn v. Bader, als in den namentlichen Erwähnungen vieler meiner Sätze die Zustimmung desselben zu denselben zu ersehen; über das Meiste dessen oder leicht Alles, was er bestreitet, würde es nicht schwer seyn, mich ihm zu verständigen, nämlich zu zeigen, daß es in der That nicht von seinen Ansichten abweicht. Nur Einen Tadel, der in den „Bemerkungen über einige antireligiöse Philosopheme unserer Zeit 1824," S. 5, vergl. 56 ff., vorkommt, will ich berühren: es wird daselbst von einem Philosophem gesprochen, welches „aus der Schule der Naturphilosophie hervorgegangen, einen falschen Begriff von der Materie aufstelle, indem selbes von dem vergänglichen und die Verderbniß in sich bergenden Wesen dieser Welt behaupte, daß solches unmittelbar und ewig aus Gott hervorgegangen und gehend, als der ewige Ausgang (Entäußerung) Gottes, dessen ewigen Wiedereingang (als Geist) ewig bedinge." Was den ersten Theil dieser Vorstellung betrifft, von dem Hervorgehen (dieß ist überhaupt eine Kategorie, die ich nicht gebrauche, indem sie nur ein bildlicher Ausdruck, keine Kategorie ist) der Materie aus Gott, so sehe ich nicht anders, als daß dieser Satz in der Bestimmung, daß Gott der Schöpfer der Welt ist, enthalten ist; was aber den andern Theil betrifft, daß der ewige Ausgang den Wiedereingang Gottes als Geist bedinge, so setzt Herr v. Bader das Bedingen an diese Stelle, eine Theils an und für sich hier ungehörige und von mir eben so wenig für diese Beziehung gebrauchte Kategorie; ich erinnere an das, was ich oben über die unkritische Vertauschung der Gedankenbestimmungen bemerkt habe. Das unmittelbare oder vermittelte Hervorgehen der Materie aber zu erörtern, führte nur auf ganz formelle Bestimmungen. Was Hr. v. B. selbst S. 54 ff. über den Begriff der Materie angiebt, sehe ich nicht für abweichend von meinen Bestimmungen, dieselbe betreffend, an; so wie ich nicht verstehe, welche Abhülfe für die absolute Aufgabe, die Schöpfung der Welt als Begriff zu fassen, in dem liege, was Hr. v. B. S. 58 angiebt, daß die Materie nicht das unmittelbare Produkt der Einheit, sondern jenes ihrer Principien (Bevollmächtigten,) Elohim sey, welche sie zu diesem Zwecke hervorrief." Ist der Sinn dieser (denn nach der grammatischen Stellung ist er nicht völlig klar), daß die Materie das Produkt der Principien sei, oder dieser, daß die Materie sich diese Elohim hervorgerufen und sich von ihnen habe produciren lassen, so müssen jene Elohim oder aber dieser ganze Kreis zusammen in eine Beziehung zu Gott gesetzt werden, welche durch das Einschieben von Elohim nicht aufgehellt wird.

An reinern und trübern Gestaltungen der Wahrheit haben wir, kann man sagen, genug und zum Ueberfluß, — in den Religionen und Mythologien, in gnostischen und mysticirenden Philosophien älterer und neuerer Zeit; man kann seine Freude daran haben, die Entdeckung der Idee in diesen Gestaltungen zu machen und die Befriedigung daraus zu gewinnen, daß die philosophische Wahrheit nicht etwas nur Einsames, sondern darin die Wirksamkeit derselben wenigstens als Gährung vorhanden gewesen. Wenn aber der Dünkel der Unreife, wie dieß bei einem Nachahmer des Hrn. v. B. der Fall war, an das Aufwärmen solcher Produktionen der Gährung geräth, so erhebt er sich leicht in seiner Trägheit und Unfähigkeit wissenschaftlichen Denkens solche Gnosis zur ausschließenden Weise des Erkennens; denn es ist müheloser in solchen Gebilden sich zu ergehen und an sie assertorische Philosopheme anzuknüpfen, als die Entwicklung des Begriffs zu übernehmen und sein Denken, wie sein Gemüth, der logischen Nothwendigkeit desselben zu unterwerfen. Auch liegt dem Dünkel nahe, sich das als Entdeckung zuzuschreiben, was er von Andern erlernt hat, und er glaubt dieß um so leichter, wenn er sie bekämpft oder herabsetzt; oder ist vielmehr darum gereizt gegen sie, weil er seine Einsichten aus ihnen geschöpft hat.

Wie in den Zeiterscheinungen, auf welche wir in diesem Vorwort Rücksicht genommen, sich der Drang des Denkens, obgleich verunstaltet, ankündigt, so ist es an und für sich für den zu der Höhe des Geistes gebildeten Gedanken selbst und für seine Zeit Bedürfniß, und darum unserer Wissenschaft allein würdig, daß das, was früher als Mysterium geoffenbart worden, aber in den reinern und noch mehr in den trübern Gestaltungen seiner Offenbarung dem formellen Gedanken ein Geheimnißvolles bleibt, für das Denken selbst geoffenbart werde, welches in dem absoluten Rechte seiner Freiheit die Hartnäckigkeit behauptet, mit dem gediegenen Inhalte sich nur zu versöhnen, in sofern dieser sich die seiner selbst zugleich würdigste Gestalt, die des Begriffs, der Nothwendigkeit, welche alles, Inhalt wie Gedanken, bindet und eben darin frei macht, zu geben gewußt hat. Soll Altes erneut werden, d. i. eine alte Gestaltung, denn der Gehalt selbst ist ewig jung, so ist die Gestaltung der Idee etwa, wie sie ihr Plato und viel tiefer Aristoteles gegeben, der Erinnerung unendlich würdiger, auch darum, weil die Enthüllung derselben durch Aneignung an unsere Gedankenbildung unmittelbar nicht nur ein Verstehen derselben, sondern ein Fortschreiten der Wissenschaft selbst ist. Aber solche Formen der Idee zu verstehen liegt gleichfalls nicht so auf der Oberfläche, als gnostische und kabbalistische Phantasmagorien zu fassen, und noch weniger macht es sich so von selbst, jene fortzubilden, als in diesem Anklänge der Idee zu weisen oder anzudeuten.

Wie von dem Wahren richtig gesagt worden, daß es index sui et falsi sey, vom Falschen aus aber das Wahre nicht gewußt wird, so ist der Begriff das Verstehen seiner selbst und der begrifflosen Gestalt, aber diese versteht von ihrer innern Wahrheit aus nicht jenen. Die Wissenschaft versteht das Gefühl und den Glauben, sie kann aber nur aus dem Begriffe, als auf welchem sie beruht, beurtheilt werden, und da sie dessen Selbstentwickelung ist, so ist eine Beurtheilung derselben aus dem Begriffe nicht sowohl ein Urtheilen über sie als ein Mitfortschreiten. Solches Urtheilen muß ich auch diesem Versuche wünschen, wie ich ein solches nur achten und beachten kann.

Berlin, den 25. Mai 1827.

Vorrede zur dritten Ausgabe.

Es sind bei dieser dritten Ausgabe vielfache Verbesserungen hin und wieder angebracht, besonders ist darauf gesehen worden, der Klarheit und Bestimmtheit der Exposition nachzuhelfen. Doch für den kompendiarischen Zweck des Lehrbuchs mußte der Styl gedrängt, formell und abstrakt gehalten bleiben; es behält seine Bestimmung, erst durch den mündlichen Vortrag die nöthigen Erläuterungen zu erhalten.

Seit der zweiten Ausgabe sind mehrfältige Beurtheilungen meines Philosophirens erschienen, die größtentheils wenig Beruf zu solchem Geschäft gezeigt haben; solche leichtsinnige Erwiderungen auf Werke, welche viele Jahre durchdacht, und mit allem Ernste des Gegenstandes und der wissenschaftlichen Foderung durchgearbeitet worden, gewähren nichts Erfreuliches durch den Anblick der übeln Leidenschaften des Dünkels, Hochmuths, des Neides, Hohnes, u. s. f., die sich daraus aufdringen, noch vielweniger etwas Belehrendes. Cicero sagt: Tuscul. Quaest. I. II. „Est philosophia paucis contenta judicibus, multitudinem consulto ipsa fugiens, eique ipsi et invisa et suspecta; ut, si quis universam velit vituperare, secundo id populo facere possit.“ Es ist um so populärer auf die Philosophie loszuziehen, mit je geringerer Einsicht und Gründlichkeit es geschieht; die kleinliche widrige Leidenschaft ist faßlich in dem Wiederklange, der ihr in Andern begegnet, und die Unwissenheit gesellt sich mit gleicher Verständlichkeit dazu. Andere Gegenstände fallen in die Sinne, oder stehen in Gesammt-Anschauungen vor der Vorstellung; es fühlt sich die Nothwendigkeit eines wenn gleich geringen Grades von Kenntniß derselben, um über sie mitsprechen zu können; auch erinnern sie leichter an den gesunden Menschenverstand, weil sie in bekannter, fester Gegenwart stehen. Aber der Mangel an allem diesem legt sich ungescheut gegen die Philosophie oder vielmehr gegen irgend ein phantastisches leeres Bild los, das die Unwissenheit von ihr sich einbildet und einredet, sie hat nichts vor sich, an dem sie sich orientiren könnte, und treibt sich so völlig in Unbestimmtem,

Leerem und damit in Sinnlosem herum. — Ich habe anderwärts das unerfreuliche und unfruchtbare Geschäft übernommen, einige dergleichen aus Leidenschaften und Unwissenheit gewobene Erscheinungen in ihrer unbedeckten Blöße zu beleuchten.

Es hätte kürzlich den Anschein haben können, als ob vom Boden der Theologie und sogar der Religiosität aus eine ernsthaftere Untersuchung über Gott, göttliche Dinge und Vernunft in einem weiteren Bereiche wissenschaftlich angeregt werden sollte. Allein sogleich der Anfang der Bewegung ließ solche Hoffnung nicht aufkommen; denn die Veranlassung ging von Persönlichkeiten aus, und weder die Prätension der anklagenden Frömmigkeit noch die angegriffene Prätension der freien Vernunft erhob sich zur Sache, noch weniger zum Bewußtseyn, daß, um die Sache zu erörtern, der Boden der Philosophie betreten werden müsse. Jener Angriff des Persönlichen auf den Grund sehr specieller Aeußerlichkeiten der Religion zeigte sich mit der ungeheuren Anmaßung, über die Christlichkeit von Individuen aus eigener Machtvollkommenheit absprechen zu wollen, und ihnen damit das Siegel der weltlichen und ewigen Verwerfung aufzudrücken. Dante hat es sich herausgenommen, in Kraft der Begeisterung göttlicher Poesie die Schlüssel Petri zu handhaben, und viele seiner — jedoch bereits verstorbener Zeitgenossen namentlich, selbst Päpste und Kaiser, in die höllische Verdammniß zu verurtheilen. Es ist einer neuern Philosophie der infamirende Vorwurf gemacht worden, daß in ihr das menschliche Individuum sich als Gott setze; aber gegen solchen Vorwurf einer falschen Konsequenz ist es eine ganz andere wirkliche Anmaßung, sich als Weltrichter betragen, die Christlichkeit der Individuen aburtheilen und die innerste Verwerfung damit über sie aussprechen. Das Schiboleth dieser Machtvollkommenheit ist der Name des Herrn Christus, und die Versicherung, daß der Herr diesen Richtern im Herzen wohne. Christus sagt (Matth. 7, 20.): „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen," die ungeheure Insolenz des Verwerfens und Verdammens aber ist keine gute Frucht. Er fährt fort: „Es werden nicht Alle, die zu mir sagen: Herr, Herr, in das Himmelreich kommen; es werden Viele zu mir sagen an jenem Tage: Herr, Herr, haben wir nicht in deinem Namen geweissagt? haben wir nicht in deinem Namen Teufel ausgetrieben? haben wir nicht in deinem Namen viel Thaten gethan? dann werde ich ihnen bekennen: ich habe euch noch nicht erkannt, weichet alle von mir, ihr Uebelthäter!" Die, welche im ausschließlichen Besitz der Christlichkeit zu seyn versichern, und von andern diesen Glauben an sie fordern, haben es nicht so weit gebracht, Teufel auszutreiben, vielmehr viele derselben, wie die Gläubigen an die Seherin von Prevorst, thun sich etwas darauf zu gut, mit Gesindel von Gespenstern in gutem Vernehmen zu stehen und Ehrfurcht vor demselben zu haben, statt diese Lügen eines widerchristlichen knechtischen Aberglaubens zu verjagen und zu verbannen. Eben so wenig zeigen sie sich vermögend, Weisheit zu reden, und vollends unfähig, große Thaten der Erkenntniß und Wissenschaft zu thun, was ihre Bestimmung und Pflicht wäre; Gelehrsamkeit ist noch nicht Wissenschaft. Indem sie mit der Masse der gleichgültigen Außendinge des Glaubens sich weitläufige Beschäftigungen machen, bleiben sie dagegen in Ansehung des Gehalts und Inhalts des Glaubens selbst um so dürrer bei dem Namen des Herrn Christus stehen, und verschmähen vorsätzlich und mit Schmähen die Ausbildung der Lehre, welche das Fundament des Glaubens der christlichen Kirche ist, denn die geistige, vollends denkende und wissenschaftliche Expansion störte, ja verböte und tilgte den Eigendünkel des subjektiven Pochens auf die geistlose, am Guten unfruchtbare, nur an den bösen Früchten reiche Versicherung, daß sie im Besitze der Christlichkeit sich befinden, um dieselbe ausschließlich sich zu eigen zu haben. — Diese geistige Expansion wird mit dem bestimmtesten Bewußtseyn in der Schrift von dem bloßen Glauben so unterschieden, daß dieser erst durch jene zur Wahrheit werde. „Wer überhaupt an mich glaubet, sagt Christus (Joh. 7, 38.), von deß Leibe werden Ströme des lebendigen Wassers fließen." Dieß ist dahin sogleich in V. 39. erläutert und bestimmt, daß aber nicht der Glaube als solcher an die zeitliche, sinnliche, gegenwärtige Persönlichkeit Christi dieß bewirke, er noch nicht die Wahrheit als solche sey; im folgenden 39. V. ist der Glaube dahin bestimmt, daß Christus jenes vom Geiste gesagt, welchen empfahen sollten, die an ihn glaubeten; denn der heilige Geist war noch

nicht da, denn Jesus war noch nicht verklärt; — die noch unverklärte Gestalt Christi ist die damals in der Zeit sinnlich gegenwärtige oder nachher so, was derselbe Inhalt ist, vorgestellte Persönlichkeit, die der unmittelbare Gegenstand des Glaubens ist. In dieser Gegenwart hat Christus seinen Jüngern selbst mündlich seine ewige Natur, und Bestimmung zur Versöhnung Gottes mit sich selbst und der Menschen mit ihm, die Heilsordnung und die Sittenlehre geoffenbart, und der Glaube, den die Jünger an ihn hatten, begreift dieß Alles in sich. Dessenungeachtet wird dieser Glaube, dem an der stärksten Gewißheit nichts fehlte, nur für den Anfang und bedingende Grundlage, für das noch Unvollendete erklärt; die so glaubeten, haben noch nicht den Geist, sollen ihn erst empfahen — ihn, die Wahrheit selbst, ihn, der erst später als jenes Glauben ist, der in alle Wahrheit leitet. Jene aber bleiben bei solcher Gewißheit, der Bedingung, stehen; die Gewißheit aber, selbst nur subjektiv, bringt nur die subjektive Frucht formell der Versicherung, und dann darin des Hochmuths, der Verunglimpfung und Verdammung. Der Schrift zuwider halten sie sich fest nur in der Gewißheit gegen den Geist, welcher die Expansion der Erkenntniß und erst die Wahrheit ist.

Diese Kahlheit an wissenschaftlichem und überhaupt geistigem Gehalt theilt diese Frömmigkeit mit dem, was sie unmittelbar sich zum Gegenstande ihrer Anklage und Verdammung macht. Die Verstandesaufklärung hat durch ihr formelles, abstraktes, gehaltloses Denken ebenso die Religion von allem Inhalt ausgeleert, als jene Frömmigkeit durch ihre Reduktion des Glaubens auf das Schiboleth des Herrn, Herrn. Beide haben darin nichts vor einander voraus; und indem sie widerstreitend zusammentreffen, ist kein Stoff vorhanden, in dem sie sich berührten und einen gemeinsamen Boden und die Möglichkeit, es zur Untersuchung und ferner zur Erkenntniß und Wahrheit zu bringen, erlangen könnten. Die aufgeklärte Theologie hat sich ihrerseits in ihrem Formalismus, nämlich die Gewissensfreiheit, Denkfreiheit, Lehrfreiheit, selbst Vernunft und Wissenschaft anzurufen, festgehalten. Solche Freiheit ist allerdings die Kategorie des unendlichen Rechts des Geistes, und die andere besondere Bedingung der Wahrheit zu jener ersten,

dem Glauben. Allein was das wahrhaftige und freie Gewissen für vernünftige Bestimmungen und Gesetze enthalte, was das freie Glauben und Denken für Inhalt habe und lehre, diesen materiellen Punkt haben sie sich enthalten, zu berühren, und sind in jenem Formalismus des Negativen und in der Freiheit, die Freiheit nach Belieben und Meinung auszufüllen, stehen geblieben, so daß überhaupt der Inhalt selbst gleichgültig sey. Auch darum konnten diese nicht einem Inhalt nahe treten, weil die christliche Gemeinschaft durch das Band eines Lehrbegriffs, eines Glaubensbekenntnisses, vereinigt seyn muß und es immer noch seyn soll, dagegen die Allgemeinheiten und Abstraktionen des abgestandenen, nicht lebendigen rationalistischen Verstandeswassers das Specifische eines in sich bestimmten, ausgebildeten christlichen Inhaltes und Lehrbegriffes nicht zulassen. Wogegen die Andern pochend auf den Namen Herr! Herr! frank und frei die Vollführung des Glaubens zum Geist, Gehalt und Wahrheit verschmähen.

So ist zwar viel Staub des Hochmuths der Gehässigkeit und Persönlichkeit, wie leerer Allgemeinheiten aufgeregt worden, aber er ist mit der Unfruchtbarkeit geschlagen, er konnte nicht die Sache enthalten, nicht zu Gehalt und Erkenntniß führen. — Die Philosophie hat zufrieden seyn können, aus dem Spiel gelassen worden zu seyn; sie findet sich außerhalb des Terrains jener Anmaßungen, wie der Persönlichkeiten so der abstrakten Allgemeinheiten, und hätte auf solchem Boden gezogen nur des Unerfreulichen und Ungedeihlichen gewärtig seyn können.

Indem aus dem größten und unbedingten Interesse der menschlichen Natur der tiefe und reiche Gehalt verkommen, und die Religiosität, gemeinschaftlich die fromme und die reflektirende, dazu gekommen ist, die höchste Befriedigung ohne Inhalt zu finden, so ist die Philosophie ein zufälliges, subjektives Bedürfniß geworden. Jene unbedingten Interessen sind bei beiden Arten von Religiosität, und zwar von nichts anderem als von dem Räsonnement, so eingerichtet worden, daß es der Philosophie nicht mehr bedarf, um jenen Interessen Genüge zu leisten; ja sie wird und zwar mit Recht dafür gehalten, jenem neuerschaffenen Genügen und solcher ins Enge gezogenen Befriedigung störend zu seyn. Die Philosophie ist damit ganz dem

freien Bedürfniß des Subjekts anheim gegeben; es ergeht keine Art von Nöthigung dazu an dasselbe, vielmehr hat dieß Bedürfniß, wo es vorhanden ist, gegen Verdächtigungen und Abmahnungen standhaft zu seyn; es existirt nur als eine innere Nothwendigkeit, die stärker ist als das Subjekt, von der sein Geist dann ruhelos getrieben wird, „daß er überwinde," und dem Drange der Vernunft den würdigen Genuß verschaffe. So ohne Anregung irgend einer auch nicht der religiösen Autorität, vielmehr für einen Ueberfluß und gefährlichen oder wenigstens bedenklichen Luxus erklärt, steht die Beschäftigung mit dieser Wissenschaft um so freier allein auf dem Interesse der Sache und der Wahrheit. Wenn, wie Aristoteles sagt, die Theorie das Seligste und unter dem Guten das Beste ist, so wissen die, welche dieses Genusses theilhaftig sind, was sie daran haben, die Befriedigung der Nothwendigkeit ihrer geistigen Natur: können sich enthalten, Anforderungen darüber an Andere zu machen, und können sie bei ihren Bedürfnissen und den Befriedigungen, die sie sich für dieselben finden, belassen. Es ist des unberufenen Herzudringens zum Geschäfte der Philosophie oben gedacht worden: wie dasselbe sich um so lauter macht, je weniger es geeignet ist, Theil daran zu nehmen, so ist die gründlichere, tiefere Theilnahme einsamer mit sich und stiller nach Außen; die Eitelkeit und Oberflächlichkeit ist schnell fertig und treibt sich zum baldigen Dreinsprechen; der Ernst aber um eine in sich große und nur durch die lange und schwere Arbeit vollendeter Entwicklung sich genügende Sache versenkt sich lange in stiller Beschäftigung in dieselbe.

Der baldige Verschluß der zweiten Ausgabe dieses encyklopädischen Leitfadens, welcher das Studium der Philosophie nach seiner oben angegebenen Bestimmung nicht leicht macht, hat mir die Befriedigung gegeben zu sehen, daß außer dem Lautwerden der Oberflächlichkeit und Eitelkeit eine stillere, belohnendere Theilnahme statt gefunden habe, welche ich nun auch dieser neuen Ausgabe anwünsche.

Berlin, den 19. September 1830.

Hegel's Anrede an seine Zuhörer

bei Eröffnung seiner Vorlesungen in Berlin,

am 22. October 1818.

M. H.

Indem ich heute zum ersten Mal auf hiesiger Universität in dem Amte eines Lehrers der Philosophie auftrete, zu dem mich die Gnade Sr. Majestät des Königs berufen hat, erlauben Sie mir dieß Vorwort darüber voraus zu schicken, daß ich es mir für besonders wünschenswerth und erfreulich hielt, sowohl gerade in diesem Zeitpunkt, als auf hiesigem Standpunkt in ausgebreitetere akademische Wirksamkeit zu treten. Was den Zeitpunkt anbetrifft, so scheinen diejenigen Umstände eingetreten zu seyn, unter denen sich die Philosophie wieder Aufmerksamkeit und Liebe versprechen darf, wo diese beinahe verstummte Wissenschaft ihre Stimme wieder erheben mag. Denn vor kurzem war es einestheils die Noth der Zeit, welche den kleinen Interessen des täglichen Lebens eine so große Wichtigkeit gegeben, andererseits waren es die hohen Interessen der Wirklichkeit, das Interesse und die Kämpfe nur zunächst das politische Ganze des Volkslebens und des Staates wieder herzustellen und zu retten, welche alle Vermögen des Geistes, die Kräfte aller Stände, so wie die äußerlichen Mittel so sehr in Anspruch genommen, daß das innere Leben des Geistes nicht Ruhe gewinnen konnte. Der Weltgeist, in der Wirklichkeit so sehr beschäftigt und nach Außen gerissen, war abgehalten sich nach Innen und auf sich selbst zu kehren und in seiner eigenthümlichen Heimath sich zu genießen. Nun nachdem dieser Strom

der Wirklichkeit gebrochen und die deutsche Nation überhaupt, ihre Nationalität, den Grund alles lebendigen Lebens, gerettet hat, so ist dann die Zeit eingetreten, daß in dem Staate, neben dem Regiment der wirklichen Welt, auch das freie Reich des Gedankens selbstständig emporblühe. Und überhaupt hat sich die Macht des Geistes so weit geltend gemacht, daß es nur die Ideen sind und was Ideen gemäß ist, was sich jetzt erhalten kann, daß was gelten soll, vor der Einsicht und dem Gedanken sich rechtfertigen muß. Und es ist insbesondere dieser Staat, der mich nun in sich aufgenommen hat, welcher durch das geistige Uebergewicht sich zu seinem Gewicht in der Wirklichkeit und im Politischen emporgehoben, sich an Macht und Selbstständigkeit solchen Staaten gleichgestellt hat, welche ihm an äußeren Mitteln überlegen gewesen wären. Hier ist die Bildung und die Blüthe der Wissenschaften eines der wesentlichen Momente im Staatsleben selbst. Auf hiesiger Universität, der Universität des Mittelpunkts, muß auch der Mittelpunkt aller Geistesbildung und aller Wissenschaft und Wahrheit, die Philosophie, ihre Stelle und vorzügliche Pflege finden. — Nicht nur ist es aber das geistige Leben überhaupt, welches ein Grundelement in der Existenz dieses Staates ausmacht, sondern näher hat jener große Kampf des Volkes im Verein mit seinem Fürsten, um Selbstständigkeit, um Vernichtung fremder gemüthloser Tyrannei, und um Freiheit im Gemüthe seinen höhern Anfang genommen. Es ist die sittliche Macht des Geistes, welche sich in ihrer Energie gefühlt, ihr Panier aufgesteckt, und dieß ihr Gefühl als Gewalt und Macht der Wirklichkeit geltend gemacht hat. Wir müssen es für unschätzbar achten, daß unsere Generation in diesem Gefühle gelebt, gehandelt und gewirkt hat, einem Gefühle, worin sich alles Rechtliche, Moralische und Religiöse koncentrirte. In solchem tiefen und allumfassenden Wirken erhebt sich der Geist in sich zu seiner Würde, die Flachheit des Lebens und die Schaalheit der Interessen

geht zu Grunde und die Oberflächlichkeit der Einsicht und der Meinungen steht in ihrer Blöße da und verfliegt. Dieser tiefere Ernst, der in das Gemüth überhaupt gekommen ist, ist denn auch der wahrhafte Boden der Philosophie. Was der Philosophie entgegen steht, ist einerseits das Versenktseyn in die Interessen der Noth und des Tages, andererseits die Eitelkeit der Meinungen. Das Gemüth, von ihr eingenommen, läßt der Vernunft, als welche nicht das Eigene sucht, keinen Raum in sich. Diese Eitelkeit muß sich in ihrem Nichts verflüchtigen, wenn es dem Menschen zur Nothwendigkeit geworden, sich um substantiellen Gehalt zu bemühen, wenn es so weit gediehen, daß nur ein solcher sich geltend machen kann. In solchem substantiellen Gehalt aber haben wir die Zeit gesehen, haben wir den Kern sich bilden sehen, dessen weitere Entwickelung nach allen Seiten, der politischen, sittlichen, religiösen, wissenschaftlichen Seite, unserer Zeit anvertraut ist.

Unser Beruf und Geschäft ist die Pflege der philosophischen Entwickelung der substantiellen Grundlage, die sich neu verjüngt und bekräftigt hat. Ihre Verjüngung, die ihre nächste Wirkung und Aeußerung in der politischen Wirklichkeit zeigte, hat ihre weitere Erscheinung in dem größern sittlichen und religiösen Ernste, in der Forderung von Gründlichkeit und Gediegenheit überhaupt, welche an alle Lebensverhältnisse ergangen ist. Der gediegenste Ernst ist an und für sich selbst der Ernst, die Wahrheit zu erkennen. Dieß Bedürfniß, wodurch die geistige Natur sich von der bloß empfindenden und genießenden unterscheidet, ist eben deswegen das Tiefste des Geistes, es ist an sich allgemeines Bedürfniß. Der Ernst der Zeiten hat es Theils tiefer aufgeregt, Theils ist er ein näheres Eigenthum des deutschen Geistes. Was die Auszeichnung des Deutschen in der Kultur der Philosophie betrifft, so zeigt nämlich der Zustand dieses Studiums und die Bedeutung dieses Namens bei den andern Nationen, daß der Name sich noch bei ihnen erhalten, aber seinen Sinn

verändert hat und daß die Sache verkommen und verschwunden ist und zwar so, daß kaum eine Erinnerung und Ahndung von ihr zurückgeblieben ist. Diese Wissenschaft hat sich zu den Deutschen geflüchtet und lebt allein noch in ihnen fort. Uns ist die Bewahrung dieses heiligen Lichtes anvertraut und es ist unser Beruf es zu pflegen und zu nähren und dafür zu sorgen, daß das Höchste, was der Mensch besitzen kann, das Selbstbewußtseyn seines Wesens nicht erlösche und untergehe. Aber selbst in Deutschland ist die Flachheit der früheren Zeit vor seiner Wiedergeburt so weit gekommen, daß sie gefunden und bewiesen zu haben meinte und versicherte, es gebe keine Erkenntniß der Wahrheit; Gott das Wesen der Welt und des Geistes, sey ein Unbegreifliches, Unfaßbares; der Geist müsse bei der Religion stehen bleiben und die Religion beim Glauben, Gefühl und Ahnden, ohne vernünftiges Wissen. Das Erkennen betreffe nicht die Natur des Absoluten, Gottes und Dessen, was in Natur und Geist wahr und absolut ist, sondern vielmehr allein Theils nur das Negative, daß nichts Wahres erkannt, sondern daß allein Unwahres, Zeitliches und Vergängliches gleichsam den Vorzug genieße, erkannt zu werden, — Theils' was eigentlich darunter gehört, das Aeußerliche, nämlich das Historische, die zufälligen Umstände, unter denen das angebliche Erkennen erschienen ist und eben solche Erkenntniß sey nur als etwas Historisches zu nehmen und nach jenen äußerlichen Seiten kritisch und gelehrt zu unternehmen, aus seinem Inhalt könne kein Ernst gemacht werden. Sie sind so weit gekommen als Pilatus, der römische Prokonsul; wie er Christus das Wort Wahrheit nennen hörte, erwiderte er dieß mit der Frage: was ist Wahrheit? in dem Sinn als einer, der mit solchem Worte fertig sey und wisse, daß es keine Erkenntniß der Wahrheit gebe. So ist das, was von jeher für das Schmählichste und Unwürdigste gegolten hat, der Erkenntniß der Wahrheit zu entsagen, von unsern Zeiten zum höchsten Triumph des Geistes erhoben worden.

Die Verzweiflung an der Vernunft war, wie es bis zu ihr gekommen war, noch mit Schmerz und Wehmuth verknüpft, aber bald haben der religiöse und sittliche Leichtsinn und dann die Plattheit und Seichtigkeit des Wissens, welche sich Aufklärung nannte, frank und frei ihre Ohnmacht bekannt und ihren Hochmuth in das gründliche Vergessen höherer Interessen gelegt; und zuletzt hat die sogenannte kritische Philosophie diesem Nichtwissen des Ewigen und Göttlichen ein gutes Gewissen gemacht, indem sie versichert, bewiesen zu haben, daß vom Ewigen und Göttlichen nichts gewußt werden könne. Diese vermeinte Erkenntniß hat sich sogar den Namen Philosophie angemaßt und nichts ist der Seichtigkeit des Wissens sowohl als des Charakters willkommner gewesen, nichts so bereitwillig von ihr ergriffen worden als diese Lehre der Unwissenheit, wodurch eben diese Seichtigkeit und Schaalheit für das Vortreffliche, für das Ziel und Resultat alles intellektuellen Strebens ausgegeben worden ist. Das Wahre nicht zu wissen und nur Erscheinen des Zeitlichen und Zufälligen — nur das Eitle zu erkennen, diese Eitelkeit ist es, welche sich in der Philosophie breit gemacht hat und in unsern Zeiten noch breit macht und das große Wort führt. Man kann wohl sagen, daß seitdem sich die Philosophie in Deutschland hervorzuthun angefangen hat, es nie so schlecht um diese Wissenschaft ausgesehen hat, daß eine solche Ansicht, ein solches Verzichtthun auf vernünftiges Erkennen, solche Anmaßung und solche Ausbreitung erlangt hätte, — eine Ansicht, welche noch von der vorhergehenden Periode sich herüber geschleppt hat, und welche mit dem gediegenern Gefühle, dem neuen substantiellen Geiste, so sehr in Widerspruch steht. Diese Morgenröthe eines gediegenern Geistes begrüße ich, rufe ich an, mit ihm nur habe ich es zu thun, indem ich behaupte, daß die Philosophie Gehalt haben müsse, und indem ich diesen Gehalt vor Ihnen entwickeln werde. Ueberhaupt aber rufe ich den Geist der Jugend dabei an: denn sie ist die schöne Zeit des Lebens, das noch nicht in

dem System der beschränkten Zwecke der Noth befangen und für sich der Freiheit einer interesselosen wissenschaftlichen Beschäftigung fähig ist; eben so ist sie noch unbefangen von dem negativen Geiste der Eitelkeit, von dem Gehaltlosen eines bloß kritischen Bemühens. Ein noch gesundes Herz hat noch den Muth Wahrheit zu verlangen und das Reich der Wahrheit ist es, in welchem die Philosophie zu Hause ist, welches sie erbaut und dessen wir durch ihr Studium theilhaftig werden. Was im Leben wahr, groß und göttlich ist, ist es durch die Idee; das Ziel der Philosophie ist, sie in ihrer wahrhaften Gestalt und Allgemeinheit zu erfassen. Die Natur ist darunter gebunden, die Vernunft nur mit Nothwendigkeit zu vollbringen; aber das Reich des Geistes ist das Reich der Freiheit. Alles was das menschliche Leben zusammenhält, was Werth hat und gilt, ist geistiger Natur und dieß Reich des Geistes existirt allein durch das Bewußtseyn von Wahrheit und Recht, durch das Erfassen der Ideen.

Ich darf wünschen und hoffen, daß es mir gelingen werde, auf dem Wege, den wir betreten, Ihr Vertrauen zu gewinnen und zu verdienen. Zunächst aber darf ich nichts in Anspruch nehmen als dieß, daß Sie Vertrauen zu der Wissenschaft, Glauben an die Vernunft, Vertrauen und Glauben zu sich selbst mitbringen. Der Muth der Wahrheit, Glauben an die Macht des Geistes ist die erste Bedingung des philosophischen Studiums; der Mensch soll sich selbst ehren und sich des Höchsten würdig achten. Von der Größe und Macht des Geistes kann er nicht groß genug denken. Das verschlossene Wesen des Universums hat keine Kraft in sich, welche dem Muthe des Erkennens Widerstand leisten könnte, es muß sich vor ihm aufthun und seinen Reichthum und seine Tiefen ihm vor Augen legen und zum Genusse bringen.

Inhalts-Anzeige.

Seite

Vorwort des Herausgebers V
Vorrede zur ersten Ausgabe. IX
Vorrede zur zweiten Ausgabe. XI
Vorrede zur dritten Ausgabe. XXIX
Anrede bei Eröffnung der Vorlesungen in Berlin. XXXV

Einleitung. 3

Erster Theil.

Die Wissenschaft der Logik.

§. 19.—244.

Vorbegriff. §. 19—83. 28
A. Erste Stellung des Gedankens zur Objektivität; Metaphysik. §. 26—36. 61
B. Zweite Stellung des Gedankens zur Objektivität. §. 37—60.
I. Empirismus. §. 37. 78
II. Kritische Philosophie. §. 40. 85
C. Dritte Stellung des Gedankens zur Objektivität. §. 61—78. Das unmittelbare Wissen. §. 61. 126
Näherer Begriff und Eintheilung der Logik §. 79—83. . . . 146
Erste Abtheilung. Die Lehre vom Seyn. §. 84—113. . . . 163
A. Qualität. §. 86. 165
a. Seyn. §. 86. 165
b. Daseyn. §. 89. 177
c. Fürsichseyn. §. 96. 189
B. Quantität. §. 99. 196
a. Reine Quantität. §. 99. 196
b. Quantum. §. 101. 202
c. Grad. §. 103. 205
C. Maaß. §. 107. 215

Seite

Zweite Abtheilung. Die Lehre vom Wesen. §. 112—150. . . 223

A. Das Wesen als Grund der Existenz. §. 115. 229
a. Die reinen Reflexionsbestimmungen. §. 115. (*a*. Identität. §. 115. *β*. Unterschied. §. 116. *γ*. Grund. §. 121.) 229
b. Die Existenz. §. 123. 250
c. Das Ding. §. 125. 253

B. Die Erscheinung. §. 131. 260
a. Die Welt der Erscheinung. §. 132. 263
b. Inhalt und Form. §. 133. 263
c. Verhältniß. §. 135. 267

C. Die Wirklichkeit. §. 142. 281
a. Substantialitäts-Verhältniß. §. 150. 299
b. Kausalitäts-Verhältniß. §. 153. 303
c. Wechselwirkung. §. 155. 307

Dritte Abtheilung. Die Lehre vom Begriff. §. 160—244. . 315

A. Der subjektive Begriff. §. 163. 320
a. Begriff als solcher. §. 163. 320
b. Urtheil. §. 166. 326
c. Schluß. §. 181. 344

B. Das Objekt. §. 194. 365
a. Mechanismus. §. 195. 368
b. Chemismus. §. 200. 373
c. Teleologie. §. 204. 375

C. Die Idee. §. 213. 385
a. Leben. §. 216. 391
b. Erkennen. §. 223. 396
c. Absolute Idee. §. 236. 408

Gedruckt bei den Gebr. Unger.

Encyklopädie

der

philosophischen Wissenschaften.

Einleitung.

§. 1.

Die Philosophie entbehrt des Vortheils, der den andern Wissenschaften zu Gute kommt, ihre Gegenstände, als unmittelbar von der Vorstellung zugegeben, so wie die Methode des Erkennens für Anfang und Fortgang, als bereits angenommen, voraussetzen zu können. Sie hat zwar ihre Gegenstände zunächst mit der Religion gemeinschaftlich. Beide haben die Wahrheit zu ihrem Gegenstande, und zwar im höchsten Sinne, — in dem, daß Gott die Wahrheit und er allein die Wahrheit ist. Beide handeln dann ferner von dem Gebiete des Endlichen, von der Natur und dem menschlichen Geiste, deren Beziehung auf einander und auf Gott, als auf ihre Wahrheit. Die Philosophie kann daher wohl eine Bekanntschaft mit ihren Gegenständen, ja sie muß eine solche, wie ohnehin ein Interesse an denselben voraussetzen; — schon darum, weil das Bewußtseyn sich der Zeit nach Vorstellungen von Gegenständen früher als Begriffe von denselben macht, der denkende Geist sogar nur durchs Vorstellen hindurch und auf dasselbe sich wendend, zum denkenden Erkennen und Begreifen fortgeht.

Aber bei dem denkenden Betrachten giebts sich bald kund, daß dasselbe die Forderung in sich schließt, die Nothwendigkeit seines Inhalts zu zeigen, sowohl das Seyn schon als die Bestimmungen seiner Gegenstände zu beweisen. Jene Bekanntschaft mit diesen erscheint so als unzureichend, und Voraussetzungen und Versicherungen zu machen oder gelten zu

lassen, als unzulässig. Die Schwierigkeit, einen Anfang zu machen, tritt aber zugleich damit ein, da ein Anfang als ein Unmittelbares eine Voraussetzung macht oder vielmehr selbst eine solche ist.

§. 2.

Die Philosophie kann zunächst im Allgemeinen als denkende Betrachtung der Gegenstände bestimmt werden. Wenn es aber richtig ist, (und es wird wohl richtig seyn), daß der Mensch durchs Denken sich vom Thiere unterscheidet, so ist alles Menschliche dadurch und allein dadurch menschlich, daß es durch das Denken bewirkt wird. Indem jedoch die Philosophie eine eigenthümliche Weise des Denkens ist, eine Weise, wodurch es Erkennen und begreifendes Erkennen wird, so wird ihr Denken auch eine Verschiedenheit haben von dem in allem Menschlichen thätigen, ja die Menschlichkeit des Menschlichen bewirkenden Denken, so sehr es identisch mit demselben, an sich nur Ein Denken ist. Dieser Unterschied knüpft sich daran, daß der durchs Denken begründete, menschliche Gehalt des Bewußtseyns zunächst nicht in Form des Gedankens erscheint, sondern als Gefühl, Anschauung, Vorstellung, — Formen, die von dem Denken als Form zu unterscheiden sind.

Es ist ein altes Vorurtheil, ein trivial-gewordener Satz, daß der Mensch vom Thiere sich durchs Denken unterscheide; es kann trivial, aber es müßte auch sonderbar scheinen, wenn es Bedürfniß wäre, an solchen alten Glauben zu erinnern. Für ein Bedürfniß aber kann dieß gehalten werden, bei dem Vorurtheil jetziger Zeit, welche Gefühl und Denken so von einander trennt, daß sie sich entgegengesetzt, selbst so feindselig seyn sollen, daß das Gefühl, insbesondere das religiöse, durch das Denken verunreinigt, verkehrt, ja etwa gar vernichtet werde, und die Religion und Religiosität wesentlich nicht im Denken ihre Wurzel und Stelle habe. Bei solcher Trennung wird vergessen, daß nur der Mensch der Religion fähig ist

das Thier aber keine Religion hat, so wenig als ihm Recht und Moralität zukommt.

Wenn jene Trennung der Religion vom Denken behauptet wird, so pflegt das Denken vorzuschweben, welches als Nachdenken bezeichnet werden kann, — das reflectirende Denken, welches Gedanken als solche zu seinem Inhalte hat und zum Bewußtseyn bringt. Die Nachlässigkeit, den in Rücksicht des Denkens von der Philosophie bestimmt angegebenen Unterschied zu kennen und zu beachten ist es, welche die rohesten Vorstellungen und Vorwürfe gegen die Philosophie hervorbringt. Indem nur dem Menschen Religion, Recht und Sittlichkeit zukommt, und zwar nur deswegen, weil er denkendes Wesen ist, so ist in dem Religiösen, Rechtlichen und Sittlichen, — es sey Gefühl und Glauben oder Vorstellung — das Denken überhaupt nicht unthätig gewesen; die Thätigkeit und die Productionen desselben sind darin gegenwärtig und enthalten. Allein es ist verschieden, solche vom Denken bestimmte und durchdrungene Gefühle und Vorstellungen, — und Gedanken darüber zu haben. Die durchs Nachdenken erzeugten Gedanken über jene Weisen des Bewußtseyns, sind das, worunter Reflexion, Raisonnement und dergleichen, dann auch die Philosophie begriffen ist.

Es ist dabei geschehen, und noch öfters hat der Mißverstand obgewaltet, daß solches Nachdenken als die Bedingung, ja als der einzige Weg behauptet worden, auf welchem wir zur Vorstellung und zum Fürwahrhalten des Ewigen und Wahren gelangten. So sind z. B. die (jetzt mehr vormaligen) metaphysischen Beweise vom Daseyn Gottes dafür ausgegeben worden, daß oder als ob durch ihre Kenntniß und die Ueberzeugung von ihnen der Glaube und die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes wesentlich und allein bewirkt werden könne. Dergleichen Behauptung käme mit der überein, daß wir nicht eher essen könnten, als bis wir

uns die Kenntniß der chemischen, botanischen und zoologischen Bestimmungen der Nahrungsmittel erworben, und wir mit der Verdauung warten müßten, bis wir das Studium der Anatomie und Physiologie absolvirt hätten. Wenn dem so wäre, würden diese Wissenschaften in ihrem Felde, wie die Philosophie in dem ihrigen, freilich sehr an Nützlichkeit gewinnen, ja ihre Nützlichkeit wäre zur absoluten und allgemeinen Unentbehrlichkeit gesteigert; vielmehr aber würden sie alle, statt unentbehrlich zu seyn, gar nicht existiren.

§. 3.

Der Inhalt, der unser Bewußtseyn erfüllt, von welcher Art er sey, macht die Bestimmtheit der Gefühle, Anschauungen, Bilder, Vorstellungen, der Zwecke, Pflichten u. s. f. und der Gedanken und Begriffe aus. Gefühl, Anschauung, Bild u. s. f. sind insofern die Formen solchen Inhalts, welcher ein und derselbe bleibt, ob er gefühlt, angeschaut, vorgestellt, gewollt, und ob er nur gefühlt oder aber mit Vermischung von Gedanken, gefühlt, angeschaut u. s. f. oder ganz unvermischt gedacht wird. In irgend einer dieser Formen oder in der Vermischung mehrerer ist der Inhalt Gegenstand des Bewußtseyns. In dieser Gegenständlichkeit schlagen sich aber auch die Bestimmtheiten dieser Formen zum Inhalte; so daß nach jeder dieser Formen ein besonderer Gegenstand zu entstehen scheint, und was an sich dasselbe ist, als ein verschiedener Inhalt aussehen kann.

Indem die Bestimmtheiten des Gefühls, der Anschauung, des Begehrens, des Willens u. s. f., insofern von ihnen gewußt wird, überhaupt Vorstellungen genannt werden, so kann im Allgemeinen gesagt werden, daß die Philosophie Gedanken, Kategorien, aber näher Begriffe an die Stelle der Vorstellungen setzt. Vorstellungen überhaupt können als Metaphern der Gedanken und Begriffe angesehen werden. Damit aber, daß man Vorstellungen hat, kennt

man noch nicht deren Bedeutung für das Denken, noch nicht deren Gedanken und Begriffe. Umgekehrt ist es auch zweierlei, Gedanken und Begriffe zu haben, und zu wissen, welches die ihnen entsprechenden Vorstellungen, Anschauungen, Gefühle sind. — Eine Seite dessen, was man die Unverständlichkeit der Philosophie nennt, bezieht sich hierauf. Die Schwierigkeit liegt eines Theils in einer Unfähigkeit, die an sich nur Ungewohntheit ist, abstrakt zu denken, d. h. reine Gedanken festzuhalten und in ihnen sich zu bewegen. In unserem gewöhnlichen Bewußtseyn sind die Gedanken mit sinnlichem und geistigem geläufigen Stoffe angethan und vereinigt, und im Nachdenken, Reflektiren und Raisonniren vermischen wir die Gefühle, Anschauungen, Vorstellungen mit Gedanken, (in jedem Satze von ganz sinnlichem Inhalte: dieß Blatt ist grün, sind schon Kategorien, Seyn, Einzelnheit, eingemischt). Ein Anderes aber ist die Gedanken selbst unvermischt zum Gegenstande zu machen. — Der andere Theil der Unverständlichkeit ist die Ungeduld, das in der Weise der Vorstellung vor sich haben zu wollen, was als Gedanke und Begriff im Bewußtseyn ist. Es kommt der Ausdruck vor, man wisse nicht, was man sich bei einem Begriffe, der gefaßt worden, denken solle; bei einem Begriffe ist weiter nichts zu denken, als der Begriff selbst. Der Sinn jenes Ausdrucks aber ist eine Sehnsucht nach einer bereits bekannten, geläufigen Vorstellung; es ist dem Bewußtseyn, als ob ihm, mit der Weise der Vorstellung, der Boden entzogen wäre, auf welchem es sonst seinen festen und heimischen Stand hat. Wenn es sich in die reine Region der Begriffe versetzt findet, weiß es nicht, wo es in der Welt ist. — Am verständlichsten werden daher Schriftsteller, Prediger, Redner u. s. f. gefunden, die ihren Lesern oder Zuhörern Dinge vorsagen, welche diese bereits auswendig wissen, die ihnen geläufig sind und die sich von selbst verstehen.

§. 4.

In Beziehung auf unser gemeines Bewußtseyn zunächst hätte die Philosophie das Bedürfniß ihrer eigenthümlichen Erkenntnißweise darzuthun, oder gar zu erwecken. In Beziehung auf die Gegenstände der Religion aber, auf die Wahrheit überhaupt, hätte sie die Fähigkeit zu erweisen, dieselben von sich aus zu erkennen; in Beziehung auf eine zum Vorschein kommende Verschiedenheit von den religiösen Vorstellungen hätte sie ihre abweichenden Bestimmungen zu rechtfertigen.

§. 5.

Zum Behufe einer vorläufigen Verständigung über den angegebenen Unterschied und über die damit zusammenhängende Einsicht, daß der wahrhafte Inhalt unsers Bewußtseyns in dem Uebersetzen desselben in die Form des Gedankens und Begriffs erhalten, ja erst in sein eigenthümliches Licht gesetzt wird, kann an ein anderes altes Vorurtheil erinnert werden, daß nämlich, um zu erfahren, was an den Gegenständen und Begebenheiten, auch Gefühlen, Anschauungen, Meinungen, Vorstellungen u. s. f. Wahres sey, Nachdenken erforderlich seyn. Nachdenken aber thut wenigstens dieß auf allen Fall, die Gefühle, Vorstellungen u. s. f. in Gedanken zu verwandeln.

Insofern es nur das Denken ist, was die Philosophie zur eigenthümlichen Form ihres Geschäftes in Anspruch nimmt, jeder Mensch aber von Natur denken kann, so tritt vermöge dieser Abstraktion, welche den §. 3. angegebenen Unterschied wegläßt, das Gegentheil von dem ein, was vorhin als Beschwerniß über die Unverständlichkeit der Philosophie erwähnt worden ist. Diese Wissenschaft erfährt häufig die Verachtung, daß auch solche, die sich mit ihr nicht bemüht haben, die Einbildung aussprechen, sie verstehen von Haus aus, was es mit der Philosophie für eine Bewandniß habe, und seyen fähig, wie sie so in einer gewöhnlichen Bildung, insbesondere von religiösen Gefühlen aus, gehen und stehen, zu philosophiren und über sie zu urtheilen. Man giebt zu, daß man die andern Wissenschaften studirt haben müsse, um sie zu kennen, und daß man erst vermöge einer solchen Kenntniß berechtigt sey, ein Urtheil über sie zu haben. Man giebt zu, daß um einen Schuh zu verfertigen, man dieß gelernt und geübt haben müsse, obgleich jeder an seinem Fuße den Maßstab dafür, und Hände und in ihnen die natürliche Geschicklichkeit zu dem erforderlichen Geschäfte, besitze. Nur zum Philosophiren selbst soll dergleichen Studium, Lernen und Bemühung nicht erforderlich seyn. — Diese bequeme Meinung hat in den neuesten Zeiten ihre Bestätigung durch die Lehre vom unmittelbaren Wissen, Wissen durch Anschauen, erhalten.

§. 6.

Von der andern Seite ist es eben so wichtig, daß die Philosophie darüber verständigt sey, daß ihr Inhalt kein anderer ist, als der im Gebiete des lebendigen Geistes ursprünglich hervorgebrachte und sich hervorbringende, zur Welt, äußern und innern Welt des Bewußtseyns gemachte Gehalt, — daß ihr Inhalt die Wirklichkeit ist. Das nächste Bewußtseyn dieses Inhalts nennen wir Erfahrung. Eine sinnige Betrachtung der Welt unterscheidet schon, was von dem weiten Reiche des äußern und innern Daseyns nur Erscheinung, vorübergehend und bedeutungslos ist, und was in sich wahrhaft den Namen der Wirklichkeit verdient. Indem die Philosophie von anderem Bewußtwerden dieses einen und desselben Gehalts nur nach der Form unterschieden ist, so ist ihre Uebereinstimmung mit der Wirklichkeit und Erfahrung nothwendig. Ja diese Uebereinstimmung kann für einen wenigstens äußern Prüfstein der Wahrheit einer Philosophie angesehen werden, so wie es für den höchsten Endzweck der Wissenschaft anzusehen ist, durch die Erkenntniß dieser Uebereinstimmung, die Versöhnung der selbstbewußten

Vernunft mit der seyenden Vernunft, mit der Wirklichkeit hervorzubringen.

In der Vorrede zu meiner Philosophie des Rechts S. XIX. befinden sich die Sätze:

was vernünftig ist, das ist wirklich,
und was wirklich ist, das ist vernünftig.

Diese einfachen Sätze haben Manchen auffallend geschienen und Anfeindung erfahren, und zwar selbst von solchen, welche Philosophie und wohl ohnehin Religion zu besitzen, nicht in Abrede seyn wollen. Die Religion wird es unnöthig seyn in dieser Beziehung anzuführen, da ihre Lehren von der göttlichen Weltregierung diese Sätze zu bestimmt aussprechen. Was aber den philosophischen Sinn betrifft, so ist so viel Bildung vorauszusetzen, daß man wisse, nicht nur daß Gott wirklich, — daß er das Wirklichste, daß er allein wahrhaft wirklich ist, sondern auch, in Ansehung des Formellen, daß überhaupt das Daseyn zum Theil Erscheinung, und nur zum Theil Wirklichkeit ist. Im gemeinen Leben nennt man etwa jeden Einfall, den Irrthum, das Böse und was auf diese Seite gehört, so wie jede noch so verkümmerte und vergängliche Existenz zufälligerweise eine Wirklichkeit. Aber auch schon einem gewöhnlichen Gefühl wird eine zufällige Existenz nicht den emphatischen Namen eines Wirklichen verdienen; — das Zufällige ist eine Existenz, die keinen größern Werth als den eines Möglichen hat, die so gut nicht seyn kann, als sie ist. Wenn aber ich von Wirklichkeit gesprochen habe, so wäre von selbst daran zu denken, in welchem Sinne ich diesen Ausdruck gebraucht, da ich in einer ausführlichen Logik auch die Wirklichkeit abgehandelt und sie nicht nur sogleich von dem Zufälligen, was doch auch Existenz hat, sondern näher von Daseyn, Existenz und andern Bestimmungen genau unterschieden habe. — Der Wirklichkeit des Vernünftigen stellt sich schon die Vorstellung entgegen, sowohl daß die Ideen, Ideale, weiter nichts als Chimären und die Philosophie ein System von solchen Hirngespinnsten sey, als umgekehrt, daß die Ideen und Ideale etwas viel zu Vortreffliches seyen, um Wirklichkeit zu haben, oder ebenso etwas zu Ohnmächtiges, um sich solche zu verschaffen. Aber die Abtrennung der Wirklichkeit von der Idee ist besonders bei dem Verstande beliebt, der die Träume seiner Abstraktionen für etwas Wahrhaftes hält, und auf das Sollen, das er vornehmlich auch im politischen Felde gern vorschreibt, eitel ist, als ob die Welt auf ihn gewartet hätte, um zu erfahren, wie sie seyn solle aber nicht sey; wäre sie wie sie seyn soll, wo bliebe die Altklugheit seines Sollens? Wenn er sich mit dem Sollen gegen triviale, äußerliche und vergängliche Gegenstände, Einrichtungen, Zustände u. s. f. wendet, die etwa auch für eine gewisse Zeit, für besondere Kreise eine große relative Wichtigkeit haben mögen, so mag er wohl Recht haben, und in solchem Falle vieles finden, was allgemeinen richtigen Bestimmungen nicht entspricht; wer wäre nicht so klug, um in seiner Umgebung vieles zu sehen, was in der That nicht so ist, wie es seyn soll? Aber diese Klugheit hat Unrecht sich einzubilden, mit solchen Gegenständen und deren Sollen sich innerhalb der Interessen der philosophischen Wissenschaft zu befinden. Diese hat es nur mit der Idee zu thun, welche nicht so ohnmächtig ist, um nur zu sollen und nicht wirklich zu seyn, und damit mit einer Wirklichkeit, an welcher jene Gegenstände, Einrichtungen, Zustände u. s. f. nur die oberflächliche Außenseite sind.

§. 7.

Indem das Nachdenken überhaupt zunächst das Princip (auch im Sinne des Anfangs) der Philosophie enthält, und nachdem es in seiner Selbstständigkeit wieder in neuern Zeiten erblüht ist (nach den Zeiten der lutherischen Reformation), so ist, indem es sich gleich anfangs nicht blos abstrakt, wie in den philosophirenden Anfängen der Griechen, gehalten, sondern

sich zugleich auf den maßlos scheinenden Stoff der Erscheinungswelt geworfen hat, der Name Philosophie allen demjenigen Wissen gegeben worden, welches sich mit der Erkenntniß des festen Maßes und Allgemeinen in dem Meere der empirischen Einzelnheiten, und des Nothwendigen, der Gesetze in der scheinbaren Unordnung der unendlichen Menge des Zufälligen beschäftigt, und damit zugleich seinen Inhalt aus dem eigenen Anschauen und Wahrnehmen des Aeußern und Innern, aus der präsenten Natur, wie aus dem präsenten Geiste und der Brust des Menschen genommen hat.

Das Princip der Erfahrung enthält die unendlich wichtige Bestimmung, daß für das Annehmen und Fürwahrhalten eines Inhalts der Mensch selbst dabei seyn müsse, bestimmter, daß er solchen Inhalt mit der Gewißheit seiner selbst in Einigkeit und vereinigt finde. Er muß selbst dabei seyn, sey es nur mit seinen äußerlichen Sinnen, oder aber mit seinem tiefern Geiste, seinem wesentlichen Selbstbewußtseyn. — Es ist dieß Princip dasselbe, was heutigs Tags Glauben, unmittelbares Wissen, die Offenbarung im Aeußern und vornehmlich im eignen Innern genannt worden ist. Wir heißen jene Wissenschaften, welche Philosophie genannt worden sind, empirische Wissenschaften von dem Ausgangspunkte, den sie nehmen. Aber das Wesentliche, das sie bezwecken und hervorschaffen, sind Gesetze, allgemeine Sätze, eine Theorie; die Gedanken des Vorhandenen. So ist die newtonische Physik Naturphilosophie genannt worden, wogegen z. B. Hugo Grotius durch Zusammenstellung der geschichtlichen Benehmungen der Völker gegen einander, und mit der Unterstützung eines gewöhnlichen Raisonnements, allgemeine Grundsätze, eine Theorie aufgestellt hat, welche Philosophie des äußern Staatsrecht genannt werden kann. — Noch hat der Name Philosophie bei den Engländern allgemein diese Bestimmung, Newton hat fortdauernd

den Ruhm des größten Philosophen; bis in die Preiscourante der Instrumentenmacher herab, heißen diejenigen Instrumente, die nicht unter eine besondere Rubrik magnetischen, elektrischen Appararats gebracht werden, die Thermometer, Barometer u. s. f. philosophische Instrumente; freilich sollte nicht eine Zusammensetzung von Holz, Eisen u. s. f., sondern allein das Denken das Instrument der Philosophie genannt werden*). — So heißt insbesondere die den neuesten Zeiten zu verdankende Wissenschaft der politischen Oekonomie, auch Philosophie, was wir rationelle Staatswirthschaft, oder etwa Staatswirthschaft der Intelligenz, zu nennen pflegen**).

---

*) Auch das von Thomsen herausgegebene Journal hat den Titel: Annalen der Philosophie oder Magazin der Chemie, Mineralogie, Mechanik, Naturhistorie, Landwirthschaft und Künste. — Man kann sich hieraus von selbst vorstellen, wie die Materien beschaffen sind, die hier philosophische heißen. — Unter den Anzeigen von neu erschienenen Büchern fand ich kürzlich in einer englischen Zeitung folgende: The Art of Preserving the Hair, on Philosophical Principles, neatly printed in post 8., price 7 sh. — Unter philosophischen Grundsätzen der Präservation der Haare sind wahrscheinlich chemische, physiologische u. dergl. gemeint.

**) In dem Munde englischer Staatsmänner, in Beziehung auf die allgemeinen staatswirthschaftlichen Grundsätze kommt der Ausdruck philosophischer Grundsätze häufig vor, auch in öffentlichen Vorträgen. In der Parlamentssitzung von 1825 (2. Febr.) drückte sich Brougham bei Gelegenheit der Addresse, mit der die Rede vom Throne beantwortet werden sollte, so aus: „die eines Staatsmannes würdigen und philosophischen Grundsätze vom freien Handel, — denn zweifelsohne sind sie philosophisch, — über deren Annahme Se. Majestät heute dem Parlament Glück gewünscht hat.“ — Nicht aber nur dieses Oppositionsmitglied, sondern bei dem jährlichen Gastmahl, das (in demselben Monat) die Schiffseigner-Gesellschaft unter Vorsitz des ersten Ministers Carl Liverpool, zu seinen Seiten den Staatssecretär Canning und den General-Zahlmeister der Armee, Sir Charles Long, abhielt, sagte der Staatssecretär Canning, in der Erwiederung auf die ihm gebrachte Gesundheit: „Eine Periode hat kürzlich begonnen, in der die Minister es in ihrer Gewalt hatten, auf die Staatsverwaltung dieses Landes die richtigen Maximen tiefer Philosophie anzuwenden.“ — Wie auch englische Philosphie von deutscher unterschieden seyn möge, wenn anderwärts der Name Philosophie nur als ein Uebername und Hohn, oder als etwas Gehässiges gebraucht wird, so

§. 8.

So befriedigend zunächst diese Erkenntniß in ihrem Felde ist, so zeigt sich fürs erste noch ein anderer Kreis von Gegenständen, die darin nicht befaßt sind, — Freiheit, Geist, Gott. Sie sind auf jenem Boden nicht darum nicht zu finden, weil sie der Erfahrung nicht angehören sollten; sie werden zwar nicht sinnlich erfahren, aber was im Bewußtseyn überhaupt ist, wird erfahren, — dieß ist sogar ein tautologischer Satz, — sondern weil diese Gegenstände sich sogleich ihrem Inhalte nach als unendlich darbieten.

Es ist ein alter Satz, der dem Aristoteles fälschlicherweise so zugeschrieben zu werden pflegt, als ob damit der Standpunkt seiner Philosophie ausgedrückt seyn sollte: nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu; — es ist nichts im Denken, was nicht im Sinne, in der Erfahrung gewesen. Es ist nur für einen Mißverstand zu achten, wenn die spekulative Philosophie diesen Satz nicht zugeben wollte. Aber umgekehrt wird sie ebenso behaupten: nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu, — in dem ganz allgemeinen Sinne, daß der νοῦς und in tieferer Bestimmung der Geist, die Ursache der Welt ist, und in dem nähern, (s. §. 2.) daß das rechtliche, sittliche, religiöse Gefühl ein Gefühl und damit eine Erfahrung von solchem Inhalte ist, der seine Wurzel und seinen Sitz nur im Denken hat.

§. 9.

Fürs Andere verlangt die subjektive Vernunft der Form nach ihre weitere Befriedigung; diese Form ist die Nothwendigkeit überhaupt (s. §. 1.). In jener wissenschaftlichen Weise ist Theils das in ihr enthaltene Allgemeine, die Gattung u. s. f. als für sich unbestimmt, mit dem Besondern nicht für sich zusammenhängend, sondern Beides einander äußerlich und zufällig,

ist es immer erfreulich, ihn noch in dem Munde englischer Staatsminister geehrt zu sehen.

wie ebenso die verbundenen Besonderheiten für sich gegenseitig äußerlich und zufällig sind. Theils sind die Anfänge allenthalben Unmittelbarkeiten, Gefundenes, Voraussetzungen. In Beidem geschieht der Form der Nothwendigkeit nicht Genüge. Das Nachdenken, insofern es darauf gerichtet ist, diesem Bedürfnisse Genüge zu leisten, ist das eigentlich philosophische, das spekulative Denken. Als Nachdenken hiemit, das in seiner Gemeinsamkeit mit jenem ersten Nachdenken zugleich davon verschieden ist, hat es außer den gemeinsamen, auch eigenthümliche Formen, deren allgemeine der Begriff ist.

Das Verhältniß der spekulativen Wissenschaft zu den andern Wissenschaften ist insofern nur dieses, daß jene den empirischen Inhalt der letztern nicht etwa auf der Seite läßt, sondern ihn anerkennt und gebraucht, daß sie ebenso das Allgemeine dieser Wissenschaften, die Gesetze, die Gattungen u. s. f. anerkennt und zu ihrem eigenen Inhalte verwendet, daß sie aber auch ferner in diese Kategorien andere einführt und geltend macht. Der Unterschied bezieht sich insofern allein auf diese Veränderung der Kategorien. Die spekulative Logik enthält die vorige Logik und Metaphysik, konservirt dieselben Gedankenformen, Gesetze und Gegenstände, aber sie zugleich mit weitern Kategorien weiter bildend und umformend.

Von dem Begriffe im spekulativen Sinne ist das, was gewöhnlich Begriff genannt worden ist, zu unterscheiden. In dem letztern einseitigen Sinne ist es, daß die Behauptung aufgestellt, und tausend und aber tausendmal wiederholt und zum Vorurtheile gemacht worden ist, daß das Unendliche nicht durch Begriffe gefaßt werden könne.

§. 10.

Dieses Denken der philosophischen Erkenntnißweise bedarf es selbst, sowohl seiner Nothwendigkeit nach gefaßt, wie auch seiner Fähigkeit nach, die absoluten Gegenstände zu erkennen, gerechtfertigt zu werden. Eine solche Einsicht ist aber selbst philo-

sophisches Erkennen, das daher nur innerhalb der Philosophie fällt. Eine vorläufige Explikation würde hiemit eine unphilosophische seyn sollen, und könnte nicht mehr seyn, als ein Gewebe von Voraussetzungen, Versicherungen und Raisonnements, — d. i. von zufälligen Behauptungen, denen mit demselben Rechte die entgegengesetzten gegenüber versichert werden könnten.

Ein Hauptgesichtspunkt der kritischen Philosophie ist, daß, ehe daran gegangen werde, Gott, das Wesen der Dinge u. s. f. zu erkennen, das Erkenntnißvermögen selbst vorher zu untersuchen sey, ob es solches zu leisten fähig sey; man müsse das Instrument vorher kennen lernen, ehe man die Arbeit unternehme, die vermittelst desselben zu Stande kommen soll; wenn es unzureichend sey, würde sonst alle Mühe vergebens verschwendet seyn. — Dieser Gedanke hat so plausibel geschienen, daß er die größte Bewunderung und Zustimmung erweckt, und das Erkennen aus seinem Interesse für die Gegenstände und dem Geschäfte mit denselben, auf sich selbst, auf das Formelle, zurückgeführt hat. Will man sich jedoch nicht mit Worten täuschen, so ist leicht zu sehen, daß wohl andere Instrumente sich auf sonstige Weise etwa untersuchen und beurtheilen lassen, als durch das Vornehmen der eigenthümlichen Arbeit, der sie bestimmt sind. Aber die Untersuchung des Erkennens kann nicht anders als erkennend geschehen; bei diesem sogenannten Werkzeuge heißt dasselbe untersuchen, nicht anders als es erkennen. Erkennen wollen aber, ehe man erkenne, ist eben so ungereimt, als der weise Vorsatz jenes Scholastikus, schwimmen zu lernen, ehe er sich ins Wasser wage.

Reinhold, der die Verworrenheit erkannt hat, die in solchem Beginnen herrscht, hat zur Abhülfe vorgeschlagen, vorläufig mit einem hypothetischen und problematischen Philosophiren anzufangen, und in demselben, man weiß nicht wie, fortzumachen, bis sich weiterhin etwa ergebe, daß man

auf solchem Wege zum Urwahren gelangt sey. Näher betrachtet liefe dieser Weg auf das Gewöhnliche hinaus, nämlich auf die Analyse einer empirischen Grundlage oder einer in eine Definition gebrachten vorläufigen Annahme. Es ist nicht zu verkennen, daß ein richtiges Bewußtseyn darin liegt, den gewöhnlichen Gang der Voraussetzungen und Vorläufigkeiten für ein hypothetisches und problematisches Verfahren zu erklären. Aber diese richtige Einsicht ändert die Beschaffenheit solches Verfahrens nicht, sondern spricht das Unzureichende desselben sogleich aus.

§. 11.

Näher kann das Bedürfniß der Philosophie dahin bestimmt werden, daß indem der Geist als fühlend und anschauend Sinnliches, als Phantasie Bilder, als Wille Zwecke u. s. f. zu Gegenständen hat, er im Gegensatze oder blos im Unterschiede von diesen Formen seines Daseyns und seiner Gegenstände, auch seiner höchsten Innerlichkeit, dem Denken, Befriedigung verschaffe und das Denken zu seinem Gegenstande gewinne. So kommt er zu sich selbst, im tiefsten Sinne des Worts, denn sein Princip, seine unvermischte Selbstheit ist das Denken. In diesem seinem Geschäfte aber geschieht es, daß das Denken sich in Widersprüche verwickelt, d. i. sich in die feste Nichtidentität der Gedanken verliert, somit sich selbst nicht erreicht, vielmehr in seinem Gegentheil befangen bleibt. Das höhere Bedürfniß geht gegen dieß Resultat des nur verständigen Denkens und ist darin begründet, daß das Denken nicht von sich läßt, sich auch in diesem bewußten Verluste seines Beisichseyns getreu bleibt, „auf daß es überwinde," im Denken selbst die Auflösung seiner eigenen Widersprüche vollbringe.

Die Einsicht, daß die Natur des Denkens selbst die Dialektik ist, daß es als Verstand in das Negative seiner selbst, in den Widerspruch, gerathen muß, macht eine Hauptseite der

Logik aus. Das Denken verzweifelnd, aus sich auch die Auflösung des Widerspruchs, in den es sich selbst gesetzt, leisten zu können, kehrt zu den Auflösungen und Beruhigungen zurück, welche dem Geiste in andern seiner Weisen und Formen zu Theil geworden sind. Das Denken hätte jedoch bei dieser Rückkehr nicht nöthig, in die Misologie zu verfallen, von welcher Plato bereits die Erfahrung vor sich gehabt hat, und sich polemisch gegen sich selbst zu benehmen, wie dieß in der Behauptung des sogenannten unmittelbaren Wissens als der ausschließenden Form des Bewußtseyns der Wahrheit geschieht.

§. 12.

Die aus dem genannten Bedürfnisse hervorgehende Entstehung der Philosophie hat die Erfahrung, das unmittelbare und raisonnirende Bewußtseyn, zum Ausgangspunkte. Dadurch als einen Reiz erregt, benimmt sich das Denken wesentlich so, daß es über das natürliche, sinnliche und raisonnirende Bewußtseyn sich erhebt, in das unvermischte Element seiner selbst, und sich so zunächst ein sich entfernendes, negatives Verhältniß zu jenem Anfange giebt. Es findet so in sich, in der Idee des allgemeinen Wesens dieser Erscheinungen, zunächst seine Befriedigung; diese Idee (das Absolute, Gott,) kann mehr oder weniger abstrakt seyn. Umgekehrt, bringen die Erfahrungswissenschaften den Reiz mit sich, die Form zu besiegen, in welcher der Reichthum ihres Inhalts als ein nur Unmittelbares und Gefundenes, nebeneinander gestelltes Vielfaches, daher überhaupt Zufälliges geboten wird, und diesen Inhalt zur Nothwendigkeit zu erheben, — dieser Reiz reißt das Denken aus jener Allgemeinheit und der nur an sich gewährten Befriedigung heraus, und treibt es zur Entwickelung von sich aus. Diese ist einerseits nur ein Aufnehmen des Inhalts und seiner vorgelegten Bestimmungen, und giebt demselben zugleich andererseits die Gestalt, frei im Sinne des ursprünglichen Denkens nur nach der Nothwendigkeit der Sache selbst hervorzugehen.

Von dem Verhältnisse der Unmittelbarkeit und Vermittelung im Bewußtseyn ist unten ausdrücklich und ausführlicher zu sprechen. Es ist hier nur vorläufig darauf aufmerksam zu machen, daß wenn beide Momente auch als unterschieden erscheinen, keines von beiden fehlen kann, und daß sie in unzertrennlicher Verbindung sind. — So enthält das Wissen von Gott wie von allem Uebersinnlichen überhaupt, wesentlich eine Erhebung über die sinnliche Empfindung oder Anschauung; es enthält damit ein negatives Verhalten gegen dieß Erste, darin aber die Vermittlung. Denn Vermittlung ist ein Anfangen und ein Fortgegangenseyn zu einem Zweiten, so daß dieß Zweite nur ist, insofern zu demselben von einem gegen dasselbe Andern gekommen worden ist. Damit aber ist das Wissen von Gott gegen jene empirische Seite nicht weniger selbstständig, ja es giebt sich seine Selbstständigkeit wesentlich durch diese Negation und Erhebung. — Wenn die Vermittlung zur Bedingtheit gemacht und einseitig herausgehoben wird, so kann man sagen, aber es ist nicht viel damit gesagt, die Philosophie verdanke der Erfahrung (dem Aposteriorischen) ihre erste Entstehung, — in der That ist das Denken wesentlich die Negation eines unmittelbar Vorhandenen, — so sehr als man das Essen den Nahrungsmitteln verdanke, denn ohne diese könnte man nicht essen; das Essen wird freilich in diesem Verhältnisse als undankbar vorgestellt, denn es ist das Verzehren desjenigen, dem es sich selbst verdanken soll. Das Denken ist in diesem Sinne nicht weniger undankbar.

Die eigne aber in sich reflektirte, daher in sich vermittelte Unmittelbarkeit des Denkens (das Apriorische) ist die Allgemeinheit, sein Bei-sich-seyn überhaupt; in ihr ist es befriedigt in sich, und insofern ist ihm die Gleichgültigkeit

gegen die Besonderung, damit aber gegen seine Entwickelung, angestammt. Wie die Religion, ob entwickelter oder ungebildeter, zum wissenschaftlichen Bewußtseyn ausgebildet oder im unbefangenen Glauben und Herzen gehalten, dieselbe intensive Natur der Befriedigung und Beseligung besitzt. Wenn das Denken bei der Allgemeinheit der Ideen stehen bleibt, — wie nothwendig in den ersten Philosophieen (z. B. dem Seyn der eleatischen Schule, dem Werden Heraklits u. dergl.) der Fall ist, wird ihm mit Recht Formalismus vorgeworfen; auch bei einer entwickelten Philosophie kann es geschehen, daß nur die abstrakten Sätze oder Bestimmungen, z. B. daß im Absoluten Alles Eins, die Identität des Subjektiven und Objektiven, aufgefaßt und beim Besondern nur dieselben wiederholt werden. In Beziehung auf die erste abstrakte Allgemeinheit des Denkens hat es einen richtigen und gründlichen Sinn, daß der Erfahrung die Entwickelung der Philosophie zu verdanken ist. Die empirischen Wissenschaften bleiben einerseits nicht bei dem Wahrnehmen der Einzelnheiten der Erscheinung stehen, sondern denkend haben sie der Philosophie den Stoff entgegen gearbeitet, indem sie die allgemeinen Bestimmungen, Gattungen und Gesetze finden; sie vorbereiten so jenen Inhalt des Besondern dazu, in die Philosophie aufgenommen werden zu können. Andererseits enthalten sie damit die Nöthigung für das Denken selbst zu diesen konkreten Bestimmungen fortzugehen. Das Aufnehmen dieses Inhalts, in dem durch das Denken die noch anklebende Unmittelbarkeit und das Gegebenseyn aufgehoben wird, ist zugleich ein Entwickeln des Denkens aus sich selbst. Indem die Philosophie so ihre Entwickelung den empirischen Wissenschaften verdankt, giebt sie deren Inhalte die wesentlichste Gestalt der Freiheit (des Apriorischen) des Denkens und die Bewährung der Nothwendigkeit, statt der Beglaubigung des Vorfindens

und der erfahrnen Thatsache, daß die Thatsache zur Darstellung und Nachbildung der ursprünglichen und vollkommen selbstständigen Thätigkeit des Denkens werde.

§. 13.

In der eigenthümlichen Gestalt äußerlicher Geschichte wird die Entstehung und Entwickelung der Philosophie als Geschichte dieser Wissenschaft vorgestellt. Diese Gestalt giebt den Entwickelungs-Stufen der Idee die Form von zufälliger Aufeinanderfolge und etwa von bloßer Verschiedenheit der Principien und ihrer Ausführungen in ihren Philosophieen. Der Werkmeister aber dieser Arbeit von Jahrtausenden ist der Eine lebendige Geist, dessen denkende Natur es ist, das, was er ist, zu seinem Bewußtseyn zu bringen, und indem dieß so Gegenstand geworden, zugleich schon darüber erhoben und eine höhere Stufe in sich zu seyn. Die Geschichte der Philosophie zeigt an den verschieden erscheinenden Philosophieen Theils nur Eine Philosophie auf verschiedenen Ausbildungs-Stufen auf, Theils daß die besondern Principien, deren eines einem System zu Grunde lag, nur Zweige eines und desselben Ganzen sind. Die der Zeit nach letzte Philosophie ist das Resultat aller vorhergehenden Philosophieen und muß daher die Principien Aller enthalten; sie ist darum, wenn sie anders Philosophie ist, die entfaltetste, reichste und konkreteste.

Bei dem Anschein der so vielen, verschiedenen Philosophieen muß das Allgemeine und Besondere seiner eigentlichen Bestimmung nach unterschieden werden. Das Allgemeine formell genommen und neben das Besondere gestellt, wird selbst auch zu etwas Besonderem. Solche Stellung würde bei Gegenständen des gemeinen Lebens von selbst als unangemessen und ungeschickt auffallen, wie wenn z. B. einer, der Obst verlangte, Kirschen, Birnen, Trauben u. s. f., ausschlüge, weil sie Kirschen, Birnen, Trauben, nicht aber Obst seyen. In Ansehung der Philosophie aber läßt man es sich zu, die

Verschmähung derselben damit zu rechtfertigen, weil es so verschiedene Philosophieen gebe, und jede nur eine Philosophie, nicht die Philosophie sey, — als ob nicht auch die Kirschen Obst wären. Es geschieht auch, daß eine solche, deren Princip das Allgemeine ist, neben solche, deren Princip ein besonderes ist, ja sogar neben Lehren, die versichern, daß es gar keine Philosophie gebe, gestellt wird, in dem Sinne, daß beides nur verschiedene Ansichten der Philosophie seyen, etwa wie wenn Licht und Finsterniß nur zwei verschiedene Arten des Lichtes genannt würden.

§. 14.

Dieselbe Entwickelung des Denkens, welche in der Geschichte der Philosophie dargestellt wird, wird in der Philosophie selbst dargestellt, aber befreit von jener geschichtlichen Aeußerlichkeit, rein im Elemente des Denkens. Der freie und wahrhafte Gedanke ist in sich konkret, und so ist er Idee, und in seiner ganzen Allgemeinheit die Idee oder das Absolute. Die Wissenschaft desselben ist wesentlich System, weil das Wahre als konkret nur als sich in sich entfaltend und in Einheit zusammennehmend und haltend, d. i. als Totalität ist, und nur durch Unterscheidung und Bestimmung seiner Unterschiede die Nothwendigkeit derselben und die Freiheit des Ganzen seyn kann.

Ein Philosophiren ohne System kann nichts Wissenschaftliches seyn; außerdem daß solches Philosophiren für sich mehr eine subjektive Sinnesart ausdrückt, ist es seinem Inhalte nach zufällig. Ein Inhalt hat allein als Moment des Ganzen seine Rechtfertigung, außer demselben aber eine unbegründete Voraussetzung oder subjektive Gewißheit; viele philosophische Schriften beschränken sich darauf, auf solche Weise nur Gesinnungen und Meinungen auszusprechen. — Unter einem Systeme wird fälschlich eine Philosophie von einem beschränkten von andern unterschiedenen Princip verstanden; es ist im Gegentheil Princip wahrhafter Philosophie, alle besondern Principien in sich zu enthalten.

§. 15.

Jeder der Theile der Philosophie ist ein philosophisches Ganzes, ein sich in sich selbst schließender Kreis, aber die philosophische Idee ist darin in einer besondern Bestimmtheit oder Elemente. Der einzelne Kreis durchbricht darum, weil er in sich Totalität ist, auch die Schranke seines Elements und begründet eine weitere Sphäre; das Ganze stellt sich daher als ein Kreis von Kreisen dar, deren jeder ein nothwendiges Moment ist, so daß das System ihrer eigenthümlichen Elemente die ganze Idee ausmacht, die ebenso in jedem Einzelnen erscheint.

§. 16.

Als Encyklopädie wird die Wissenschaft nicht in der ausführlichen Entwicklung ihrer Besonderung dargestellt, sondern ist auf die Anfänge und die Grundbegriffe der besondern Wissenschaften zu beschränken.

Wie viel von den besondern Theilen dazu gehöre, eine besondre Wissenschaft zu konstituiren, ist insoweit unbestimmt, als der Theil nur nicht ein vereinzeltes Moment, sondern selbst eine Totalität seyn muß, um ein Wahres zu seyn. Das Ganze der Philosophie macht daher wahrhaft Eine Wissenschaft aus, aber sie kann auch als ein Ganzes von mehreren besondern Wissenschaften angesehen werden. — Die philosophische Encyklopädie unterscheidet sich von einer andern gewöhnlichen Encyklopädie dadurch, daß diese etwa ein Aggregat der Wissenschaften seyn soll, welche zufälliger und empirischer Weise aufgenommen und worunter auch solche sind, die nur den Namen von Wissenschaften tragen, sonst aber selbst eine bloße Sammlung von Kentnissen sind. Die Einheit, in welche in solchem Aggregate die Wissenschaften zusammen gebracht werden, ist, weil sie äußerlich aufgenommen sind, gleichfalls eine äußerliche, — eine Ordnung.

Diese muß aus demselben Grunde, zudem da auch die Materialien zufälliger Natur sind, ein Versuch bleiben, und immer unpassende Seiten zeigen. — Außerdem denn, daß die philosophische Encyklopädie 1) bloße Aggregate von Kenntnissen', — wie z. B. die Philologie zunächst erscheint, ausschließt, so auch ohnehin 2) solche, welche die bloße Willkühr zu ihrem Grunde haben, wie z. B. die Heraldik; Wissenschaften der letztern Art sind die durch und durch positiven. 3) Andere Wissenschaften werden auch positive genannt, welche jedoch einen rationellen Grund und Anfang haben. Dieser Bestandtheil gehört der Philosophie an; die positive Seite aber bleibt ihnen eigenthümlich. Das Positive der Wissenschaften ist von verschiedener Art: 1) ihr an sich rationeller Anfang geht in das Zufällige dadurch über, daß sie das Allgemeine in die empirische Einzelnheit und Wirklichkeit herunterzuführen haben. In diesem Felde der Veränderlichkeit und Zufälligkeit kann nicht der Begriff, sondern können nur Gründe geltend gemacht werden. Die Rechtswissenschaft z. B., oder das System der direkten und indirekten Abgaben, erfordern letzte genaue Entscheidungen, die außer dem An- und für sich Bestimmtseyn des Begriffes liegen und daher eine Breite für die Bestimmung zulassen, die nach einem Grunde so und nach einem andern anders gefaßt werden kann und keines sichern Letzten fähig ist. Ebenso verläuft sich die Idee der Natur in ihrer Vereinzelung in Zufälligkeiten, und die Naturgeschichte, Erdbeschreibung, Medicin u. s. f. geräth' in Bestimmungen der Existenz, in Arten und Unterschiede, die von äußerlichem Zufall und vom Spiele, nicht durch Vernunft bestimmt sind. Auch die Geschichte gehört hieher insofern die Idee ihr Wesen, deren Erscheinung aber in der Zufälligkeit und im Felde der Willkühr ist. 2) Solche Wissenschaften sind auch insofern positiv, als sie ihre Bestimmungen nicht

für endlich erkennen, noch den Uebergang derselben und ihrer ganzen Sphäre in eine höhere aufzeigen, sondern sie für schlechthin geltend annehmen. Mit dieser Endlichkeit der Form, wie die erste die Endlichkeit des Stoffes ist, hängt 3) die des Erkenntnißgrundes zusammen, welcher Theils das Raisonnement, Theils Gefühl, Glauben, Autorität Anderer, überhaupt die Autorität der innern oder äußern Anschauung ist. Auch die Philosophie, welche sich auf Anthropologie, Thatsachen des Bewußtseyns, innere Anschauung oder äußere Erfahrung gründen will, gehört hieher. Es kann noch seyn, daß blos die Form der wissenschaftlichen Darstellung empirisch ist, aber die sinnvolle Anschauung das, was nur Erscheinungen sind, so ordnet, wie die innere Folge des Begriffes ist. Es gehört zu solcher Empirie, daß durch die Entgegensetzung der Mannigfaltigkeit der zusammengestellten Erscheinungen die äußerlichen, zufälligen Umstände der Bedingungen sich aufheben, wodurch dann das Allgemeine vor den Sinn tritt. — Eine sinnige Experimental-Physik, Geschichte u. s. f. wird auf diese Weise die rationelle Wissenschaft der Natur und der menschlichen Begebenheiten und Thaten in einem äußerlichen, den Begriff abspiegelnden Bilde darstellen.

§. 17.

Für den Anfang, den die Philosophie zu machen hat, scheint sie im Allgemeinen ebenso mit einer subjektiven Voraussetzung wie die andern Wissenschaften zu beginnen, nämlich einen besondern Gegenstand, wie anderwärts Raum, Zahl u. s. f., so hier das Denken zum Gegenstande des Denkens machen zu müssen. Allein es ist dieß der freie Akt des Denkens sich auf den Standpunkt zu stellen, wo es für sich selber ist und sich hiemit seinen Gegenstand selbst erzeugt und giebt. Ferner muß der Standpunkt, welcher so als unmittelbarer erscheint, innerhalb der Wissenschaft sich zum Resultate, und

zwar zu ihrem letzten machen, in welchem sie ihren Anfang wieder erreicht und in sich zurückkehrt. Auf diese Weise zeigt sich die Philosophie als ein-in sich zurückgehender Kreis, der keinen Anfang im Sinne anderer Wissenschaften hat, so daß der Anfang nur eine Beziehung auf das Subjekt, als welches sich entschließen will zu philosophiren, nicht aber auf die Wissenschaft als solche hat. — Oder was dasselbe ist, der Begriff der Wissenschaft und somit der erste, — und weil er der erste ist enthält er die Trennung, daß das Denken Gegenstand für ein (gleichsam äußerliches) philosophirendes Subjekt ist, — muß von der Wissenschaft selbst erfaßt werden. Dies ist sogar ihr einziger Zweck, Thun und Ziel, zum Begriffe ihres Begriffes, und so zu ihrer Rückkehr und Befriedigung zu gelangen.

§. 18.

Wie von einer Philosophie nicht eine vorläufige allgemeine Vorstellung gegeben werden kann, denn nur das Ganze der Wissenschaft ist die Darstellung der Idee, so kann auch ihre Eintheilung nur erst aus dieser begriffen werden; sie ist wie diese, aus der sie zu nehmen ist, etwas Anticipirtes. Die Idee aber erweist sich als das schlechthin mit sich identische Denken und dieß zugleich als die Thätigkeit, sich selbst um für sich zu seyn sich gegenüber zu stellen und in diesem Andern nur bei sich selbst zu seyn. So zerfällt die Wissenschaft in die drei Theile:

I. Die Logik, die Wissenschaft der Idee an und für sich.
II. Die Naturphilosophie als die Wissenschaft der Idee in ihrem Andernsseyn.
III. Die Philosophie des Geistes, als der Idee, die aus ihrem Andersseyn in sich zurückkehrt.

Oben §. 15. ist bemerkt, daß die Unterschiede der besondern philosophischen Wissenschaften nur Bestimmungen der Idee selbst sind, und diese es nur ist, die sich in diesen verschiedenen Elementen darstellt. In der Natur ist es nicht ein Anderes als die

Idee, welches erkannt würde, aber sie ist in der Form der Entäußerung, so wie im Geiste ebendieselbe als für sich seyend und an und für sich werdend. Eine solche Bestimmung, in der die Idee erscheint, ist zugleich ein fließendes Moment daher ist die einzelne Wissenschaft eben so sehr dieß, ihren Inhalt als seyenden Gegenstand, als auch dieß, unmittelbar darin seinen Uebergang in seinen höhern Kreis zu erkennen. Die Vorstellung der Eintheilung hat daher das Unrichtige, daß sie die besondern Theile oder Wissenschaften nebeneinander hinstellt, als ob sie nur ruhende und in ihrer Unterscheidung substantielle, wie Arten, wären.

Erſter Theil.

Die Wiſſenſchaft der Logik.

Vorbegriff.

§. 19.

Die Logik iſt die Wiſſenſchaft der reinen Idee, das iſt, der Idee im abſtrakten Elemente des Denkens.

Es gilt von dieſer, wie von andern in dieſem Vorbegriffe enthaltenen Beſtimmungen daſſelbe, was von den über die Philoſophie überhaupt vorausgeſchickten Begriffen gilt, daß ſie aus und nach der Ueberſicht des Ganzen geſchöpfte Beſtimmungen ſind.

Man kann wohl ſagen, daß die Logik die Wiſſenſchaft des Denkens, ſeiner Beſtimmungen und Geſetze ſey, aber das Denken als ſolches macht nur die allgemeine Beſtimmtheit oder das Element aus, in der die Idee als logiſche iſt. Die Idee iſt das Denken nicht als formales, ſondern als die ſich entwickelnde Totalität ſeiner eigenthümlichen Beſtimmungen und Geſetze, die es ſich ſelbſt giebt, nicht ſchon hat und in ſich vorfindet.

Die Logik iſt inſofern die ſchwerſte Wiſſenſchaft, als ſie es nicht mit Anſchauungen, nicht einmal wie die Geometrie mit abſtrakten ſinnlichen Vorſtellungen, ſondern mit reinen Abſtraktionen, zu thun hat und eine Kraft und Geübtheit erfordert ſich in den reinen Gedanken zurückzuziehen, ihn feſtzuhalten und in ſolchem ſich zu bewegen. Auf der andern

Seite könnte ſie als die leichteſte angeſehen werden, weil der Inhalt nichts als das eigene Denken und deſſen geläufige Beſtimmungen, und dieſe zugleich die einfachſten und das Elementariſche ſind. Sie ſind auch das Bekannteſte, Seyn, Nichts u. ſ. f. Beſtimmtheit, Größe u. ſ. w. Anſichſeyn, Fürſichſeyn, Eines, Vieles u. ſ. w. Dieſe Bekanntſchaft erſchwert jedoch eher das logiſche Studium; eines Theils wird es leicht der Mühe nicht werth gehalten, mit ſolchem Bekannten ſich noch zu beſchäftigen; andern Theils iſt es darum zu thun, auf ganz andere, ja ſelbſt entgegengeſetzte Weiſe damit bekannt zu werden, als man es ſchon iſt.

Der Nutzen der Logik betrifft das Verhältniß zum Subjekt, inwiefern es ſich eine gewiſſe Bildung zu andern Zwecken giebt. Die Bildung deſſelben durch die Logik beſteht darin, daß es im Denken geübt wird, weil dieſe Wiſſenſchaft Denken des Denkens iſt, und daß es die Gedanken und auch als Gedanken in den Kopf bekommt. — Inſofern aber das Logiſche die abſolute Form der Wahrheit und noch mehr als dieß auch die reine Wahrheit ſelbſt iſt, iſt es ganz etwas Anderes als bloß etwas Nützliches. Aber wie das Vortrefflichſte das Freiſte und Selbſtſtändigſte auch das Nützlichſte iſt, ſo kann auch das Logiſche ſo gefaßt werden. Sein Nutzen iſt dann noch anders anzuſchlagen, als bloß die formelle Uebung des Denkens zu ſeyn.

Zuſatz 1. Die erſte Frage iſt: was iſt der Gegenſtand unſerer Wiſſenſchaft? Die einfachſte und verſtändlichſte Antwort auf dieſe Frage iſt die, daß die Wahrheit dieſer Gegenſtand iſt. Wahrheit iſt ein hohes Wort und die noch höhere Sache. Wenn der Geiſt und das Gemüth des Menſchen noch geſund ſind, ſo muß dieſem dabei ſogleich die Bruſt höher ſchlagen. Es tritt dann aber auch alsbald das Aber auf, ob wir auch die Wahrheit zu erkennen vermögen. Es ſcheint eine Unangemeſſenheit ſtatt zu finden zwiſchen uns beſchränkten Menſchen und

der an und für sich seyenden Wahrheit und es entsteht die Frage nach der Brücke zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen. Gott ist die Wahrheit: wie sollen wir ihn erkennen? Die Tugenden der Demuth und der Bescheidenheit scheinen mit solchem Vorhaben im Widerspruch zu stehen. — Man frägt dann aber auch danach, ob die Wahrheit erkannt werden könne, um eine Rechtfertigung dafür zu finden, daß man in der Gemeinheit seiner endlichen Zwecke fortlebt. Mit solcher Demuth ist es dann nicht weit her. Solche Sprache: wie soll ich armer Erdenwurm das Wahre zu erkennen vermögen? — ist vergangen; an deren Stelle ist der Dünkel und die Einbildung getreten und man hat sich eingebildet unmittelbar im Wahren zu seyn. — Man hat der Jugend eingeredet, sie besitze das Wahre (in der Religion und im Sittlichen) schon wie sie geht und steht. Insbesondere hat man auch in dieser Rücksicht gesagt, die sämmtlichen Erwachsenen seien versunken, verholzt und verknöchert in der Unwahrheit. Der Jugend sei die Morgenröthe erschienen, die ältere Welt aber befinde sich in Sumpf und Morast des Tages. Die besonderen Wissenschaften hat man dabei als etwas bezeichnet, das allerdings erworben werden müsse, aber als bloßes Mittel für äußere Lebenszwecke. Hier ist es also nicht Bescheidenheit, welche von der Erkenntniß und vom Studium der Wahrheit abhält, sondern die Ueberzeugung, daß man die Wahrheit schon an und für sich besitze. Die Aeltern setzen nun allerdings ihre Hoffnung auf die Jugend, denn sie soll die Welt und die Wissenschaft fortsetzen. Aber diese Hoffnung wird nur auf die Jugend gesetzt, insofern sie nicht bleibt wie sie ist, sondern die saure Arbeit des Geistes übernimmt.

Es giebt noch eine andere Gestalt der Bescheidenheit gegen die Wahrheit. Dieses ist die Vornehmheit gegen die Wahrheit, die wir bei Pilatus sehen, Christus gegenüber. Pilatus fragte: was ist Wahrheit? in dem Sinne dessen, der mit Allem fertig geworden ist, dem nichts mehr Bedeutung hat, in dem Sinn in

welchem Salomon sagt: Alles ist eitel. — Hier bleibt nur die subjektive Eitelkeit übrig.

Ferner noch steht der Erkenntniß der Wahrheit die Furchtsamkeit entgegen. Dem trägen Geist fällt leicht ein zu sagen: so sey es nicht gemeint, daß es mit den Philosophiren Ernst werden solle. Man hört so wohl auch Logik, aber diese soll uns so lassen wie wir sind. Man meint, wenn das Denken über den gewöhnlichen Kreis der Vorstellungen hinaus gehe, so gehe es zu bösen Häusern; man vertraue sich da einem Meere an, auf dem man von den Wellen des Gedankens da und dorthin geschlagen werde und am Ende doch wieder auf der Sandbank dieser Zeitlichkeit anlange, die man für nichts und wieder nichts verlassen habe. Was bei solcher Ansicht herauskömmt, das sieht man in der Welt. Man kann sich mancherlei Geschicklichkeiten und Kenntnisse erwerben, ein routinirter Beamter werden und sich sonst für seine besondern Zwecke ausbilden. Aber ein Anderes ist es, daß man seinen Geist auch für das Höhere bildet und um dasselbe sich bemüht. Man darf hoffen, daß in unserer Zeit ein Verlangen nach etwas Besserem in der Jugend aufgegangen ist und daß diese sich nicht blos mit dem Stroh der äußern Erkenntniß begnügen will.

Zusatz 2. Daß das Denken der Gegenstand der Logik sey, darüber ist man allgemein einverstanden. Vom Denken aber kann man eine sehr geringe und auch eine sehr hohe Meinung haben. So sagt man einerseits: dieß ist nur ein Gedanke — und meint damit, daß der Gedanke nur subjektiv, willkührlich und zufällig, nicht aber die Sache selbst, das Wahre und Wirkliche sey. Andrerseits kann man aber auch eine hohe Meinung vom Gedanken haben und denselben so fassen, daß nur er allein das Höchste, die Natur Gottes erreicht und daß mit den Sinnen nichts von Gott zu erkennen sey. Man sagt, Gott sey Geist und wolle im Geist und in der Wahrheit angebetet werden. Das Empfundene aber und Sinnliche geben

wir zu, sey nicht das Geistige, sondern das Innerste desselben sey der Gedanke und nur der Geist könne den Geist erkennen. Der Geist kann sich zwar (z. B. in der Religion) auch fühlend verhalten, aber ein Anderes ist das Gefühl als solches, die Weise des Gefühls und ein Anderes der Inhalt desselben. Das Gefühl als solches ist überhaupt die Form des Sinnlichen, welches wir mit den Thieren gemein haben. Diese Form kann dann wohl des konkreten Inhalts sich bemächtigen, aber dieser Inhalt kömmt dieser Form nicht zu; die Form des Gefühls ist die niedrigste Form für den geistigen Inhalt. Dieser Inhalt, Gott selbst, ist nur in seiner Wahrheit im Denken und als Denken. In diesem Sinne ist also der Gedanke nicht blos nur Gedanke, sondern ist vielmehr die höchste und genau betrachtet die einzige Weise, in der das Ewige und an und für sich Seyende gefaßt werden kann. —

Wie vom Gedanken, so kann man auch von der Wissenschaft des Gedankens eine hohe und eine geringe Meinung haben. Denken, meint man, kann jeder ohne Logik, wie verdauen ohne Studium der Physiologie. Habe man auch Logik studirt, so denke man doch nach wie vor, vielleicht methodischer, doch mit wenig Aenderung. Wenn die Logik kein anderes Geschäft hätte, als mit der Thätigkeit des blos formellen Denkens bekannt zu machen, so brächte sie freilich nichts hervor, was man nicht sonst auch schon eben so gut gethan hätte. Die frühere Logik hatte in der That auch nur diese Stellung. Uebrigens gereicht auch die Kenntniß des Denkens als bloß subjektiver Thätigkeit dem Menschen schon zur Ehre und hat Interesse für ihn; dadurch daß der Mensch weiß, was er ist und was er thut, unterscheidet er sich vom Thiere. — Andererseits hat nun aber auch die Logik als Wissenschaft des Denkens einen hohen Standpunkt, insofern der Gedanke allein das Höchste, das Wahre zu erfahren vermag. Wenn also die Wissenschaft der Logik das Denken in seiner Thätigkeit und seiner Produktion

betrachtet (und das Denken ist nicht inhaltlose Thätigkeit, denn es producirt Gedanken und den Gedanken), so ist der Inhalt überhaupt die übersinnliche Welt und die Beschäftigung mit derselben das Verweilen in dieser Welt. Die Mathematik hat es mit den Abstraktionen der Zahl und des Raumes zu thun; diese sind aber noch ein Sinnliches, obschon das abstrakt Sinnliche und Daseynlose. Der Gedanke nimmt auch Abschied von diesem letzten Sinnlichen und ist frei bei sich selbst, entsagt der äußerlichen und innerlichen Sinnlichkeit, entfernt alle besondern Interessen und Neigungen. Insofern die Logik diesen Boden hat, haben wir würdiger von ihr zu denken, als man gewöhnlich zu thun pflegt.

Zusatz 3. Das Bedürfniß die Logik in einem tieferen Sinne als dem der Wissenschaft des blos formellen Denkens zu erfassen, ist veranlaßt durch das Interesse der Religion, des Staats, des Rechts und der Sittlichkeit. Man hat früher beim Denken nichts Arges gehabt, frisch vom Kopfe weg gedacht. Man dachte über Gott, Natur und Staat und hatte die Ueberzeugung, nur durch Gedanken komme man dazu, zu erkennen, was die Wahrheit sey, nicht durch die Sinne, oder durch ein zufälliges Vorstellen und Meinen. Indem man so fort dachte, ergab es sich aber, daß die höchsten Verhältnisse im Leben dadurch kompromittirt wurden. Durch das Denken war dem Positiven seine Macht genommen. Staatsverfassungen fielen dem Gedanken zum Opfer, die Religion ist vom Gedanken angegriffen, feste religiöse Vorstellungen, die schlechthin als Offenbarungen galten, sind untergraben worden und der alte Glaube wurde in vielen Gemüthern umgestürzt. So stellten sich z. B. die griechischen Philosophen der alten Religion entgegen und vernichteten die Vorstellungen derselben. Daher wurden Philosophen verbannt und getödtet wegen Umsturzes der Religion und des Staats, welche beide wesentlich zusammenhingen. So machte sich das Denken in der Wirklichkeit geltend und übte die ungeheuerste Wirksamkeit. Da-

durch wurde man aufmerksam auf diese Macht des Denkens, fing an seine Ansprüche näher zu untersuchen und wollte gefunden haben, daß es sich zu viel anmaaße und nicht zu leisten vermöge, was es unternommen. Anstatt das Wesen Gottes, der Natur und des Geistes, überhaupt anstatt die Wahrheit zu erkennen, habe dasselbe den Staat und die Religion umgestürzt. Es wurde deshalb eine Rechtfertigung des Denkens über seine Resultate verlangt und die Untersuchung über die Natur des Denkens und seine Berechtigung ist es, welche in der neuern Zeit zum großen Theil das Interesse der Philosophie ausgemacht hat.

§. 20.

Nehmen wir das Denken in seiner am nächsten liegenden Vorstellung auf, so erscheint es α) zunächst in seiner gewöhnlichen subjektiven Bedeutung, als eine der geistigen Thätigkeiten oder Vermögen neben andern, der Sinnlichkeit, Anschauen, Phantasie u. s. f., Begehren, Wollen u. s. f. Das Produkt desselben, die Bestimmtheit oder Form des Gedankens, ist das Allgemeine, Abstrakte überhaupt. Das Denken als die Thätigkeit, ist somit das thätige Allgemeine, und zwar das sich bethätigende, indem die That, das Hervorgebrachte, eben das Allgemeine ist. Das Denken als Subjekt vorgestellt ist Denkendes, und der einfache Ausdruck des existirenden Subjekts als Denkenden ist Ich.

Die hier und in den nächstfolgenden §§. angegebenen Bestimmungen sind nicht als Behauptungen und meine Meinungen über das Denken zu nehmen; jedoch da in dieser vorläufigen Weise keine Ableitung oder Beweis Statt finden kann, mögen sie als Fakta gelten, so daß in dem Bewußtseyn eines jeden, wenn er Gedanken habe und sie betrachte, es sich empirisch vorfinde, daß der Charakter der Allgemeinheit und so gleichfalls die nachfolgenden Bestimmungen darin vorhanden seyen. Eine bereits vorhandene Bildung der Aufmerksamkeit und der Abstraktion wird allerdings zur Beobachtung von Faktis seines Bewußtseyns und seiner Vorstellungen erfordert.

Schon in dieser vorläufigen Exposition kommt der Unterschied von Sinnlichem, Vorstellung und Gedanken zur Sprache; er ist durchgreifend für das Fassen der Natur und der Arten des Erkennens; es wird daher zur Erläuterung dienen, diesen Unterschied auch hier schon bemerklich zu machen. — Für das Sinnliche wird zunächst sein äußerlicher Ursprung, die Sinne oder Sinneswerkzeuge, zur Erklärung genommen. Allein die Nennung des Werkzeuges giebt keine Bestimmung für das, was damit erfaßt wird. Der Unterschied des Sinnlichen vom Gedanken ist darein zu setzen, daß die Bestimmung von jenem die Einzelnheit ist, und indem das Einzelne (ganz abstrakt das Atome) auch im Zusammenhange steht, so ist das Sinnliche ein Außereinander, dessen nähere abstrakte Formen das Neben- und das Nacheinander sind. — Das Vorstellen hat solchen sinnlichen Stoff zum Inhalte aber in die Bestimmung des Meinigen, daß solcher Inhalt in Mir ist, und der Allgemeinheit, der Beziehung auf sich, der Einfachheit, gesetzt. — Außer dem Sinnlichen hat jedoch die Vorstellung auch Stoff zum Inhalt, der aus dem selbstbewußten Denken entsprungen, wie die Vorstellungen vom Rechtlichen, Sittlichen, Religiösen, auch vom Denken selbst, und es fällt nicht so leicht auf, worin der Unterschied solcher Vorstellungen von den Gedanken solchen Inhalts zu setzen sey. Hier ist sowohl der Inhalt Gedanke, als auch die Form der Allgemeinheit vorhanden ist, welche schon dazu gehört, daß ein Inhalt in Mir, überhaupt daß er Vorstellung sey. Die Eigenthümlichkeit der Vorstellung aber ist im Allgemeinen auch in dieser Rücksicht darein zu setzen, daß in ihr solcher Inhalt gleichfalls vereinzelt steht. Recht, rechtliche und dergleichen Bestimmungen stehen zwar nicht im sinnlichen

Außereinander des Raums. Der Zeit nach erscheinen sie wohl etwa nacheinander, ihr Inhalt selbst wird jedoch nicht als von der Zeit behaftet, in ihr vorübergehend und veränderlich vorgestellt. Aber solche an sich geistige Bestimmungen stehen gleichfalls vereinzelt in weitem Boden der innern abstrakten Allgemeinheit des Vorstellens überhaupt. Sie sind in dieser Vereinzelung einfach; Recht, Pflicht, Gott. Die Vorstellung bleibt nun entweder dabei stehen, daß das Recht Recht, Gott Gott ist, — oder gebildeter giebt sie Bestimmungen an, z. B. daß Gott Schöpfer der Welt, allweise, allmächtig u. s. f. ist; hier werden ebenso mehrere vereinzelte einfache Bestimmungen aneinander gereiht, welche der Verbindung ungeachtet, die ihnen in ihrem Subjekte angewiesen ist, außereinander bleiben. Die Vorstellung trifft hier mit dem Verstande zusammen, der sich von jener nur dadurch unterscheidet, daß er Verhältnisse von Allgemeinem und Besonderm oder von Ursache und Wirkung u. s. f. und dadurch Beziehungen der Nothwendigkeit unter den isolirten Bestimmungen der Vorstellung setzt, da diese sie in ihrem unbestimmten Raume durch das bloße Auch verbunden nebeneinander beläßt. — Der Unterschied von Vorstellung und von Gedanken hat die nähere Wichtigkeit, weil überhaupt gesagt werden kann, daß die Philosophie nichts Anderes thue, als die Vorstellungen in Gedanken zu verwandeln, — aber freilich fernerhin den bloßen Gedanken in den Begriff.

Uebrigens wenn für das Sinnliche die Bestimmungen der Einzelnheit und des Außereinander angegeben worden, so kann noch hinzugefügt werden, daß auch diese selbst wieder Gedanken und Allgemeine sind; in der Logik wird es sich zeigen, daß der Gedanke und das Allgemeine eben dieß ist, daß er Er selbst und sein Anderes ist, über dieses übergreift und daß Nichts ihm entflieht. Indem die Sprache das Werk des Gedankens ist, so kann auch in ihr nichts gesagt

werden, was nicht allgemein ist. Was ich nur meine, ist mein, gehört mir als diesem besondern Individuum an; wenn aber die Sprache nur Allgemeines ausdrückt, so kann ich nicht sagen, was ich nur meine. Und das Unsagbare, Gefühl, Empfindung, ist nicht das Vortrefflichste, Wahrste, sondern das Unbedeutendste, Unwahrste. Wenn ich sage, das Einzelne, dieses Einzelne, Hier, Jetzt, so sind dieß alles Allgemeinheiten; Alles und Jedes ist ein Einzelnes, Dieses, auch wenn es sinnlich ist, Hier, Jetzt. Ebenso wenn ich sage: Ich; meine ich Mich als diesen alle Andern ausschließenden, aber was ich sage, Ich, ist eben jeder; Ich, der alle Andern von sich ausschließt. — Kant hat sich des ungeschickten Ausdrucks bedient, daß Ich alle meine Vorstellungen, auch Empfindungen, Begierden, Handlungen u. s. f. begleite. Ich ist das an und für sich Allgemeine, und die Gemeinschaftlichkeit ist auch eine aber eine äußerliche Form der Allgemeinheit. Alle andern Menschen haben es mit mir gemeinsam, Ich zu seyn, wie es allen meinen Empfindungen, Vorstellungen u. s. f. gemeinsam ist, die Meinigen zu seyn. Ich aber abstrakt als solches ist die reine Beziehung auf sich selbst, in der vom Vorstellen, Empfinden, von jedem Zustand, wie von jeder Partikularität der Natur, des Talents, der Erfahrung u. s. f. abstrahirt ist. Ich ist insofern die Existenz der ganz abstrakten Allgemeinheit, das abstrakt Freie. Darum ist das Ich das Denken als Subjekt, und indem Ich zugleich in allen meinen Empfindungen, Vorstellungen, Zuständen u. s. f. bin, ist der Gedanke allenthalben gegenwärtig und durchzieht als Kategorie alle diese Bestimmungen.

Zusatz. Wenn wir vom Denken sprechen, so erscheint dasselbe zunächst als eine subjektive Thätigkeit, als ein Vermögen, deren wir vielerlei haben, wie z. B. Gedächtniß, Vorstellung, Willensvermögen u. dergl. Wäre das Denken blos eine subjek-

tive Thätigkeit und als solche Gegenstand der Logik, so hätte diese wie andere Wissenschaften ihren bestimmten Gegenstand. Er könnte dann als Willkühr erscheinen, daß man das Denken zum Gegenstand einer besondern Wissenschaft macht und nicht auch den Willen, die Phantasie u. s. w. Daß dem Denken diese Ehre geschieht, dieß möchte wohl darin seinen Grund haben, daß man demselben eine gewisse Autorität zugesteht und dasselbe als das Wahrhafte des Menschen, als dasjenige betrachtet, worin dessen Unterschied vom Thier besteht. — Das Denken auch blos als subjektive Thätigkeit kennen zu lernen, ist nicht ohne Interesse. Seine nähern Bestimmungen wären dann Regeln und Gesetze, deren Kenntniß man durch die Erfahrung erwirbt. Das Denken in diesem Verhältniß nach seinen Gesetzen betrachtet, ist das, was sonst gewöhnlich den Inhalt der Logik ausmachte. Aristoteles ist der Begründer dieser Wissenschaft. Er hatte die Kraft dem Denken zuzuweisen, was ihm als solchem zukömmt. Unser Denken ist sehr konkret, aber an dem mannigfaltigen Inhalt muß unterschieden werden, was dem Denken oder der abstrakten Form der Thätigkeit angehört. Ein leises geistiges Band, die Thätigkeit des Denkens, verknüpft allen diesen Inhalt, und dieses Band, diese Form als solche, hob Aristoteles hervor und bestimmte sie. Diese Logik des Aristoteles ist bis auf den heutigen Tag das Logische, welches nur weiter ausgesponnen ist, vornehmlich von den Scholastikern des Mittelalters. Diese vermehrten den Stoff noch nicht, sondern entwickelten denselben nur weiter. Das Thun der neuern Zeit in Beziehung auf die Logik, besteht vornehmlich nur einerseits im Hinweglassen von vielen durch Aristoteles und die Scholastiker hervorgebildeten logischen Bestimmungen und andererseits im Aufpfropfen von vielem psychologischen Stoff. Das Interesse bei dieser Wissenschaft ist, das endliche Denken in seinem Verfahren kennen zu lernen und die Wissenschaft ist richtig, wenn sie ihrem vorausgesetzten Gegenstand entspricht. Die Beschäftigung mit dieser formellen Logik hat ohne

Zweifel ihren Nutzen; es wird dadurch, wie man zu sagen pflegt, der Kopf ausgeputzt; man lernt sich sammeln, lernt abstrahiren, während man im gewöhnlichen Bewußtseyn mit sinnlichen Vorstellungen zu thun hat, die sich durchkreuzen und verwirren. Bei der Abstraktion aber ist die Sammlung des Geistes auf einen Punkt vorhanden und es wird dadurch die Gewohnheit erworben, sich mit der Innerlichkeit zu beschäftigen. Die Bekanntschaft mit den Formen des endlichen Denkens kann man als Mittel für die Bildung zu den empirischen Wissenschaften gebrauchen, welche nach diesen Formen verfahren, und man hat in diesem Sinn die Logik als Instrumentallogik bezeichnet. Man kann nun zwar liberaler thun und sagen: die Logik sey nicht um des Nutzens, sondern um ihrer selbst willen zu studiren, denn das Vortreffliche sey nicht um des bloßen Nutzens willen zu suchen. Dieß ist nun zwar einerseits ganz richtig, andererseits ist aber auch das Vortreffliche das Nützlichste, denn es ist das Substantielle, das für sich feststeht und deshalb der Träger ist für die besondern Zwecke, die es befördert und zum Ziel bringt. Man muß die besondern Zwecke nicht als das Erste ansehen, aber das Vortreffliche befördert sie doch. So hat z. B. die Religion ihren absoluten Werth in sich selbst, zugleich werden die andern Zwecke durch dieselbe getragen und gehalten. Christus sagt: trachtet zuerst nach dem Reiche Gottes, so wird euch das Andere auch zufallen. — Die besondern Zwecke können nur erreicht werden, indem das An- und Für-sich-seyende erreicht wird.

§. 21.

β) Indem Denken als thätig in Beziehung auf Gegenstände genommen wird, — das Nachdenken über Etwas, so enthält das Allgemeine als solches Produkt seiner Thätigkeit den Werth der Sache, das Wesentliche, das Innere, das Wahre.

Es ist §. 5. der alte Glaube angeführt worden, daß, was das Wahrhafte an Gegenständen, Beschaffenheiten, Begebenheiten, das Innere, Wesentliche die Sache sey, auf welche es

ankommt, sich nicht unmittelbar im Bewußtseyn einfinde, nicht schon dieß sey, was der erste Anschein und Einfall darbiete, sondern daß man erst darüber nachdenken müsse, um zur wahrhaften Beschaffenheit des Gegenstandes zu gelangen und daß durch das Nachdenken dieß erreicht werde.

Zusatz. Schon dem Kinde wird das Nachdenken geboten. Es wird ihm z. B. aufgegeben, Adjektive mit Substantiven zu verbinden. Hier hat es aufzumerken und zu unterscheiden: es hat sich einer Regel zu erinnern und den besondern Fall danach einzurichten. Die Regel ist nichts Anderes, als ein Allgemeines und diesem Allgemeinen soll das Kind das Besondere gemäß machen. — Wir haben ferner im Leben Zwecke. Dabei denken wir darüber nach, wodurch wir dieselben erreichen können. Der Zweck ist hier das Allgemeine, das Regierende und wir haben Mittel und Werkzeuge, deren Thätigkeit wir nach dem Zweck bestimmen. — In ähnlicher Weise bethätigt sich das Nachdenken bei moralischen Verhältnissen. Nachdenken heißt hier sich des Rechten, der Pflicht erinnern, nach welchem Allgemeinen, als der feststehenden Regel, wir unser besonderes Benehmen in den vorliegenden Fällen einzurichten haben. In unserm besondern Verfahren soll die allgemeine Bestimmung erkennbar and enthalten seyn. — Auch in unserm Verhalten zu Naturerscheinungen finden wir dasselbe. Wir bemerken z. B. Blitz und Donner. Diese Erscheinung ist uns bekannt und wir nehmen sie oft wahr. Aber der Mensch ist mit der bloßen Bekanntschaft, mit der nur sinnlichen Erscheinung nicht zufrieden, sondern will dahinter kommen, will wissen, was sie ist, will sie begreifen. Man denkt deshalb nach, will die Ursache wissen, als ein von der Erscheinung als solcher Unterschiedenes, das Innere in seinem Unterschied von dem blos Aeußeren. Man verdoppelt so die Erscheinung, bricht sie entzwei in Inneres und Aeußeres, Kraft und Aeußerung, Ursache und Wirkung. Das Innere, die Kraft, ist hier wieder das Allgemeine, das Dauernde, nicht dieser und jener Blitz, diese und jene Pflanze, sondern das in Allem dasselbe Bleibende. Das Sinnliche ist ein Einzelnes und Verschwindendes, das Dauernde darin lernen wir durch das Nachdenken kennen. Die Natur zeigt uns eine unendliche Menge einzelner Gestalten und Erscheinungen; wir haben das Bedürfniß in diese Mannigfaltigkeit Einheit zu bringen; wir vergleichen deshalb und suchen das Allgemeine eines Jeden zu erkennen. Die Individuen werden geboren und vergehen, die Gattung ist das Bleibende in ihnen, das in Allem Wiederkehrende und nur für das Nachdenken ist dasselbe vorhanden. Hierher gehören auch die Gesetze, so z. B. die Gesetze der Bewegung der himmlischen Körper. Wir sehen die Gestirne heute hier und morgen dort; diese Unordnung ist dem Geist ein Unangemessenes, dem er nicht traut, denn er hat den Glauben an eine Ordnung, an eine einfache, konstante und allgemeine Bestimmung. In diesem Glauben hat er sein Nachdenken auf die Erscheinungen gewendet und hat ihre Gesetze erkannt, die Bewegung der himmlischen Körper auf eine allgemeine Weise festgesetzt, so daß aus diesem Gesetz sich jede Ortsveränderung bestimmen und erkennen läßt. — Eben so ist es mit den Mächten, welche das menschliche Thun in seiner unendlichen Mannigfaltigkeit regieren. Auch hier hat der Mensch den Glauben an ein beherrschendes Allgemeines. — Aus allen diesen Beispielen ist zu entnehmen, wie das Nachdenken immer nach dem Festen, Bleibenden, Insichbestimmten und dem das Besondere Regierenden sucht. Dieß Allgemeine ist mit den Sinnen nicht zu erfassen und dasselbe gilt als das Wesentliche und Wahre. So sind z. B. die Pflichten und Rechte das Wesentliche der Handlungen und deren Wahrheit besteht darin jenen allgemeinen Bestimmungen gemäß zu seyn.

Indem wir so das Allgemeine bestimmen, so finden wir, daß dasselbe den Gegensatz eines Andern bildet und dieß Andere ist das bloß Unmittelbare, Aeußerliche und Einzelne, gegen das

Vermittelte, Innere und Allgemeine. Dieß Allgemeine existirte nicht äußerlich als Allgemeines; die Gattung als solche läßt sich nicht wahrnehmen, die Gesetze der Bewegung der Himmelskörper sind nicht an den Himmel geschrieben. Das Allgemeine also hört man nicht nnd sieht man nicht, sondern dasselbe ist nur für den Geist. Die Religion führt uns auf ein Allgemeines, welches alles Andere in sich befaßt, auf ein Absolutes, wodurch alles Andere hervorgebracht ist und dieß Absolute ist nicht für die Sinne, sondern nur für den Geist und den Gedanken.

§. 22.

γ) Durch das Nachdenken wird an der Art, wie der Inhalt zunächst in der Empfindung, Anschauung, Vorstellung ist etwas *verändert*; es ist somit nur *vermittelst* einer Veränderung, daß die *wahre* Natur des *Gegenstandes* zum Bewußtseyn kommt.

Zusatz. Dasjenige, was beim Nachdenken herauskömmt, ist ein Produkt unsers Denkens. So hat z. B. Solon die Gesetze, welche er den Athenienfern gab, aus seinem Kopf hervorgebracht. Das Andere dagegen ist, daß wir das Allgemeine, die Gesetze, auch als das Gegentheil eines blos Subjektiven ansehen und darin das Wesentliche, Wahrhafte und Objektive der Dinge erkennen. Um zu erfahren, was das Wahre in den Dingen sey, ist es mit der bloßen Aufmerksamkeit nicht abgethan, sondern es gehört dazu unsere subjektive Thätigkeit, welche das unmittelbar Vorhandene umgestaltet. Dieß scheint nun auf den ersten Anblick ganz verkehrt und dem Zwecke, um den es sich beim Erkennen handelt, zuwider laufend zu seyn. Gleichwohl kann man sagen, es sey die Ueberzeugung aller Zeiten gewesen, daß erst durch die vermittelst des Nachdenkens bewirkte Umarbeitung des Unmittelbaren das Substantielle erreicht werde. Dagegen ist dann vornehmlich erst in der neuern Zeit Zweifel erregt und der Unterschied festgehalten worden zwischen dem, was

die Erzeugnisse unseres Denkens und was die Dinge an ihnen selbst seyen. Man hat gesagt, das Ansich der Dinge sey ein ganz Anderes, als dasjenige, was wir daraus machen. Der Standpunkt dieses Getrenntseyns ist besonders durch die kritische Philosophie geltend gemacht worden gegen die Ueberzeugung der ganzen frühern Welt, welcher die Uebereinstimmung der Sache und des Gedankens als etwas Ausgemachtes galt. Um diesen Gegensatz dreht sich das Interesse der neuern Philosophie. Der natürliche Glaube aber des Menschen ist, daß dieser Gegensatz kein wahrer sey. Im gewöhnlichen Leben denken wir nach, ohne die besondere Reflexion, daß dadurch das Wahre herauskomme, wir denken ohne Weiteres, in dem festen Glauben der Uebereinstimmung des Gedankens mit der Sache und dieser Glaube ist von der höchsten Wichtigkeit. Die Krankheit unserer Zeit ist es, welche zu der Verzweifelung gekommen ist, daß unser Erkennen nur ein subjektives und daß dieses Subjektive das Letzte sey. Nun aber ist die Wahrheit das Objektive und dieselbe soll die Regel für die Ueberzeugung Aller seyn, dergestalt, daß die Ueberzeugung des Einzelnen schlecht ist, insofern sie dieser Regel nicht entspricht. Nach der neuern Ansicht dagegen, ist die Ueberzeugung als solche, die bloße Form des Ueberzeugtseyns, schon gut, der Inhalt mag seyn wie er will, denn es ist kein Maaßstab für seine Wahrheit vorhanden. — Sagten wir nun vorher, es sey der alte Glaube der Menschen, daß es die Bestimmung des Geistes sey, die Wahrheit zu wissen, so liegt darin weiter dieses, daß die Gegenstände, die äußere und die innere Natur, überhaupt das Objekt, was es an sich ist, so sey, wie es als Gedachtes ist, daß also das Denken die Wahrheit des Gegenständlichen sey. Das Geschäft der Philosophie besteht nur darin, dasjenige, was rücksichtlich des Denkens den Menschen von Alters her gegolten, ausdrücklich zum Bewußtseyn zu bringen. Die Philosophie stellt somit nichts Neues auf; was wir hier

durch unsere Reflexion herausgebracht, ist schon unmittelbares Vorurtheil eines Jeden.

§. 23.

δ) Indem im Nachdenken ebensosehr die wahrhafte Natur zum Vorschein kommt als dieß Denken meine Thätigkeit ist, so ist jene ebensosehr das Erzeugniß meines Geistes und zwar als denkenden Subjekts, Meiner nach meiner einfachen Allgemeinheit, als des schlechthin bei sich seyenden Ichs — oder meiner Freiheit.

Man kann den Ausdruck Selbstdenken häufig hören, als ob damit etwas Bedeutendes gesagt wäre. In der That kann keiner für den andern denken, so wenig als essen und trinken; jener Ausdruck ist daher ein Pleonasmus. — In dem Denken liegt unmittelbar die Freiheit, weil es die Thätigkeit des Allgemeinen, ein hiemit abstraktes Sichaufsichbeziehen, ein nach der Subjektivität bestimmungsloses Bei-sich-seyn ist, das nach dem Inhalte zugleich nur in der Sache und deren Bestimmungen ist. Wenn daher von Demuth oder Bescheidenheit, und von Hochmuth in Beziehung auf das Philosophiren die Rede ist, und die Demuth oder Bescheidenheit darin besteht, seiner Subjektivität nichts Besonderes von Eigenschaft und Thun zuzuschreiben, so wird das Philosophiren wenigstens von Hochmuth frei zu sprechen seyn, indem das Denken dem Inhalte nach insofern nur wahrhaft ist, als es in die Sache vertieft ist, und der Form nach nicht ein besonderes Seyn oder Thun des Subjekt, sondern eben dieß ist, daß das Bewußtseyn sich als abstraktes Ich als von aller Partikularität sonstiger Eigenschaften, Zustände u. s. f. befreites verhält und nur das Allgemeine thut, in welchem es mit allen Individuen identisch ist. — Wenn Aristoteles dazu auffordert, sich eines solchen Verhaltens würdig zu halten, so besteht die Würdigkeit, die sich das Bewußtseyn giebt, eben darin, das besondere Meinen und Dafürhalten fahren zu lassen und die Sache in sich walten zu lassen.

§. 24.

Die Gedanken können nach diesen Bestimmungen objektive Gedanken genannt werden, worunter auch die Formen, die zunächst in der gewöhnlichen Logik betrachtet und nur für Formen des bewußten Denkens genommen zu werden pflegen, zu rechnen sind. Die Logik fällt daher mit der Metaphysik zusammen, der Wissenschaft der Dinge in Gedanken gefaßt, welche dafür galten, die Wesenheiten der Dinge auszudrücken.

Das Verhältniß von solchen Formen, wie Begriff, Urtheil und Schluß zu andern, wie Kausalität u. s. f. kann sich nur innerhalb der Logik selbst ergeben. Aber soviel ist auch vorläufig einzusehen, daß, indem der Gedanke sich von Dingen einen Begriff zu machen sucht, dieser Begriff (und damit auch dessen unmittelbarste Formen, Urtheil und Schluß) nicht aus Bestimmungen und Verhältnissen bestehen kann, welche den Dingen fremd und äußerlich sind. Das Nachdenken, ist oben gesagt worden, führt auf das Allgemeine der Dinge; dieß ist aber selbst eines der Begriffsmomente. Daß Verstand, Vernunft in der Welt ist, sagt dasselbe was der Ausdruck: objektiver Gedanke, enthält. Dieser Ausdruck ist aber eben darum unbequem, weil Gedanke zu gewöhnlich nur als dem Geiste, dem Bewußtseyn angehörig, und das Objektive ebenso zunächst nur von Ungeistigem gebraucht wird.

Zusatz 1. Wenn man sagt, der Gedanke, als objektiver Gedanke, sey das Innere der Welt, so kann es so scheinen, als solle damit den natürlichen Dingen Bewußtseyn zugeschrieben werden. Wir fühlen ein Widerstreben dagegen, die innere Thätigkeit der Dinge als Denken aufzufassen, da wir sagen: der Mensch unterscheide sich durch das Denken vom Natürlichen. Wir müßten demnach von der Natur als dem Sy-

steme des bewußtlosen Gedankens reden, als von einer Intelligenz, die, wie Schelling sagt, eine versteinerte sey. Statt den Ausdruck Gedanken zu gebrauchen, ist es daher, um Mißverständniß zu vermeiden, besser, Denkbestimmung zu sagen. — Das Logische ist, dem Bisherigen zufolge, als ein System von Denkbestimmungen überhaupt aufzusuchen, bei welchen der Gegensatz des Subjektiven und Objektiven (in seiner gewöhnlichen Bedeutung) hinwegfällt. Diese Bedeutung des Denkens und seiner Bestimmungen ist näher darin ausgedrückt, wenn die Alten sagen: der νοῦς regiere die Welt; — oder wenn wir sagen: es sey Vernunft in der Welt, worunter wir verstehen, die Vernunft sey die Seele der Welt, wohne ihr in, sey ihr Immanentes, ihre eigenste, innerste Natur, ihr Allgemeines. Ein näheres Beispiel ist, daß, wenn wir von einem bestimmten Thiere sprechen, wir sagen: es sey Thier. Das Thier als solches ist nicht zu zeigen, sondern nur immer ein bestimmtes. Das Thier existirt nicht, sondern ist die allgemeine Natur der einzelnen Thiere, und jedes existirende Thier ist ein viel konkreter Bestimmtes, ein Besondertes. Aber Thier zu seyn, die Gattung als das Allgemeine, gehört dem bestimmten Thier an und macht seine bestimmte Wesentlichkeit aus. Nehmen wir das Thierseyn vom Hunde weg, so wäre nicht zu sagen, was er sey. Die Dinge überhaupt haben eine bleibende, innere Natur und ein äußerliches Daseyn. Sie leben und sterben, entstehen und vergehen; ihre Wesentlichkeit, ihre Allgemeinheit ist die Gattung, und diese ist nicht blos als ein Gemeinschaftliches aufzufassen.

Das Denken, wie es die Substanz der äußerlichen Dinge ausmacht, ist auch die allgemeine Substanz des Geistigen. In allem menschlichen Anschauen ist Denken; ebenso ist das Denken das Allgemeine in allen Vorstellungen, Erinnerungen und überhaupt in jeder geistigen Thätigkeit, in allem Wollen, Wünschen u. s. f. Dieß Alles sind nur weitere Specifikationen des Denkens. Indem wir das Denken so auffassen, so erscheint dasselbe in

einem anderen Verhältniß, als wenn wir blos sagen: wir haben Denkvermögen, unter und neben andern Vermögen, als Anschauen, Vorstellen, Wollen und dergl. Betrachten wir das Denken als das wahrhaft Allgemeine alles Natürlichen und auch alles Geistigen, so greift dasselbe über alles dieses über und ist die Grundlage von Allem. An diese Auffassung des Denkens, in seiner objektiven Bedeutung (als νοῦς), können wir zunächst anknüpfen, was das Denken im subjektiven Sinn ist. Wir sagen vorerst: der Mensch ist denkend, — aber zugleich sagen wir auch, daß er anschauend, wollend u. s. w. sey. Der Mensch ist denkend, und ist Allgemeines, aber denkend ist er nur, indem das Allgemeine für ihn ist. Das Thier ist auch an sich Allgemeines, aber das Allgemeine ist als solches nicht für dasselbe, sondern nur immer das Einzelne. Das Thier sieht ein Einzelnes, z. B. sein Futter, einen Menschen u. s. w. Aber alles dieß ist für dasselbe nur ein Einzelnes. Ebenso hat es die sinnliche Empfindung immer nur mit Einzelnem zu thun (dieser Schmerz, dieser Wohlgeschmack u. s. f.) Die Natur bringt den νοῦς sich nicht zum Bewußtseyn, erst der Mensch verdoppelt sich so, das Allgemeine für das Allgemeine zu seyn. Dieß ist zunächst der Fall, indem der Mensch sich als Ich weiß. Wenn ich Ich sage, so meine ich mich, als diese einzelne, durchaus bestimmte Person. In der That sage ich jedoch dadurch nichts Besonderes von mir aus. Ich ist auch jeder Andere, und indem ich mich als Ich bezeichne, so meine ich zwar mich, diesen Einzelnen, spreche jedoch zugleich ein vollkommen Allgemeines aus. Ich ist das reine Fürsichseyn, worin alles Besondere negirt und aufgehoben ist, dieses Letzte, Einfache und Reine des Bewußtseyns. Wir können sagen: Ich und Denken sind dasselbe, oder bestimmter: Ich ist das Denken als Denkendes. Was ich in meinem Bewußtseyn habe, das ist für mich. Ich ist diese Leere, das Receptakulum für Alles und Jedes, für welches Alles ist und welches Alles in sich aufbewahrt. Jeder Mensch ist eine

ganze Welt von Vorstellungen, welche in der Nacht des Ich begraben sind. So ist denn Ich das Allgemeine, in welchem von allem Besonderen abstrahirt ist, in welchem aber zugleich Alles verhüllet liegt. Es ist deshalb nicht die blos abstrakte Allgemeinheit, sondern die Allgemeinheit, welche Alles in sich enthält. Wir brauchen das Ich zunächst ganz trivial und erst die philosophische Reflexion ist es, wodurch dasselbe zum Gegenstand der Betrachtung gemacht wird. Im Ich haben wir den ganz reinen präsenten Gedanken. Das Thier kann nicht sprechen: Ich, — sondern der Mensch nur, weil er das Denken ist. Im Ich ist nun vielfacher innerer und äußerer Inhalt, und je nachdem dieser Inhalt beschaffen ist, verhalten wir uns sinnlich anschauend, vorstellend, erinnernd u. s. f. Bei Allem aber ist das Ich, oder in Allem ist das Denken. Denkend ist somit der Mensch immer, auch wenn er nur anschaut; betrachtet er irgend etwas, so betrachtet er es immer als ein Allgemeines, fixirt Einzelnes, hebt es heraus, entfernt dadurch seine Aufmerksamkeit von Anderem, nimmt es als ein Abstraktes und Allgemeines, wenn auch nur formell Allgemeines.

Bei unsern Vorstellungen findet der gedoppelte Fall statt, daß entweder der Inhalt ein gedachter ist aber die Form nicht, oder daß umgekehrt die Form dem Gedanken angehört, aber der Inhalt nicht. Sage ich z. B. Zorn, Rose, Hoffnung, so ist mir dieß Alles der Empfindung nach bekannt, aber diesen Inhalt spreche ich in allgemeiner Weise, in der Form des Gedankens aus: ich habe daran viel Besonderes hinweggelassen und nur den Inhalt als Allgemeines gegeben, aber der Inhalt bleibt sinnlich. Stelle ich mir umgekehrt Gott vor, so ist zwar der Inhalt ein rein Gedachtes, aber die Form noch sinnlich, wie ich dieselbe unmittelbar in mir vorfinde. Bei Vorstellungen ist also der Inhalt nicht blos sinnlich, wie bei Beschauungen, sondern der Inhalt ist entweder sinnlich, die Form aber dem Denken angehörig, oder umgekehrt. Im ersten Falle ist der Stoff gegeben und die Form gehört dem Denken an, im andern Falle ist das Denken der Quell des Inhalts, aber durch die Form wird der Inhalt zu einem Gegebenen, das somit äußerlich an den Geist kömmt.

Zusatz 2. In der Logik haben wir es mit dem reinen Gedanken, oder den reinen Denkbestimmungen zu thun. Beim Gedanken im gewöhnlichen Sinn stellen wir uns immer etwas vor, was nicht blos reiner Gedanke ist, denn man meint ein Gedachtes damit, dessen Inhalt ein Empirisches ist. In der Logik werden die Gedanken so gefaßt, daß sie keinen andern Inhalt haben als einen dem Denken selbst angehörigen und durch dasselbe hervorgebrachten. So sind die Gedanken reine Gedanken. So ist der Geist rein bei sich selbst und hiermit frei, denn die Freiheit ist eben dieß, in seinem Andern bei sich selbst zu seyn, von sich abzuhängen, das Bestimmende seiner selbst zu seyn. In allen Trieben fange ich von einem Andern an, von einem solchen, daß für mich ein Aeußerliches ist. Hier sprechen wir dann von Abhängigkeit. Freiheit ist nur da, wo kein Anderes für mich ist, das ich nicht selbst bin. Der natürliche Mensch, welcher nur durch seine Triebe bestimmt wird, ist nicht bei sich selbst: wenn auch noch so eigensinnig, so ist der Inhalt seines Wollens und Meinens doch nicht sein eigner, und seine Freiheit ist nur eine formelle. Indem ich denke, gebe ich meine subjektive Besonderheit auf, vertiefe ich mich in die Sache, lasse das Denken für sich gewähren, und ich denke schlecht, indem ich von dem Meinigen etwas hinzuthue.

Betrachten wir dem Bisherigen zufolge die Logik als das System der reinen Denkbestimmungen, so erscheinen dagegen die andern philosophischen Wissenschaften, die Naturphilosophie und die Philosophie des Geistes gleichsam als eine angewandte Logik, denn diese ist die belebende Seele derselben. Das Interesse der übrigen Wissenschaften ist dann nur, die logischen Formen in den Gestalten der Natur und des Geistes zu erken-

nen, Gestalten, die nur eine besondere Ausdrucksweise der Formen des reinen Denkens sind. Nehmen wir z. B. den Schluß (nicht in der Bedeutung der alten, formellen Logik, sondern in seiner Wahrheit), so ist er die Bestimmung, daß das Besondere die Mitte sey, welche die Extreme des Allgemeinen und Einzelnen zusammenschließt. Diese Form des Schließens ist eine allgemeine Form aller Dinge. Alle Dinge sind besondere, die sich als ein Allgemeines mit dem Einzelnen zusammenschließen. Die Ohnmacht der Natur bringt es dann aber mit sich, die logischen Formen nicht rein darzustellen. Eine solche ohnmächtige Darstellung des Schlusses ist z. B. der Magnet, der in der Mitte, in seinem Indifferenzpunkt, seine Pole zusammenschließt, die hiermit in ihrer Unterschiedenheit unmittelbar Eines sind. In der Physik lernt man auch das Allgemeine, das Wesen kennen, und der Unterschied ist nur der, daß die Naturphilosophie die wahrhaften Formen des Begriffs in den natürlichen Dingen uns zum Bewußtseyn bringt. — Die Logik ist somit der allbelebende Geist aller Wissenschaften, die Denkbestimmungen der Logik sind die reinen Geister; sie sind das Innerste, aber zugleich sind sie es, die wir immer im Munde führen und die deshalb etwas durchaus Bekanntes zu seyn scheinen. Aber solch Bekanntes ist gewöhnlich das Unbekannteste. So ist z. B. das Seyn reine Denkbestimmung; es fällt uns jedoch nie ein, das Ist zum Gegenstand unserer Betrachtung zu machen. Man meint gewöhnlich, das Absolute müsse weit jenseits liegen, aber es ist gerade das ganz Gegenwärtige, das wir als Denkendes, wenn auch ohne ausdrückliches Bewußtseyn darum, immer mit uns führen und gebrauchen. In der Sprache vornehmlich sind solche Denkbestimmungen niedergelegt, und so hat der Unterricht in der Grammatik, welcher den Kindern ertheilt wird, das Nützliche, daß man sie unbewußt auf Unterschiede des Denkens aufmerksam macht.

Man sagt gewöhnlich, die Logik habe es nur mit Formen zu thun und ihren Inhalt anderswo herzunehmen. Die logischen Gedanken sind indeß kein Nur gegen allen andern Inhalt, sondern aller anderer Inhalt ist nur ein Nur gegen dieselben. Sie sind der an und für sich seyende Grund von Allem. — Es gehört schon ein höherer Standpunkt der Bildung dazu, auf solche reine Bestimmungen sein Interesse zu richten. Das An- und-für-sich-selbst-betrachten derselben hat den weitern Sinn, daß wir aus dem Denken selbst diese Bestimmungen ableiten und aus ihnen selbst sehen, ob sie wahrhafte sind. Wir nehmen sie nicht äußerlich auf und definiren sie dann, oder zeigen ihren Werth und ihre Gültigkeit auf, indem wir sie vergleichen mit dem, wie sie im Bewußtseyn vorkommen. Denn würden wir von der Beobachtung und Erfahrung ausgehen und z. B. sagen: Kraft pflegen wir da und dafür zu gebrauchen. Solche Definition nennen wir dann richtig, wenn dieselbe mit dem übereinstimmt, was von dem Gegenstand derselben in unserm gewöhnlichen Bewußtseyn sich findet. Auf solche Weise wird indeß ein Begriff nicht an und für sich, sondern nach einer Voraussetzung bestimmt, welche Voraussetzung dann das Kriterium, der Maaßstab der Richtigkeit ist. Wir haben indeß solchen Maaßstab nicht zu gebrauchen, sondern die in sich selbst lebendigen Bestimmungen für sich gewähren zu lassen. Die Frage nach der Wahrheit der Gedankenbestimmungen muß dem gewöhnlichen Bewußtseyn seltsam vorkommen, denn dieselben scheinen nur in ihrer Anwendung auf gegebene Gegenstände die Wahrheit zu erhalten und es hätte hiernach keinen Sinn ohne diese Anwendung nach ihrer Wahrheit zu fragen. Diese Frage aber ist es gerade, worauf es ankömmt. Dabei muß man freilich wissen, was unter Wahrheit zu verstehen ist. Gewöhnlich nennen wir Wahrheit Uebereinstimmung eines Gegenstandes mit unserer Vorstellung. Wir haben dabei als Voraussetzung einen Gegenstand, dem unsere Vorstellung von ihm gemäß seyn soll. — Im philosophischen Sinn dagegen

heißt Wahrheit, überhaupt abstrakt ausgedrückt, Uebereinstimmung eines Inhalts mit sich selbst. Dieß ist also eine ganz andere Bedeutung von Wahrheit als die vorher erwähnte. Uebrigens findet sich die tiefere (philosophische) Bedeutung der Wahrheit zum Theil auch schon im gewöhnlichen Sprachgebrauch. So spricht man z. B. von einem wahren Freund und versteht darunter einen solchen, dessen Handlungsweise dem Begriff der Freundschaft gemäß ist; eben so spricht man von einem wahren Kunstwerk. Unwahr heißt dann so viel als schlecht, in sich selbst unangemessen. In diesem Sinne ist ein schlechter Staat ein unwahrer Staat und das Schlechte und Unwahre überhaupt besteht in dem Widerspruch, der zwischen der Bestimmung oder dem Begriff und der Existenz eines Gegenstandes statt findet. Von einem solchen schlechten Gegenstand können wir uns eine richtige Vorstellung machen, aber der Inhalt dieser Vorstellung ist ein in sich Unwahres. Solcher Richtigkeiten, die zugleich Unwahrheiten sind, können wir viele im Kopfe haben. — Gott allein ist die wahrhafte Uebereinstimmung des Begriffs und der Realität; alle endlichen Dinge aber haben eine Unwahrheit an sich, sie haben einen Begriff und eine Existenz, die aber ihrem Begriff unangemessen ist. Deshalb müssen sie zu Grunde gehen, wodurch die Unangemessenheit ihres Begriffs und ihrer Existenz manifestirt wird. Das Thier als Einzelnes hat seinen Begriff in seiner Gattung und die Gattung befreit sich von der Einzelnheit durch den Tod.

Die Betrachtung der Wahrheit in dem hier erläuterten Sinn, der Uebereinstimmung mit sich selbst, macht das eigentliche Interesse des Logischen aus. Im gewöhnlichen Bewußtseyn kömmt die Frage nach der Wahrheit der Denkbestimmungen gar nicht vor. Das Geschäft der Logik kann auch so ausgedrückt werden, daß in ihr die Denkbestimmungen betrachtet werden, inwiefern sie fähig seyen, das Wahre zu fassen. Die Frage geht also darauf: welches die Formen des Unendlichen und

welches die Formen des Endlichen sind. Im gewöhnlichen Bewußtseyn hat man bei den endlichen Denkbestimmungen kein Arges und läßt sie ohne Weiteres gelten. Alle Täuschung aber kommt daher, nach endlichen Bestimmungen zu denken und zu handeln.

Zusatz 3. Das Wahre kann man auf verschiedene Weise erkennen und die Weisen des Erkennens sind nur als Formen zu betrachten. So kann man allerdings das Wahre durch Erfahrung erkennen, aber diese Erfahrung ist nur eine Form. Bei der Erfahrung kömmt es darauf an, mit welchem Sinn man an die Wirklichkeit geht. Ein großer Sinn macht große Erfahrungen und erblickt in dem bunten Spiel der Erscheinung das, worauf es ankömmt. Die Idee ist vorhanden und wirklich, nicht etwas da drüben und hinten. Der große Sinn, wie z. B. der eines Goethe, der in die Natur oder in die Geschichte blickt, macht große Erfahrungen, erblickt das Vernünftige und spricht es aus. Das Fernere ist sodann, daß man das Wahre auch in der Reflexion erkennen kann und es durch Verhältnisse des Gedankens bestimmt. Das Wahre an und für sich, ist indeß in diesen beiden Weisen noch nicht in seiner eigentlichen Form vorhanden. Die vollkommenste Weise des Erkennens ist die in der reinen Form des Denkens. Der Mensch verhält sich hier auf durchaus freie Weise. Daß die Form des Denkens die absolute ist und daß die Wahrheit in ihr erscheint, wie sie an und für sich ist, dieß ist die Behauptung der Philosophie überhaupt. Der Beweis dafür hat zunächst den Sinn, daß aufgezeigt wird, daß jene andere Formen des Erkennens endliche Formen sind. Der hohe, antike Skepticismus hat dieses vollbracht, indem er an allen jenen Formen aufgezeigt, daß dieselben einen Widerspruch in sich enthalten. Indem dieser Skepticismus sich auch an die Formen der Vernunft begiebt, so schiebt er denselben erst etwas Endliches unter, um sie daran zu fassen. Die sämmtlichen

Formen des endlichen Denkens werden im Verlauf der logischen Entwickelung vorkommen und zwar so wie sie nach der Nothwendigkeit auftreten: Hier (in der Einleitung) müßten sie auf unwissenschaftliche Weise zunächst aufgenommen werden als etwas Gegebenes. In der logischen Abhandlung selbst wird nicht nur die negative Seite dieser Formen aufgezeigt, sondern auch die positive Seite derselben.

Indem man die verschiedenen Formen des Erkennens mit einander vergleicht, so kann die erste, die des unmittelbaren Wissens, leicht als die angemessenste, schönste und höchste erscheinen. In diese Form fällt Alles, was in moralischer Rücksicht Unschuld heißt, sodann religiöses Gefühl, unbefangenes Zutrauen, Liebe, Treue und natürlicher Glaube. Die beiden andern Formen, zunächst die des reflektirenden Erkennens und dann auch das philosophische Erkennen, treten heraus aus jener unmittelbaren natürlichen Einheit. Indem sie dieß mit einander gemein haben, so kann die Weise durch das Denken das Wahre erfassen zu wollen, leicht als ein Stolz des Menschen, der aus eigner Kraft das Wahre erkennen will, erscheinen. Als Standpunkt der allgemeinen Trennung, kann dieser Standpunkt allerdings angesehen werden als der Ursprung alles Uebels und alles Bösen, als der ursprüngliche Frevel, und es scheint hiernach, daß das Denken und Erkennen aufzugeben sey, um zur Rückkehr und zur Versöhnung zu gelangen. Was hierbei das Verlassen der natürlichen Einheit anbetrifft, so ist diese wundervolle Entzweiung des Geistigen in sich von Alters her ein Gegenstand des Bewußtseyns der Völker gewesen. In der Natur kömmt solche innere Entzweiung nicht vor und die natürlichen Dinge thun nichts Böses. Eine alte Vorstellung über den Ursprung und die Folgen jener Entzweiung ist uns in dem mosaischen Mythus vom Sündenfall gegeben. Der Inhalt dieses Mythus bildet die Grundlage einer wesentlichen Glaubenslehre, der Lehre von der natürlichen Sündhaftigkeit des Menschen und der Nothwendigkeit einer Hülfe dagegen. Es erscheint als angemessen den Mythus vom Sündenfall an der Spitze der Logik zu betrachten, da diese es mit dem Erkennen zu thun hat und es sich auch in diesem Mythus um das Erkennen, um dessen Ursprung und Bedeutung handelt. Die Philosophie darf sich vor der Religion nicht scheuen und sich die Stellung nicht geben, als ob sie zufrieden seyn müsse, wenn die Religion sie nur tolerire. Eben so ist aber auch andererseits die Ansicht von der Hand zu weisen, als ob dergleichen Mythen und religiöse Darstellungen etwas Abgethanes seyen, denn sie haben eine tausendjährige Ehrwürdigkeit unter den Völkern.

Betrachten wir nunmehr den Mythus vom Sündenfall näher, so finden wir, wie vorher bemerkt wurde, darin das allgemeine Verhältniß des Erkennens zum geistigen Leben ausgedrückt. Das geistige Leben in seiner Unmittelbarkeit erscheint zunächst als Unschuld und unbefangenes Zutrauen; nun aber liegt es im Wesen des Geistes, daß dieser unmittelbare Zustand aufgehoben wird, denn das geistige Leben unterscheidet sich dadurch vom natürlichen und näher vom thierischen Leben, daß es nicht in seinem Ansichseyn verbleibt, sondern *für sich* ist. Dieser Standpunkt der Entzweiung ist demnächst gleichfalls aufzuheben und der Geist soll durch sich zur Einigkeit zurückkehren. Diese Einigkeit ist dann eine geistige und das Princip jener Zurückführung liegt im Denken selbst. Dieses ist es, welches die Wunde schlägt und dieselbe auch heilt. — Es heißt nun in unserm Mythus: daß Adam und Eva, die ersten Menschen, der Mensch überhaupt, sich in einem Garten befanden, worin sich ein Baum des Lebens und ein Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen befand. Von Gott wird gesagt, er habe den Menschen verboten von den Früchten des letzteren Baumes zu essen; vom Baum des Lebens ist zunächst nicht weiter die Rede. Hiermit ist also ausgesprochen, daß der Mensch nicht zum Erkennen kommen, sondern im Stande der Unschuld bleiben

soll. Auch bei andern Völkern tiefern Bewußtseyns, finden wir die Vorstellung, daß der erste Zustand des Menschen ein Zustand der Unschuld und der Einigkeit gewesen sey. Hierin liegt das Richtige, daß allerdings es bei der Entzweiung, in welcher wir alles Menschliche vorfinden, nicht sein Bewenden haben kann; dagegen ist es unrichtig, daß die unmittelbare, natürliche Einheit das Rechte sey. Der Geist ist nicht bloß ein Unmittelbares, sondern er enthält wesentlich das Moment der Vermittelung in sich. Die kindliche Unschuld hat allerdings etwas Anziehendes und Rührendes, aber nur insofern sie an dasjenige erinnert, was durch den Geist hervorgebracht werden soll. Jene Einigkeit, die wir in den Kindern anschauen, als eine natürliche, soll das Resultat der Arbeit und Bildung des Geistes seyn. — Christus sagt: wenn Ihr nicht werdet, wie die Kinder ꝛc., damit ist aber nicht gesagt, daß wir Kinder bleiben sollen. — In unserm mosaischen Mythus finden wir nun ferner, daß die Veranlassung, aus der Einheit herauszutreten, durch eine äußerliche Aufforderung (durch die Schlange) an den Menschen gelangt sey. In der That liegt jedoch das Eingehen in den Gegensatz, das Erwachen des Bewußtseyns im Menschen selbst und es ist dieß die an jedem Menschen sich wiederholende Geschichte. Die Schlange setzt die Göttlichkeit darin, zu wissen was gut und böse ist und diese Erkenntniß ist es in der That, welche dem Menschen dadurch zu Theil geworden, daß er mit der Einheit seines unmittelbaren Seyns gebrochen, daß er von den verbotenen Früchten genossen. Die erste Reflexion des erwachenden Bewußtseyns war, daß die Menschen bemerkten, daß sie nackt waren. Dieß ist ein sehr naiver und gründlicher Zug. In der Schaam nämlich liegt die Scheidung des Menschen von seinem natürlichen und sinnlichen Seyn. Die Thiere, welche zu dieser Scheidung nicht vorschreiten, sind deshalb schaamlos. In dem menschlichen Gefühl der Schaam ist dann auch der geistige

und sittliche Ursprung der Kleidung zu suchen; das blos physische Bedürfniß ist dagegen nur etwas Sekundäres. — Weiter folgt nun der sogenannte Fluch, den Gott auf den Menschen gelegt hat. Was darin hervorgehoben ist, bezieht sich vornehmlich auf den Gegensatz des Menschen gegen die Natur. Der Mann soll arbeiten im Schweiße seines Angesichts und das Weib soll mit Schmerzen gebähren. Was hierbei näher die Arbeit anbetrifft, so ist dieselbe eben so sehr das Resultat der Entzweiung, als auch die Ueberwindung derselben. Das Thier findet unmittelbar vor, was es zur Befriedigung seiner Bedürfnisse braucht; der Mensch hingegen verhält sich zu den Mitteln zur Befriedigung seiner Bedürfnisse, als einem durch ihn Hervorgebrachten und Gebildeten. Auch in dieser Aeußerlichkeit verhält sich so der Mensch zu sich selbst. — Mit der Vertreibung aus dem Paradies ist der Mythus noch nicht beschlossen. Es heißt noch weiter: Gott sprach: Siehe Adam ist worden wie unser einer, denn er weiß was gut und böse ist. — Das Erkennen ist hier bezeichnet als das Göttliche und nicht wie früher, als das was nicht seyn soll. Hierin liegt dann auch die Wiederlegung des Geredes, daß die Philosophie nur der Endlichkeit des Geistes angehöre; die Philosophie ist Erkennen und erst durch das Erkennen ist der ursprüngliche Beruf des Menschen, ein Ebenbild Gottes zu seyn, realisirt worden. — Wenn es dann noch heißt, Gott habe den Menschen aus dem Garten Eden vertrieben, damit er nicht auch vom Baum des Lebens esse, so ist hiermit ausgesprochen, daß der Mensch nach seiner natürlichen Seite allerdings endlich und sterblich ist, unendlich aber im Erkennen.

Bekannte Lehre der Kirche ist es, daß der Mensch von Natur böse sey und dieses Böseseyn von Natur wird als Erbsünde bezeichnet. Dabei ist jedoch die äußerliche Vorstellung aufzugeben, daß die Erbsünde nur in einem zufälligen Thun der ersten Menschen ihren Grund habe. In der That liegt

es im Begriff des Geistes, daß der Mensch von Natur böse ist und man hat sich nicht vorzustellen, daß dieß auch anders seyn könnte. Insofern der Mensch als Naturwesen ist und sich als solches verhält, so ist dieß ein Verhältniß, welches nicht seyn soll. Der Geist soll frei und das was er ist, durch sich selbst seyn. Die Natur ist für den Menschen nur der Ausgangspunkt, den er umbilden soll. Der tiefen kirchlichen Lehre von der Erbsünde steht die Lehre der modernen Aufklärung gegenüber, daß der Mensch von Natur gut sey und also dieser getreu bleiben müsse. Das Heraustreten des Menschen aus seinem natürlichen Seyn, ist die Unterscheidung desselben, als eines selbstbewußten von einer äußerlichen Welt. Dieser zum Begriff des Geistes gehörige Standpunkt der Trennung ist es dann aber auch nicht, auf welchem der Mensch bleiben soll. In diesen Standpunkt der Entzweiung fällt die ganze Endlichkeit des Denkens und des Wollens. Der Mensch macht sich hier Zwecke aus sich und nimmt aus sich den Stoff seines Handelns. Indem er diese Zwecke auf die höchste Spitze treibt, nur sich weiß und will in seiner Besonderheit mit Ausschluß des Allgemeinen, so ist er böse und dieses Böse ist seine Subjektivität. Wir haben hier dem ersten Anschein nach ein gedoppeltes Böses; allein beide sind in der That dasselbe. Der Mensch insofern er Geist ist, ist nicht ein Naturwesen; insofern er als solches sich verhält und den Zwecken der Begierde folgt, so *will* er dieses. Das natürliche Böse der Menschen ist also nicht wie das natürliche Seyn der Thiere. Die Natürlichkeit hat dann näher diese Bestimmung, daß der natürliche Mensch ein Einzelner als solcher ist, denn die Natur liegt überhaupt in den Banden der Vereinzelung. Insofern der Mensch somit seine Natürlichkeit will, so will er die Einzelnheit. Gegen dieses der natürlichen Einzelnheit angehörige Handeln aus Trieben und Neigungen, tritt dann allerdings auch das Gesetz, oder die

allgemeine Bestimmung auf. Dieses Gesetz mag nun eine äußere Gewalt seyn oder die Form göttlicher Autorität haben. Der Mensch ist in der Knechtschaft des Gesetzes, so lange er in seinem natürlichen Verhalten bleibt. In seinen Neigungen und Gefühlen, hat nun der Mensch wohl auch über die selbstische Einzelnheit hinausreichende wohlwollende, sociale Neigungen, Mitleid, Liebe u. s. f. Insofern aber diese Neigungen unmittelbar sind, so hat der an sich allgemeine Inhalt derselben doch die Form der Subjektivität; Selbstsucht und Zufälligkeit haben hier immer das Spiel.

§. 25.

Der Ausdruck von *objektiven Gedanken* bezeichnet die *Wahrheit*, welche der absolute *Gegenstand* nicht blos das *Ziel* der Philosophie seyn soll. Er zeigt aber überhaupt sogleich einen Gegensatz und zwar denjenigen, um dessen Bestimmung und Gültigkeit das Interesse des philosophischen Standpunkts jetziger Zeit und die Frage um die *Wahrheit* und um die Erkenntniß derselben sich dreht. Sind die Denkbestimmungen mit einem festen Gegensatze behaftet, d. i. sind sie nur *endlicher* Natur, so sind sie der Wahrheit, die absolut an und für sich ist, unangemessen, so kann die Wahrheit nicht in das Denken eintreten. Das Denken nur *endliche* Bestimmungen hervorbringend und in solchen sich bewegend, heißt *Verstand* (im genauern Sinne des Wortes). Näher ist die *Endlichkeit* der Denkbestimmungen auf die gedoppelte Weise aufzufassen, die eine, daß sie *nur subjektiv* sind und den bleibenden Gegensatz am Objektiven haben, die andere, daß sie als *beschränkten Inhaltes* überhaupt sowohl gegen einander als noch mehr gegen das Absolute im Gegensatze verharren. Die *dem Denken zur Objektivität gegebenen Stellungen* sollen als nähere Einleitung, um die Bedeutung und den Standpunkt, welcher hier der Logik gegeben ist, zu erläutern und herbeizuführen, nun betrachtet werden.

In meiner Phänomenologie des Geistes, welche deswegen bei ihrer Herausgabe als der erste Theil des Systems der Wissenschaft bezeichnet worden, ist der Gang genommen, von der ersten, einfachsten Erscheinung des Geistes, dem unmittelbaren Bewußtseyn, anzufangen und die Dialektik desselben bis zum Standpunkte der philosophischen Wissenschaft zu entwickeln, dessen Nothwendigkeit durch diesen Fortgang aufgezeigt wird. Es konnte hiefür aber nicht beim Formellen des bloßen Bewußtseyns stehen geblieben werden; denn der Standpunkt des philosophischen Wissens ist zugleich in sich der gehaltvollste und konkreteste, somit als Resultat hervorgehend setzte er auch die konkreten Gestalten des Bewußtseyns, wie z. B. der Moral, Sittlichkeit, Kunst, Religion voraus. Die Entwickelung des Gehalts, der Gegenstände eigenthümlicher Theile der philosophischen Wissenschaft, fällt daher zugleich in jene zunächst nur auf das Formelle beschränkt scheinende Entwickelung des Bewußtseyns, hinter dessen Rücken jene Entwickelung so zu sagen, vorgehen muß, insofern sich der Inhalt als das Ansich zum Bewußtseyn verhält. Die Darstellung wird dadurch verwickelter, und was den konkreten Theilen angehört, fällt zum Theil schon mit in jene Einleitung. — Die hier vorzunehmende Betrachtung hat noch mehr das Unbequeme, nur historisch und räsonnirend sich verhalten zu können; sie soll aber vornehmlich zu der Einsicht mitwirken, daß die Fragen, die man in der Vorstellung über die Natur des Erkennens, über Glauben und so ferner vor sich hat, und für ganz konkret hält, sich in der That auf einfache Gedankenbestimmungen zurückführen, die aber erst in der Logik ihre wahrhafte Erledigung erhalten.

A.

Erste Stellung des Gedankens zur Objektivität.

§. 26.

Die erste Stellung ist das unbefangene Verfahren, welches noch ohne das Bewußtseyn des Gegensatzes des Denkens in und gegen sich den Glauben enthält, daß durch das Nachdenken die Wahrheit erkannt, das, was die Objekte wahrhaft sind, vor das Bewußtseyn gebracht werde. In diesem Glauben geht das Denken geradezu an die Gegenstände, reproducirt den Inhalt der Empfindungen und Anschauungen aus sich zu einem Inhalte des Gedankens und ist in solchem als der Wahrheit befriedigt. Alle anfängliche Philosophie, alle Wissenschaften, ja selbst das tägliche Thun und Treiben des Bewußtseyns lebt in diesem Glauben.

§. 27.

Dieses Denken kann wegen der Bewußtlosigkeit über seinen Gegensatz eben sowohl seinem Gehalte nach ächtes spekulatives Philosophiren seyn, als auch in endlichen Denkbestimmungen d. i. in dem noch unaufgelösten Gegensatze verweilen. Hier in der Einleitung kann es nur das Interesse seyn, diese Stellung des Denkens nach seiner Grenze zu betrachten, und daher das letztere Philosophiren zunächst vorzunehmen. — Dieses in seiner bestimmtesten und uns am nächsten liegenden Ausbildung war die vormalige Metaphysik, wie sie vor der kantischen Philosophie bei uns beschaffen war. Diese Metaphysik ist jedoch nur in Beziehung auf die Geschichte der Philosophie etwas Vormaliges; für sich ist sie überhaupt immer vorhanden, die bloße Verstandes-Ansicht der Vernunft-Gegenstände. Die nähere Betrachtung ihrer Manier und ihres Hauptinhaltes hat daher zugleich dieß nähere präsente Interesse.

§. 28.

Diese Wissenschaft betrachtete die Denkbestimmungen als die Grundbestimmungen der Dinge; sie stand durch diese Voraussetzung, daß das, was ist, damit daß es gedacht wird, an sich erkannt werde, höher als das spätere kritische Philosophiren. Aber 1) wurden jene Bestimmungen in ihrer Abstraktion als für sich geltend und als fähig genommen, Prädikate des Wahren zu seyn. Jene Metaphysik setzte überhaupt voraus, daß die Erkenntniß des Absoluten in der Weise geschehen könne, daß ihm Prädikate beigelegt werden, und untersuchte weder die Verstandesbestimmungen ihrem eigenthümlichen Inhalte und Werthe nach, noch auch diese Form, das Absolute durch Beilegung von Prädikaten zu bestimmen.

Solche Prädikate sind z. B. Daseyn, wie in dem Satze: Gott hat Daseyn; Endlichkeit oder Unendlichkeit, in der Frage, ob die Welt endlich oder unendlich ist; einfach, zusammengesetzt, in dem Satze: die Seele ist einfach; — ferner das Ding ist Eines, ein Ganzes u. s. f. — Es wurde nicht untersucht, ob solche Prädikate an und für sich etwas Wahres seyen, noch ob die Form des Urtheils Form der Wahrheit seyn könne.

Zusatz. Die Voraussetzung der alten Metaphysik war die des unbefangenen Glaubens überhaupt, daß das Denken das Ansich der Dinge erfasse, daß die Dinge, was sie wahrhaft sind, nur als gedachte sind. Das Gemüth des Menschen und die Natur, sind der sich stets verwandelnde Proteus und es ist eine sehr nahe liegende Reflexion, daß die Dinge, wie sie sich unmittelbar präsentiren, nicht an sich sind. — Der hier erwähnte Standpunkt der alten Metaphysik ist das Gegentheil dessen, was die kritische Philosophie zum Resultat hatte. Man kann wohl sagen, daß nach diesem Resultat der Mensch blos auf Spreu und Träbern würde angewiesen seyn.

Was nun aber näher das Verfahren jener alten Metaphysik anbetrifft, so ist darüber zu bemerken, daß dieselbe nicht über das blos verständige Denken hinausging. Sie nahm die abstrakten Denkbestimmungen unmittelbar auf und ließ dieselben dafür gelten, Prädikate des Wahren zu seyn. Wenn vom Denken die Rede ist, so muß man das endliche, blos verständige Denken, vom unendlichen, vernünftigen, unterscheiden. Die Denkbestimmungen, so wie sie sich unmittelbar, vereinzelt vorfinden, sind endliche Bestimmungen. Das Wahre aber ist das in sich Unendliche, welches durch Endliches sich nicht ausdrücken und zum Bewußtseyn bringen läßt. Der Ausdruck unendliches Denken kann als auffallend erscheinen, wenn man die Vorstellung der neueren Zeit, als sey das Denken immer beschränkt, festhält. Nun aber ist in der That das Denken seinem Wesen nach in sich unendlich. Endlich heißt formell ausgedrückt, dasjenige was ein Ende hat, was ist, aber da aufhört, wo es mit seinem Anderm zusammenhängt und somit durch dieses beschränkt wird. Das Endliche besteht also in Beziehung auf sein Anderes, welches seine Negation ist und sich als dessen Gränze darstellt. Das Denken aber ist bei sich selbst, verhält sich zu sich selbst und hat sich selbst zum Gegenstand. Indem ich einen Gedanken zum Gegenstand habe, bin ich bei mir selbst. Ich, das Denken, ist demnach unendlich, darum, weil es sich im Denken zu einem Gegenstand verhält, der es selbst ist. Gegenstand überhaupt, ist ein Anderes, ein Negatives gegen mich. Denkt das Denken sich selbst, so hat es einen Gegenstand, der zugleich keiner ist, d. h. ein aufgehobener, ideeller. Das Denken als solches, in seiner Reinheit hat also keine Schranke in sich. Endlich ist das Denken nur, insofern es bei beschränkten Bestimmungen stehen bleibt, die demselben als ein Letztes gelten. Das unendliche oder spekulative Denken dagegen, bestimmt gleichfalls, aber bestimmend, begränzend, hebt

es diesen Mangel wieder auf. Die Unendlichkeit ist nicht, wie in der gewöhnlichen Vorstellung, als ein abstraktes Hinaus und Immer-weiter-hinaus aufzufassen, sondern in der einfachen Weise, wie solches vorher angegeben wurde.

Das Denken der alten Metaphysik war endliches Denken, denn dieselbe bewegte sich in solchen Denkbestimmungen, deren Schranke ihr als etwas Festes galt, welches nicht wieder negirt wurde. So wurde z. B. gefragt: hat Gott Daseyn? und das Daseyn wurde hierbei als ein rein Positives, als ein Letztes und Vortreffliches betrachtet. Wir werden aber später sehen, daß das Daseyn keineswegs ein bloß Positives ist, sondern eine Bestimmung, die zu niedrig für die Idee und Gottes nicht würdig ist. — Man fragte ferner nach der Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt. Hier wird die Unendlichkeit der Endlichkeit fest gegenübergestellt und es ist doch leicht einzusehen, daß wenn beide einander gegenüber gestellt werden, die Unendlichkeit, die doch das Ganze seyn soll, nur als eine Seite erscheint und durch das Endliche begränzt ist. — Eine begränzte Unendlichkeit ist aber selbst nur ein Endliches. In demselben Sinn hat man gefragt: ob die Seele einfach oder zusammengesetzt sey? Also auch die Einfachheit galt als eine letzte Bestimmung, fähig das Wahre zu fassen. Einfach ist aber eine so arme abstrakte und einseitige Bestimmung wie Daseyn, eine Bestimmung, von welcher wir später sehen werden, daß dieselbe als selbst unwahr, unfähig ist das Wahre zu fassen. Wird die Seele nur als einfach betrachtet, so wird sie durch solche Abstraktion als einseitig und endlich bestimmt.

Die alte Metaphysik hatte also das Interesse zu erkennen, ob Prädikate der erwähnten Art ihren Gegenständen beizulegen seyen. Diese Prädikate aber sind beschränkte Verstandesbestimmungen, die nur eine Schranke, aber nicht das Wahre ausdrücken. — Hierbei ist dann besonders noch zu bemerken, wie das Verfahren darin bestand, daß dem zu erkennenden Gegenstand, so z. B. Gott, Prädikate beigelegt worden. Dieß ist dann aber eine äußerliche Reflexion über den Gegenstand, denn die Bestimmungen (die Prädikate) sind in meiner Vorstellung fertig und werden dem Gegenstand nur äußerlich beigelegt. Dahingegen muß die wahrhafte Erkenntniß eines Gegenstandes von der Art seyn, daß derselbe sich aus sich selbst bestimmt und seine Prädikate nicht äußerlich erhält. Verfährt man nun in der Weise des Prädicirens, so hat der Geist dabei das Gefühl der Unerschöpflichkeit durch solche Prädikate. Die Orientalen nennen demnach auf diesem Standpunkt ganz richtig Gott den Vielnamigen, den Unendlichnamigen. Das Gemüth befriedigt sich in keiner jener endlichen Bestimmungen und die orientalische Erkenntniß besteht demnach in einem rastlosen Aufsuchen solcher Prädikate. Bei den endlichen Dingen ist es nun allerdings der Fall, daß dieselben durch endliche Prädikate bestimmt werden müssen und hier ist der Verstand mit seiner Thätigkeit am rechten Platz. Er, der selbst Endliche, erkennt auch nur die Natur des Endlichen. Nenne ich z. B. eine Handlung einen Diebstahl, so ist dieselbe dadurch ihrem wesentlichen Inhalt nach bestimmt und dieß zu erkennen, ist dem Richter genug. Ebenso verhalten sich die endlichen Dinge als Ursache und Wirkung, als Kraft und Aeußerung und indem sie nach diesen Bestimmungen gefaßt werden, so sind sie ihrer Endlichkeit nach erkannt. Aber Vernunftgegenstände können durch solche endliche Prädikate nicht bestimmt werden und das Bestreben, dieß zu thun, war der Mangel der alten Metaphysik.

§. 29.

Dergleichen Prädikate sind für sich ein beschränkter Inhalt, und zeigen sich schon als der Fülle der Vorstellung (von Gott, Natur, Geist u. s. f.) nicht angemessen und sie keineswegs erschöpfend. Alsdann sind sie dadurch, daß sie Prädikate Eines Subjekts seyen, miteinander verbunden, durch ihren Inhalt aber

verschieden, so daß sie gegeneinander von außen her aufgenommen werden.

Den ersten Mangel suchten die Orientalen z. B. bei der Bestimmung Gottes durch die vielen Namen, die sie ihm beilegten, abzuhelfen; zugleich aber sollten der Namen unendlich viele seyn.

§. 30.

2) Ihre Gegenstände waren zwar Totalitäten, welche an und für sich der Vernunft, dem Denken des in sich konkreten Allgemeinen angehören, — Seele, Welt, Gott, — aber die Metaphysik nahm sie aus der Vorstellung auf, legte sie als fertige gegebene Subjekte bei der Anwendung der Verstandesbestimmungen darauf zu Grunde, und hatte nur an jener Vorstellung den Maaßstab, ob die Prädikate passend und genügend seyen oder nicht.

§. 31.

Die Vorstellungen von Seele, Welt, Gott scheinen zunächst dem Denken einen festen Halt zu gewähren. Außerdem aber, daß ihnen der Charakter besonderer Subjektivität beigemischt ist, und sie hiernach eine sehr verschiedene Bedeutung haben können, so bedürfen sie es vielmehr erst durch das Denken die feste Bestimmung zu erhalten. Dieß drückt jeder Satz aus, als in welchem erst durch das Prädikat (d. i. in der Philosophie durch die Denkbestimmung) angegeben werden soll, was das Subjekt d. i. die anfängliche Vorstellung sey.

In dem Satze: Gott ist ewig u. s. f. wird mit der Vorstellung: Gott angefangen; aber was er ist, wird noch nicht gewußt; erst das Prädikat sagt aus, was er ist. Es ist deswegen im Logischen, wo der Inhalt ganz allein in der Form des Gedankens bestimmt wird, nicht nur überflüssig diese Bestimmungen zu Prädikaten von Sätzen, deren Subjekt Gott oder das vagere Absolute wäre, zu machen, sondern es würde auch den Nachtheil haben an einen andern Maaßstab

als die Natur des Gedankens selbst ist, zu erinnern. — Ohnehin ist die Form des Satzes oder bestimmter des Urtheils ungeschickt, das Konkrete, — und das Wahre ist konkret, — und Spekulative auszudrücken; das Urtheil ist durch seine Form einseitig und insofern falsch.

Zusatz. Diese Metaphysik war kein freies und objektives Denken; da sie das Objekt sich nicht frei aus sich selbst bestimmen ließ, sondern dasselbe als fertig voraussetzte. — Was das freie Denken anbetrifft, so dachte die griechische Philosophie frei, die Scholastik aber nicht, da diese ihren Inhalt gleichfalls als einen gegebenen und zwar von der Kirche gegebenen aufnahm. — Wir Modernen sind durch unsere ganze Bildung in Vorstellungen eingeweiht, welche zu überschreiten höchst schwierig ist, da diese Vorstellungen den tiefsten Inhalt haben. Unter den alten Philosophen müssen wir uns Menschen vorstellen, die ganz in sinnlicher Anschauung stehen und weiter keine Voraussetzung haben als den Himmel droben und die Erde umher, denn die mythologischen Vorstellungen waren auf die Seite geworfen. Der Gedanke ist in dieser sachlichen Umgebung frei und in sich zurückgezogen, frei von allem Stoff, rein bei sich. Dieses reine Beisichseyn gehört zum freien Denken, dem in's Freie-ausschiffen, wo nichts unter uns und über uns ist, und wir in der Einsamkeit mit uns allein dastehen.

§. 32.

3) Diese Metaphysik wurde Dogmatismus, weil sie nach der Natur der endlichen Bestimmungen annehmen mußte, daß von zwei entgegengesetzten Behauptungen, dergleichen jene Sätze waren, die eine wahr, die andre aber falsch seyn müsse.

Zusatz. Der Dogmatismus hat zunächst seinen Gegensatz am Skepticismus. Die alten Skeptiker nannten überhaupt eine jede Philosophie dogmatisch, insofern dieselbe bestimmte Lehrsätze aufstellt. In diesem weitern Sinne gilt auch

die eigentlich spekulative Philosophie dem Skepticismus für dogmatisch. Das Dogmatische im engern Sinn besteht dann aber darin, daß einseitige Verstandesbestimmungen mit Ausschluß der entgegengesetzten festgehalten werden. Es ist dieß überhaupt das strenge Entweder — oder und es heißt demgemäß z. B. die Welt ist entweder endlich oder unendlich, aber nur eines von beiden. Das Wahrhafte, das Spekulative ist dagegen gerade dieses, welches keine solche einseitige Bestimmung an sich hat und dadurch nicht erschöpft wird, sondern als Totalität diejenigen Bestimmungen in sich vereinigt enthält, welche dem Dogmatismus in ihrer Trennung als ein Festes und Wahres gelten. — Es ist in der Philosophie häufig der Fall, daß die Einseitigkeit sich neben die Totalität stellt, mit der Behauptung ein Besonderes, Festes gegen sie zu seyn. In der That aber ist das Einseitige nicht ein Festes und für sich Bestehendes, sondern dasselbe ist im Ganzen als aufgehoben enthalten. Der Dogmatismus der Verstandesmetaphysik besteht darin einseitige Gedankenbestimmungen in ihrer Isolirung festzuhalten, wohingegen der Idealismus der spekulativen Philosophie das Princip der Totalität hat und sich als übergreifend über die Einseitigkeit der abstrakten Verstandesbestimmungen erweist. So wird der Idealismus sagen: Die Seele ist weder nur endlich, noch nur unendlich, sondern sie ist wesentlich sowohl das Eine als auch das Andere, und hiermit weder das Eine noch das Andere, d. h. solche Bestimmungen in ihrer Isolirung sind ungültig und sie gelten nur als aufgehoben. — Auch in unserm gewöhnlichen Bewußtseyn kömmt schon der Idealismus vor. Wir sagen demgemäß von den sinnlichen Dingen, sie seyen veränderlich, d. h. es komme ihnen das Seyn zu, wie das Nichtseyn. — Hartnäckiger sind wir rücksichtlich der Verstandesbestimmungen. Diese als Denkbestimmungen, gelten für ein Festeres, ja für ein absolut Festes. Wir betrachten dieselben als durch einen unendlichen Abgrund von einander getrennt, so daß

die einander gegenüberstehenden Bestimmungen sich nie zu erreichen vermögen. Der Kampf der Vernunft besteht darin, dasjenige, was der Verstand fixirt hat, zu überwinden.

§. 33.

Den ersten Theil dieser Metaphysik in ihrer geordneten Gestalt machte die Ontologie aus, — die Lehre von den abstrakten Bestimmungen des Wesens. Für diese in ihrer Mannichfaltigkeit und endlichem Gelten mangelt es an einem Princip; sie müssen darum empirisch und zufälligerweise aufgezählt, und ihr näherer Inhalt kann nur auf die Vorstellung, auf die Versicherung, daß man sich bei einem Worte gerade dieß denke, etwa auch auf die Etymologie gegründet werden. Es kann dabei blos um die mit dem Sprachgebrauch übereinstimmende Richtigkeit der Analyse und empirische Vollständigkeit, nicht um die Wahrheit und Nothwendigkeit solcher Bestimmungen an und für sich zu thun seyn.

Die Frage, ob Seyn, Daseyn, oder Endlichkeit, Einfachheit, Zusammensetzung u. s. f. an und für sich wahre Begriffe seyen, muß auffallend seyn, wenn man meint, es könne blos von der Wahrheit eines Satzes die Rede seyn und nur gefragt werden, ob ein Begriff einem Subjekte mit Wahrheit beizulegen sey (wie man es nannte) oder nicht; die Unwahrheit hänge von dem Widerspruche ab, der sich zwischen dem Subjekte der Vorstellung und dem von demselben zu prädicirenden Begriffe fände. Allein der Begriff als Konkretes und selbst jede Bestimmtheit überhaupt ist wesentlich in sich selbst eine Einheit unterschiedener Bestimmungen. Wenn die Wahrheit also weiter nichts wäre, als der Mangel des Widerspruchs, so müßte bei jedem Begriffe zuerst betrachtet werden, ob er nicht für sich einen solchen innern Widerspruch enthalte.

§. 34.

Der zweite Theil war die rationelle Psychologie

oder Pneumatologie, welche die metaphysische Natur der Seele nämlich des Geistes als eines Dinges betrifft.

Die Unsterblichkeit wurde in der Sphäre aufgesucht, wo Zusammensetzung, Zeit, qualitative Veränderung, quantitatives Zu- oder Abnehmen ihre Stelle haben.

Zusatz. Rationell hieß die Psychologie im Gegensatz der empirischen Betrachtungsweise der Aeußerungen der Seele. Die rationelle Psychologie betrachtete die Seele nach ihrer metaphysischen Natur, wie sie bestimmt wird durch das abstrakte Denken. Sie wollte die innere Natur der Seele erkennen, wie sie an sich, wie sie für den Gedanken ist. — Heut zu Tage wird in der Philosophie wenig von der Seele gesprochen, sondern vornehmlich vom Geist. Der Geist unterscheidet sich von der Seele, welche gleichsam das Mittlere zwischen der Leiblichkeit und dem Geist, oder das Band zwischen beiden ist. Der Geist als Seele ist in die Leiblichkeit versenkt und die Seele ist das Belebende des Körpers.

Die alte Metaphysik betrachtete die Seele als Ding. Ding aber ist ein sehr zweideutiger Ausdruck. Unter Ding verstehen wir zunächst ein unmittelbar Existirendes, ein Solches, das wir uns sinnlich vorstellen und in diesem Sinn hat man von der Seele gesprochen. Man hat demgemäß gefragt, wo die Seele ihren Sitz habe. Als einen Sitz habend ist aber die Seele im Raum und wird sinnlich vorgestellt. Eben so gehört es zur Auffassung der Seele als eines Dinges, wenn danach gefragt wird, ob dieselbe einfach oder zusammengesetzt ist. Diese Frage interessirt besonders in Beziehung auf die Unsterblichkeit der Seele, insofern dieselbe als durch die Einfachheit der Seele bedingt betrachtet wurde. Nun aber ist in der That die abstrakte Einfachheit eine Bestimmung, die dem Wesen der Seele so wenig entspricht als die der Zusammengesetztheit.

Was das Verhältniß der rationellen zur empirischen Psychologie anbetrifft, so steht die erstere dadurch höher als die letztere, daß sie es sich zur Aufgabe macht, den Geist durch das Denken zu erkennen und das Gedachte auch zu beweisen, während die empirische Psychologie von der Wahrnehmung ausgeht und nur aufzählt und beschreibt, was diese an die Hand giebt. Allein wenn man den Geist denken will, so muß man gegen seine Besonderheiten gar nicht so spröde seyn. Der Geist ist Thätigkeit, in dem Sinn, in welchem schon die Scholastiker von Gott sagten, er sey absolute Aktuosität. Indem nun aber der Geist thätig ist, so liegt darin, daß er sich äußert. Man hat deshalb den Geist nicht als ein proceßloses ens zu betrachten, wie solches in der alten Methaphysik geschehen, welche die proceßlose Innerlichkeit des Geistes von seiner Aeußerlichkeit trennte. Der Geist ist wesentlich in seiner konkreten Wirklichkeit, in seiner Energie zu betrachten und zwar so, daß die Aeußerungen derselben als durch seine Innerlichkeit bestimmt erkannt werden.

§. 35.

Der dritte Theil, die Kosmologie handelte von der Welt, ihrer Zufälligkeit, Nothwendigkeit, Ewigkeit, Begrenztseyn in Raum und Zeit; den formellen Gesetzen in ihren Veränderungen, ferner von der Freiheit des Menschen, und dem Ursprunge des Bösen.

Als absolute Gegensätze gelten hierbei vornehmlich: Zufälligkeit und Nothwendigkeit; äußerliche und innerliche Nothwendigkeit; wirkende und Endursachen, oder die Kausalität überhaupt und Zweck; Wesen oder Substanz und Erscheinung; Form und Materie; Freiheit und Nothwendigkeit; Glückseligkeit und Schmerz; Gutes und Böses.

Zusatz. Die Kosmologie hatte sowohl die Natur als auch den Geist, in seinen äußerlichen Verwicklungen in seiner Erscheinung, also überhaupt das Daseyn, den Inbegriff des Endlichen zum Gegenstand. Dieselbe betrachtete aber diesen ihren Gegenstand nicht als ein konkretes Ganzes, sondern nur nach abstrakten Bestimmungen. So wurden z. B. hier die Fragen

verhandelt, ob Zufall in der Welt herrsche oder Nothwendigkeit, ob die Welt ewig sey oder erschaffen? Ein Hauptinteresse dieser Disciplin bildete demnächst die Aufstellung sogenannter allgemeiner kosmologischer Gesetze, wie z. B. dieß, daß es in der Natur keinen Sprung gebe. Sprung heißt hier so viel als qualitativer Unterschied und qualitative Veränderung, welche als unvermittelt erscheinen, während dagegen das (quantitative) Allmählige sich als ein Vermitteltes darstellt.

In Beziehung auf den Geist, wie solcher in der Welt erscheint, waren es dann vornehmlich die Fragen nach der Freiheit des Menschen und nach dem Ursprung des Bösen, welche in der Kosmologie verhandelt wurden. Dieß sind nun allerdings Fragen vom höchsten Interesse. Um dieselben jedoch auf eine genügende Weise zu beantworten, dazu gehört vor allen Dingen, daß man die abstrakten Verstandesbestimmungen nicht als ein Letztes festhält, in dem Sinn, als ob jede der beiden Bestimmungen eines Gegensatzes für sich ein Bestehen hätte und in ihrer Isolirung als ein Substantielles und Wahrhaftes zu betrachten wäre. Dieß war jedoch der Standpunkt der alten Metaphysik, wie überhaupt, so auch bei den kosmologischen Erörterungen, welche um deswillen ihrem Zweck, die Erscheinungen der Welt zu begreifen, nicht zu entsprechen vermochten. So wurde z. B. der Unterschied von Freiheit und Nothwendigkeit in Betrachtung gezogen und wurden diese Bestimmungen in der Art auf die Natur und auf den Geist angewendet, daß man jene in ihren Wirkungen als der Nothwendigkeit unterworfen, diesen aber als frei betrachtete. Dieser Unterschied ist nun allerdings wesentlich und im Innersten des Geistes selbst begründet; Freiheit jedoch und Nothwendigkeit, als einander abstrakt gegenüberstehend, gehören nur der Endlichkeit an und gelten nur auf ihrem Boden. Eine Freiheit, die keine Nothwendigkeit in sich hätte, und eine bloße Nothwendigkeit ohne Freiheit, dieß sind abstrakte und somit unwahre Bestimmungen. Die Freiheit ist wesentlich konkret, auf ewige Weise in sich bestimmt und somit zugleich nothwendig. Wenn von Nothwendigkeit gesprochen wird, so pflegt man darunter zunächst nur Determination von außen zu verstehen, wie z. B. in der endlichen Mechanik ein Körper sich nur bewegt, wenn er durch einen andern Körper gestoßen wird und zwar in der Richtung, welche ihm durch diesen Stoß ertheilt wird. Dieß ist jedoch eine blos äußerliche Nothwendigkeit, nicht die wahrhaft innere, denn diese ist die Freiheit. — Eben so verhält es sich mit dem Gegensatz des Guten und Bösen, diesem Gegensatz der in sich vertieften modernen Welt. Betrachten wir das Böse als ein Festes für sich, das nicht das Gute ist, so ist dieß insofern ganz richtig und der Gegensatz anzuerkennen, dessen Scheinbarkeit und Relativität nicht so genommen werden darf, als seyen Böses und Gutes im Absoluten Eines, wie man denn wohl neuerdings gesagt hat, böse werde etwas erst durch unsere Ansicht. Das Falsche aber ist, daß man das Böse als ein festes Positives ansieht, während es das Negative ist, welches kein Bestehen für sich hat, sondern nur für sich seyn will und in der That nur der absolute Schein der Negativität in sich ist.

§. 36.

Der vierte Theil, die natürliche oder rationelle Theologie, betrachtet den Begriff Gottes oder dessen Möglichkeit, die Beweise von seinem Daseyn und seine Eigenschaften.

a) Bei dieser verständigen Betrachtung Gottes kommt es vornehmlich darauf an, welche Prädikate zu dem passen oder nicht passen, was wir uns unter Gott vorstellen. Der Gegensatz von Realität und Negation kommt hier als absolut vor; daher bleibt für den Begriff, wie ihn der Verstand nimmt, am Ende nur die leere Abstraktion des unbestimmten Wesens, der reinen Realität oder Positivität, das todte Produkt der modernen Aufklärung. b) Das Beweisen des endlichen Erkennens, zeigt überhaupt die verkehrte Stellung,

daß ein objektiver Grund von Gottes Seyn angegeben werden soll, welches somit sich als ein durch ein anderes Vermitteltes darstellt. Dieß Beweisen, das die Verstandes-Identität zur Regel hat, ist von der Schwierigkeit befangen, den Uebergang vom Endlichen zum Unendlichen zu machen. So konnte es entweder Gott von der positiv bleibenden Endlichkeit der daseyenden Welt nicht befreien, so daß er sich als die unmittelbare Substanz derselben bestimmen mußte (Pantheismus); — oder er blieb als ein Objekt dem Subjekt gegenüber, somit auf diese Weise ein Endliches (Dualismus). c) Die Eigenschaften, da sie doch bestimmte und verschiedene seyn sollen, sind eigentlich in dem abstrakten Begriffe der reinen Realität, des unbestimmten Wesens untergegangen. Insofern aber noch die endliche Welt als ein wahres Seyn und Gott ihr gegenüber in der Vorstellung bleibt, so stellt sich auch die Vorstellung verschiedener Verhältnisse desselben zu jener ein, welche als Eigenschaften bestimmt, einerseits als Verhältnisse zu endlichen Zuständen, selbst endlicher Art (z. B. gerecht, gütig, mächtig, weise u. s. f.) seyn müssen, andererseits aber zugleich unendlich seyn sollen. Dieser Widerspruch läßt auf diesem Standpunkte nur die nebulose Auflösung durch quantitative Steigerung zu, sie ins Bestimmungslose, in den sensum eminentiorem zu treiben. Hiedurch aber wird die Eigenschaft in der That zu nichte gemacht und ihr blos ein Name gelassen.

Zusatz. Es war in diesem Theil der alten Metaphysik darum zu thun, festzustellen, wie weit es die Vernunft für sich in der Erkenntniß Gottes bringen könne. Gott zu erkennen durch die Vernunft ist nun allerdings die höchste Aufgabe der Wissenschaft. Die Religion enthält zunächst Vorstellungen von Gott; diese Vorstellungen, wie solche im Glaubensbekenntniß zusammengestellt sind, werden uns von Jugend auf als Lehren der Religion mitgetheilt, und insofern das Individuum an diese

Lehren glaubt und sie ihm die Wahrheit sind, so hat es, was es als Christ braucht. Die Theologie aber ist die Wissenschaft dieses Glaubens. Giebt die Theologie blos eine äußerliche Aufzählung und Zusammenstellung der Religionslehren, so ist sie noch nicht Wissenschaft. Auch durch die heut zu Tage so beliebte blos historische Behandlung ihres Gegenstandes (wie z. B. dadurch, daß erzählt wird, was dieser und jener Kirchenvater gesagt hat) erhält die Theologie noch nicht den Charakter der Wissenschaftlichkeit. Dieß geschieht erst dadurch, daß zum begreifenden Denken fortgeschritten wird, welches das Geschäft der Philosophie ist. Die wahrhafte Theologie ist so wesentlich zugleich Religions-Philosophie und dieß war sie auch im Mittelalter.

Was dann näher die rationelle Theologie der alten Metaphysik anbetrifft, so war dieselbe nicht Vernunftwissenschaft, sondern Verstandeswissenschaft von Gott und ihr Denken bewegte sich nur in abstrakten Gedankenbestimmungen. — Indem hier der Begriff Gottes abgehandelt wurde, so war es die Vorstellung von Gott, welche den Maaßstab für die Erkenntniß bildete. Das Denken aber hat sich frei in sich zu bewegen, wobei jedoch sogleich zu bemerken ist, daß das Resultat des freien Denkens mit dem Inhalt der christlichen Religion übereinstimmt, da diese Offenbarung der Vernunft ist. Zu solcher Uebereinstimmung kam es indeß nicht bei jener rationellen Theologie. Indem diese sich daran begab, die Vorstellung von Gott durch das Denken zu bestimmen, so ergab sich als Begriff Gottes nur das Abstraktum von Positivität oder Realität überhaupt, mit Ausschluß der Negation und Gott wurde demgemäß definirt als das allerrealste Wesen. Nun aber ist leicht einzusehen, daß dieses allerrealste Wesen dadurch, daß die Negation von demselben ausgeschlossen wird, gerade das Gegentheil von dem ist, was es seyn soll und was der Verstand an ihm zu haben meint. Anstatt das Reichste und schlechthin Erfüllte

zu seyn, ist dasselbe, um seiner abstrakten Auffassung willen, vielmehr das Allerärmste und schlechthin Leere. Das Gemüth verlangt mit Recht einen konkreten Inhalt, ein solcher aber ist nur dadurch vorhanden, daß er die Bestimmtheit d. h. die Negation in sich enthält. Wird der Begriff Gottes blos als der des abstrakten oder allerrealsten Wesens aufgefaßt, so wird Gott dadurch für uns zu einem bloßen Jenseits und von einer Erkenntniß desselben kann dann weiter nicht die Rede seyn, denn wo keine Bestimmtheit ist, da ist auch keine Erkenntniß möglich. Das reine Licht ist die reine Finsterniß.

Das zweite Interesse dieser rationellen Theologie betraf die Beweise vom Daseyn Gottes. Die Hauptsache dabei ist, daß das Beweisen, wie dasselbe vom Verstand genommen wird, Abhängigkeit einer Bestimmung von einer andern ist. Man hat bei diesem Beweisen ein Vorausgesetztes, ein Festes, aus dem ein Anderes folgt. Es wird hier also die Abhängigkeit einer Bestimmung von einer Voraussetzung aufgezeigt. Soll nun das Daseyn Gottes auf diese Weise bewiesen werden, so erhält dieß den Sinn, daß das Seyn Gottes von andern Bestimmungen abhängen soll, daß diese also den Grund vom Seyn Gottes ausmachen. Hier sieht man denn sogleich, daß etwas Schiefes herauskommen muß, denn Gott soll gerade schlechthin der Grund von Allem und hiermit nicht abhängig von Anderem seyn. Man hat in dieser Beziehung in der neuern Zeit gesagt, Gottes Daseyn sey nicht zu beweisen, sondern müsse unmittelbar erkannt werden. Die Vernunft versteht indeß unter Beweisen etwas ganz Anderes als der Verstand und auch der gesunde Sinn thut dieß. Das Beweisen der Vernunft hat zwar auch zu seinem Ausgangspunkt ein Anderes als Gott, allein es läßt in seinem Fortgang dieß Andere nicht als ein Unmittelbares und Seyendes, sondern indem es dasselbe als ein Vermitteltes und Gesetztes aufzeigt, so ergiebt sich dadurch zugleich daß Gott als der die Vermittelung in sich aufgehoben Enthaltende, wahrhaft

Unmittelbare, Ursprüngliche und auf sich Beruhende zu betrachten ist. — Sagt man: betrachtet die Natur, sie wird Euch auf Gott führen, Ihr werdet einen absoluten Endzweck finden — so ist damit nicht gemeint, daß Gott ein Vermitteltes sey, sondern daß nur wir den Gang machen von einem Andern zu Gott, in der Art, daß Gott als die Folge, zugleich der absolute Grund jenes Ersten ist, daß also die Stellung sich verkehrt und dasjenige, was als Folge erscheint, sich auch als Grund zeigt und was erst als Grund sich darstellte, zur Folge herabgesetzt wird. Dieß ist dann auch der Gang des vernünftigen Beweisens.

Werfen wir nach der bisher angestellten Erörterung noch einen Blick auf das Verfahren dieser Metaphysik überhaupt, so ergiebt sich uns, wie dasselbe darin bestand, daß sie die Vernunftgegenstände in abstrakte, endliche Verstandesbestimmungen faßte und die abstrakte Identität zum Princip machte. Diese Verstandesunendlichkeit aber, dieß reine Wesen, ist selbst nur ein Endliches, denn die Besonderheit ist davon ausgeschlossen, beschränkt und negirt dieselbe. Diese Metaphysik anstatt zur konkreten Identität zu kommen, beharrte auf der abstrakten; aber ihr Gutes war das Bewußtseyn, daß der Gedanke allein die Wesenheit des Seyenden sey. Den Stoff zu dieser Metaphysik gaben die frühern Philosophen und namentlich die Scholastiker. In der spekulativen Philosophie ist der Verstand zwar ein Moment, aber ein Moment, bei welchem nicht stehen geblieben wird. Platon ist kein solcher Metaphysiker und Aristoteles noch weniger, obgleich man gewöhnlich das Gegentheil glaubt.

B.

Zweite Stellung des Gedankens zur Objektivität.

I. Empirismus.

§. 37.

Das Bedürfniß Theils eines konkreten Inhalts gegen die abstrakten Theorien des Verstandes, der nicht für sich selbst aus seinen Allgemeinheiten zur Besonderung und Bestimmung fortgehen kann, Theils eines festen Halts gegen die Möglichkeit, auf dem Felde und nach der Methode der endlichen Bestimmungen Alles beweisen zu können, führte zunächst auf den Empirismus, welcher statt in dem Gedanken selbst das Wahre zu suchen, dasselbe aus der Erfahrung, der äußern und innern Gegenwart, zu holen geht.

Zusatz. Der Empirismus verdankt seinen Ursprung dem im vorstehenden §. angegebenen Bedürfniß eines konkreten Inhalts und eines festen Halts, welchem Bedürfniß die abstrakte Verstandesmetaphysik nicht zu genügen vermag. Was hierbei das Konkrete des Inhalts anbetrifft, so ist es überhaupt darum zu thun, daß die Gegenstände des Bewußtseyns als in sich bestimmt und als Einheit unterschiedener Bestimmungen gewußt werden. Nun aber ist, wie wir gesehen haben, dieß bei der Verstandesmetaphysik, nach dem Princip des Verstandes, keineswegs der Fall. Das blos verständige Denken ist auf die Form des abstrakt Allgemeinen beschränkt und vermag nicht zur Besonderung dieses Allgemeinen fortzuschreiten. So begab sich z. B. die alte Metaphysik daran, durch das Denken auszumitteln, was das Wesen oder die Grundbestimmung der Seele sey und es hieß dann, die Seele sey einfach. Diese

der Seele zugeschriebene Einfachheit hat hier die Bedeutung der abstrakten Einfachheit, mit Ausschließung des Unterschiedes, welcher, als Zusammengesetztheit, als die Grundbestimmung des Leibes und dann weiter der Materie überhaupt betrachtet wurde. Nun aber ist die abstrakte Einfachheit eine sehr dürftige Bestimmung, wodurch der Reichthum der Seele und dann weiter des Geistes keineswegs zu erfassen ist. Indem so das abstrakt metaphysische Denken sich als unzureichend erwies, sah man sich genöthigt, zur empirischen Psychologie seine Zuflucht zu nehmen. Eben so verhält es sich mit der rationellen Physik. Wenn hier z. B. gesagt wurde, daß der Raum unendlich sey, daß die Natur keinen Sprung thue u. s. w., so ist dieß durchaus unbefriedigend der Fülle und dem Leben der Natur gegenüber.

§. 38.

Der Empirismus hat diese Quelle einerseits mit der Metaphysik selbst gemein, als welche für die Beglaubigung ihrer Definitionen, — der Voraussetzungen so wie des bestimmtern Inhalts, ebenfalls die Vorstellungen d. h. den zunächst von der Erfahrung herrührenden Inhalt zur Gewähr hat. Anderntheils ist die einzelne Wahrnehmung von der Erfahrung unterschieden, und der Empirismus erhebt den der Wahrnehmung, dem Gefühl und der Anschauung angehörigen Inhalt, in die Form allgemeiner Vorstellungen, Sätze und Gesetze ꝛc. Dieß geschieht jedoch nur in dem Sinne, daß diese allgemeinen Bestimmungen (z. B. Kraft) keine weitere Bedeutung und Gültigkeit für sich haben sollen als die aus der Wahrnehmung genommene, und kein als in der Erscheinung nachzuweisender Zusammenhang Berechtigung haben soll. Den festen Halt nach der subjektiven Seite hat das empirische Erkennen darin, das das Bewußtseyn in der Wahrnehmung seine eigene unmittelbare Gegenwart und Gewißheit hat.

Es liegt im Empirismus dieß große Princip, daß was wahr ist, in der Wirklichkeit seyn und für die Wahrnehmung

da seyn muß. Dieß Princip ist dem Sollen entgegengesetzt, womit die Reflexion sich aufbläht und gegen die Wirklichkeit und Gegenwart mit einem Jenseits verächtlich thut, welches nur in dem subjektiven Verstande seinen Sitz und Daseyn haben soll. Wie der Empirismus erkennt (§. 7.) auch die Philosophie nur das was ist; sie weiß nicht solches, was nur seyn soll und somit nicht da ist. — Nach der subjektiven Seite ist ebenso das wichtige Princip der Freiheit anzuerkennen, welches im Empirismus liegt, daß nämlich der Mensch, was er in seinem Wissen gelten lassen soll, selbst sehen, sich selbst darin präsent wissen soll. — Die konsequente Durchführung des Empirismus, insofern er dem Inhalte nach sich auf Endliches beschränkt, läugnet aber das Uebersinnliche überhaupt oder wenigstens die Erkenntniß und Bestimmtheit desselben, und läßt dem Denken nur die Abstraktion und formelle Allgemeinheit und Identität zu. — Die Grundtäuschung im wissenschaftlichen Empirismus ist immer diese, daß er die metaphysischen Kategorien von Materie, Kraft, ohnehin von Einem, Vielem, Allgemeinheit und Unendlichem u. s. f. gebraucht, ferner am Faden solcher Kategorien weiter fortschließt, dabei die Formen des Schließens voraussetzt und anwendet, und bei allem nicht weiß, daß er so selbst Metaphysik enthält und treibt, und jene Kategorien und deren Verbindungen auf eine völlig unkritische und bewußtlose Weise gebraucht.

Zusatz. Vom Empirismus erging der Zuruf: Laßt das Herumtreiben in leeren Abstraktionen, schaut auf eure Hände, erfaßt das Hier des Menschen und der Natur, genießt die Gegenwart — und es ist nicht zu verkennen, daß hierin ein wesentlich berechtigtes Moment enthalten ist. Das Hier, die Gegenwart, das Diesseits sollte mit der leeren Jenseitigkeit, mit den Spinnengeweben und Nebelgestalten des abstrakten Verstandes vertauscht werden. Hiermit wird dann auch der in der alten Metaphysik

vermißte feste Halt, d. h. die unendliche Bestimmung gewonnen. Der Verstand klaubt nur endliche Bestimmungen heraus, diese sind an sich haltlos und wankend und das auf denselben errichtete Gebäude stürzt in sich zusammen. Eine unendliche Bestimmung zu finden war überhaupt der Trieb der Vernunft; es war aber noch nicht an der Zeit, dieselbe im Denken zu finden. So faßte denn dieser Trieb die Gegenwart auf, das Hier, das Dieses, welches die unendliche Form an sich hat, wenn auch nicht in der wahrhaften Existenz dieser Form. Das Aeußerliche ist an sich das Wahre, denn das Wahre ist wirklich und muß existiren. Die unendliche Bestimmtheit also, die die Vernunft sucht, ist in der Welt, wenn gleich in sinnlich einzelner Gestalt nicht in ihrer Wahrheit. — Näher ist nun die Wahrnehmung die Form, worin begriffen werden sollte und dieß ist der Mangel des Empirismus. Die Wahrnehmung als solche ist immer ein Einzelnes und Vorübergehendes: dabei bleibt jedoch das Erkennen nicht stehen, sondern dasselbe sucht in dem wahrgenommenen Einzelnen das Allgemeine und Bleibende auf und dieß ist der Fortgang von der bloßen Wahrnehmung zur Erfahrung. — Um Erfahrungen zu machen, bedient sich der Empirismus vornehmlich der Form der Analyse. In der Wahrnehmung hat man ein mannichfach Konkretes, dessen Bestimmungen auseinandergelegt werden sollen, wie eine Zwiebel, deren Häute man ablöst. Diese Zergliederung hat also den Sinn, daß man die zusammengewachsenen Bestimmungen auflöst, zerlegt und nichts hinzuthut als die subjektive Thätigkeit des Zerlegens. Die Analyse ist jedoch der Fortgang von der Unmittelbarkeit der Wahrnehmung zum Gedanken, insofern die Bestimmungen, welche der analysirte Gegenstand in sich vereinigt enthält, dadurch, daß sie getrennt werden, die Form der Allgemeinheit erhalten. Der Empirismus, indem er die Gegenstände analysirt, befindet sich im Irrthum, wenn er meint, er lasse dieselben wie sie sind, da er doch in der That das Konkrete in ein Abstraktes verwandelt. Hierdurch

geschieht es zugleich, daß das Lebendige getödtet wird, denn lebendig ist nur das Konkrete, Eine. Gleichwohl muß jene Scheidung geschehen, um zu begreifen, und der Geist selbst ist die Scheidung in sich. Dieß ist jedoch nur die eine Seite und die Hauptsache besteht in der Vereinigung des Geschiedenen. Indem die Analyse auf dem Standpunkt der Scheidung stehen bleibt, so gilt von derselben jenes Wort des Dichters:

Encheiresin naturae nennt's die Chemie,
Spottet ihrer selbst und weiß nicht wie.
Hat die Theile in ihrer Hand,
Fehlt leider nur das geistige Band.

Die Analyse geht vom Konkreten aus und hat in diesem Material viel vor dem abstrakten Denken der alten Metaphysik voraus. Dieselbe setzt die Unterschiede fest und dieß ist von großer Wichtigkeit; diese Unterschiede sind dann aber selbst nur wieder abstrakte Bestimmungen, d. h. Gedanken. Indem nun diese Gedanken als dasjenige gelten, was die Gegenstände an sich sind, so ist dieß wieder die Voraussetzung der alten Metaphysik, daß nämlich im Denken das Wahrhafte der Dinge liege.

Vergleichen wir jetzt weiter den Standpunkt des Empirismus mit dem der alten Metaphysik, rücksichtlich des Inhalts, so hatte, wie wir früher gesehen haben, die letztere zu ihrem Inhalt jene allgemeinen Vernunftgegenstände, Gott, die Seele und die Welt überhaupt; dieser Inhalt war aus der Vorstellung aufgenommen und das Geschäft der Philosophie bestand darin, denselben auf die Form der Gedanken zurückzuführen. In ähnlicher Weise verhielt es sich mit der scholastischen Philosophie; für diese bildeten die Dogmen der christlichen Kirche den vorausgesetzten Inhalt, um dessen nähere Bestimmung und Systematisirung durch das Denken es zu thun war. — Von ganz anderer Art ist der vorausgesetzte Inhalt des Empirismus. Dieß ist der sinnliche Inhalt der Natur und der Inhalt des endlichen Geistes. Hier hat man also endlichen Stoff vor sich und in der

alten Metaphysik den unendlichen. Dieser unendliche Inhalt wurde dann durch die endliche Form des Verstandes verendlicht. Beim Empirismus haben wir dieselbe Endlichkeit der Form und außerdem ist auch noch der Inhalt endlich. Die Methode ist übrigens insofern bei beiden Weisen des Philosophirens dieselbe, als bei beiden von Voraussetzungen, als etwas Festem, ausgegangen wird. Für den Empirismus ist überhaupt das Aeußerliche das Wahre und wenn dann auch ein Uebersinnliches zugegeben wird, so soll doch eine Erkenntniß desselben nicht statt finden können, sondern man sich lediglich an das der Wahrnehmung Angehörige zu halten haben. Dieser Grundsatz aber in seiner Durchführung hat dasjenige gegeben, was man später als Materialismus bezeichnet hat. Diesem Materialismus gilt die Materie als solche als das wahrhaft Objektive. Materie aber ist selbst schon ein Abstraktum, welches als solches nicht wahrzunehmen ist. Man kann deshalb sagen, es giebt keine Materie, denn wie sie existirt, ist sie immer ein Bestimmtes, Konkretes. Gleichwohl soll das Abstraktum der Materie die Grundlage für alles Sinnliche seyn — das Sinnliche überhaupt, die absolute Vereinzelung in sich und daher das Außereinanderseyende. Indem nun dieß Sinnliche für den Empirismus ein Gegebenes ist und bleibt, so ist dieß eine Lehre der Unfreiheit, denn die Freiheit besteht gerade darin, daß ich kein absolut Anderes gegen mich habe, sondern abhänge von einem Inhalt, der ich selbst bin. Weiter sind auf diesem Standpunkt Vernunft und Unvernunft nur subjektiv, d. h. wir haben uns das Gegebene gefallen zu lassen, so wie es ist und wir haben kein Recht danach zu fragen, ob und inwiefern dasselbe in sich vernünftig ist.

§. 39.

Ueber dieß Princip ist zunächst die richtige Reflexion gemacht worden, daß in dem, was Erfahrung genannt wird und von bloßer einzelner Wahrnehmung einzelner Thatsachen zu unterscheiden ist, sich zwei Elemente finden, — das eine der

für sich vereinzelte unendlich mannichfaltige Stoff, — das andere die Form, die Bestimmungen der Allgemeinheit und Nothwendigkeit. Die Empirie zeigt wohl viele etwa unzählbar viele gleiche Wahrnehmungen auf; aber etwas ganz Anderes ist noch die Allgemeinheit als die große Menge. Ebenso gewährt die Empirie wohl Wahrnehmungen von aufeinander-folgenden Veränderungen oder von nebeneinander-liegenden Gegenständen, aber nicht einen Zusammenhang der Nothwendigkeit. Indem nun die Wahrnehmung die Grundlage dessen, was für Wahrheit gelte, bleiben soll, so erscheint die Allgemeinheit und Nothwendigkeit als etwas Unberechtigtes, als eine subjektive Zufälligkeit, eine bloße Gewohnheit, deren Inhalt so oder anders beschaffen seyn kann.

Eine wichtige Konsequenz hievon ist, daß in dieser empirischen Weise die rechtlichen und sittlichen Bestimmungen und Gesetze, so wie der Inhalt der Religion als etwas Zufälliges erscheinen und deren Objektivität und innere Wahrheit aufgegeben ist.

Der humesche Skepticismus, von dem die obige Reflexion vornehmlich ausgeht, ist übrigens vom griechischen Skepticismus sehr wohl zu unterscheiden. Der humesche legt die Wahrheit des Empirischen, des Gefühls, der Anschauung zu Grunde, und bestreitet die allgemeinen Bestimmungen und Gesetze von da aus, aus dem Grunde, weil sie nicht eine Berechtigung durch die sinnliche Wahrnehmung haben. Der alte Skepticismus war soweit entfernt, das Gefühl, die Anschauung zum Princip der Wahrheit zu machen, daß er sich vielmehr zu allererst gegen das Sinnliche kehrte. (Ueber den modernen Skepticismus in seiner Vergleichung mit dem alten s. Schellings und Hegels Krit. Journal der Philosophie 1802. I. Bd. 1. St.)

II. Kritische Philosophie.

§. 40.

Die kritische Philosophie hat es mit dem Empirismus gemein, die Erfahrung für den einzigen Boden der Erkenntnisse anzunehmen, welche sie aber nicht für Wahrheiten, sondern nur für Erkenntnisse von Erscheinungen gelten läßt.

Zunächst wird von dem Unterschiede der Elemente ausgegangen, die sich in der Analyse der Erfahrung finden, des sinnlichen Stoffes und der allgemeinen Beziehungen desselben. Indem sich hiemit die im vorhergehenden §. angeführte Reflexion verbindet, daß in der Wahrnehmung für sich nur Einzelnes und nur solches was geschehe enthalten sey, wird zugleich bei dem Faktum beharrt, daß die Allgemeinheit und Nothwendigkeit als eben so wesentliche Bestimmungen sich in dem, was Erfahrung genannt wird, vorfinden. Weil dieses Element nun nicht aus dem Empirischen als solchem herstammt, so gehört es der Spontaneität des Denkens an oder ist a priori. — Die Denkbestimmungen oder Verstandesbegriffe machen die Objektivität der Erfahrungs-Erkenntnisse aus. Sie enthalten überhaupt Beziehungen, und es formiren sich daher durch sie synthetische Urtheile a priori (d. i. usprüngliche Beziehungen Entgegengesetzter.)

Daß sich in der Erkenntniß die Bestimmungen der Allgemeinheit und Nothwendigkeit finden, dieß Faktum stellt der humesche Skepticismus nicht in Abrede. Etwas Anderes als ein vorausgesetztes Faktum ist es in der kantischen Philosophie auch nicht; man kann nach der gewöhnlichen Sprache in den Wissenschaften sagen, daß sie nur eine andere Erklärung jenes Faktums aufgestellt habe.

§. 41.

Die kritische Philosophie unterwirft nun den Werth der in der Metaphysik — übrigens auch in den andern Wissen-

schaften und im gewöhnlichen Vorstellen — gebrauchten Verstandesbegriffe zunächst der Untersuchung. Diese Kritik geht jedoch nicht auf den Inhalt und das bestimmte Verhältniß dieser Denkbestimmungen gegen einander selbst ein, sondern betrachtet sie nach dem Gegensatz von Subjektivität und Objektivität überhaupt. Dieser Gegensatz, wie er hier genommen wird, bezieht sich (s. vorherg. §.) auf den Unterschied der Elemente innerhalb der Erfahrung. Die Objektivität heißt hier das Element von Allgemeinheit und Nothwendigkeit, d. i. von den Denkbestimmungen selbst, — dem sogenannten Aprioriſchen. Aber die kritische Philosophie erweitert den Gegensatz so, daß in die Subjektivität das Gesammte der Erfahrung d. h. jene beide Elemente zusammen fällt, und derselben nichts gegenüber bleibt, als das Ding-an-sich.

Die nähern Formen des Aprioriſchen, d. i. des Denkens und zwar desselben als der seiner Objekttvität ungeachtet nur subjektiven Thätigkeit ergeben sich auf folgende Weise, — einer Systematisirung, welche übrigens nur auf psychologisch-historischen Grundlagen beruht.

Zusatz 1. Es ist dadurch, daß die Bestimmungen der alten Metaphysik der Untersuchung unterworfen worden sind, ohne Zweifel ein sehr wichtiger Schritt geschehen. Das unbefangene Denken erging sich ohne Arg in jenen Bestimmungen, die sich geradezu und von selbst machten. Es wurde dabei nicht daran gedacht, inwiefern diese Bestimmungen für sich Werth und Gültigkeit hätten. Früher ist bereits bemerkt worden, das freie Denken sey ein solches, welches keine Voraussetzungen habe. Das Denken der alten Metaphysik war deshalb kein freies, weil dasselbe seine Bestimmungen ohne Weiteres als ein Vorausseyendes, als ein a priori gelten ließ, welches die Reflexion nicht selbst geprüft hatte. Die kritische Philosophie machte es sich dagegen zur Aufgabe, zu untersuchen, inwieweit überhaupt die Formen des Denkens fähig seyen, zur Erkenntniß der Wahrheit zu verhelfen. Näher sollte nun das Erkenntnißvermögen vor dem Erkennen untersucht werden. Hierin liegt nun allerdings das Richtige, daß die Formen des Denkens selbst zum Gegenstand des Erkennens gemacht werden müssen, allein es schleicht sich auch bald das Mißverständniß ein, vor dem Erkennen schon erkennen, oder nicht eher in's Wasser gehen zu wollen, bevor man schwimmen gelernt hat. Allerdings sollen die Formen des Denkens nicht ununtersucht gebraucht werden, aber dieß Untersuchen ist selbst schon ein Erkennen. Es muß also die Thätigkeit der Denkformen und ihre Kritik im Erkennen vereinigt seyn. Die Denkformen müssen an und für sich betrachtet werden; sie sind der Gegenstand und die Thätigkeit des Gegenstandes selbst; sie selbst untersuchen sich, müssen an ihnen selbst sich ihre Gränze bestimmen und ihren Mangel aufzeigen. Dieß ist dann diejenige Thätigkeit des Denkens, welche demnächst als Dialektik in besondere Betrachtung gezogen werden wird und von welcher hier nur vorläufig zu bemerken ist, daß dieselbe nicht als von außen an die Denkbestimmungen gebracht, sondern vielmehr als denselben selbst innewohnend zu betrachten ist.

Das Nächste in der kantischen Philosophie ist also dieß, daß das Denken selbst sich untersuchen soll, inwiefern es zu erkennen fähig sey. Heutiges Tages ist man nun über die kantische Philosophie hinausgekommen und ein Jeder will weiter seyn. Weiterseyn ist jedoch ein gedoppeltes, ein Vorwärts und ein Rückwärts-weiter. Viele unserer philosophischen Bestrebungen sind bei Lichte besehen nicht Anderes als das Verfahren der alten Metaphysik, ein unkritisches Dahindenken, so wie es eben Jedem gegeben ist.

Zusatz 2. Kants Untersuchung der Denkbestimmungen leidet wesentlich an dem Mangel, daß dieselben nicht an und für sich, sondern nur unter dem Gesichtspunkt betrachtet werden, ob sie subjektiv oder objektiv seyen. Unter dem Objek-

tiven versteht man im Sprachgebrauch des gemeinen Lebens daß außer uns Vorhandene und durch die Wahrnehmung von außen an uns Gelangende. Kant stellte nun von den Denkbestimmungen (wie z. B. Ursache und Wirkung) in Abrede, daß denselben Objektivität in dem hier erwähnten Sinn zukomme, d. h. daß dieselben in der Wahrnehmung gegeben seyen und betrachtete dieselben dagegen als unserm Denken selbst oder der Spontaneität des Denkens angehörig und in diesem Sinn als subjektiv. Nun aber nennt Kant gleichwohl das Gedachte und näher das Allgemeine und Nothwendige, das Objektive, und das nur Empfundene das Subjektive. Der vorher erwähnte Sprachgebrauch erscheint hiermit als auf den Kopf gestellt und man hat Kant deshalb den Vorwurf der Sprachverwirrung gemacht; jedoch mit großem Unrecht. Es verhält sich damit näher folgendermaaßen. Dem gemeinen Bewußtseyn erscheint das demselben Gegenüberstehende, sinnlich Wahrnehmbare (z. B. dieses Thier, dieser Stern u. s. w.) als das für sich Bestehende, Selbstständige und die Gedanken gelten demselben dagegen als das Unselbstständige und von einem Andern Abhängige. Nun aber ist in der That das sinnlich Wahrnehmbare das eigentlich Unselbstständige und Sekundäre und die Gedanken sind dagegen das wahrhaft Selbstständige und Primitive. In diesem Sinn hat Kant das Gedankenmäßige (das Allgemeine und Nothwendige) das Objektive genannt und zwar mit vollem Recht. Andererseits ist das sinnlich Wahrnehmbare insofern allerdings das Subjektive, als dasselbe seinen Halt nicht in sich selbst hat und eben so flüchtig und vorübergehend ist, als dem Gedanken der Charakter der Dauer und des innern Bestandes zukömmt. Die hier erwähnte und durch Kant geltend gemachte Bestimmung des Unterschiedes zwischen dem Objektiven und Subjektiven, finden wir denn auch heut zu Tage im Sprachgebrauch des höher gebildeten Bewußtseyns; so wird z. B. von der Beurtheilung eines Kunstwerkes gefordert, daß dieselbe objektiv und nicht subjektiv seyn soll und darunter wird dann verstanden, daß dieselbe nicht von zufälliger, partikulärer Empfindung und Stimmung des Augenblicks ausgehen, sondern die allgemeine und im Wesen der Kunst begründeten Gesichtspunkte ins Auge fassen soll. In demselben Sinne wird bei einer wissenschaftlichen Beschäftigung zwischen einem objektiven und einem subjektiven Interesse unterschieden werden können.

Ferner ist nun aber auch die kantische Objektivität des Denkens insofern selbst nur wieder subjektiv, als nach Kant die Gedanken, obschon allgemeine und nothwendige Bestimmungen, doch nur unsere Gedanken und von dem, was das Ding an sich ist, durch eine unübersteigbare Kluft unterschieden sind. Dagegen ist die wahre Objektivität des Denkens diese, daß die Gedanken nicht blos unsere Gedanken, sondern zugleich das An-sich der Dinge und des Gegenständlichen überhaupt sind. — Objektiv und subjektiv sind bequeme Ausdrücke, deren man sich mit Geläufigkeit bedient und bei deren Gebrauch gleichwohl sehr leicht Verwirrung entsteht. Nach der bisherigen Erörterung hat die Objektivität eine dreifache Bedeutung. Zunächst die Bedeutung des äußerlich Vorhandenen, im Unterschied vom nur Subjektiven, Gemeinten, Erträumten u. s. f.; zweitens die von Kant festgestellte Bedeutung des Allgemeinen und Nothwendigen im Unterschied von dem unserer Empfindung angehörigen Zufälligen, Partikulären und Subjektiven und drittens die vorher zuletzt erwähnte Bedeutung des gedachten An-sich, dessen was da ist, im Unterschied von dem nur durch uns Gedachten und somit noch von der Sache selbst oder an sich Unterschiedenen.

§. 42.

a) Das theoretische Vermögen, die Erkenntniß als solche.

Als den bestimmten Grund der Verstandesbegriffe giebt diese Philosophie die ursprüngliche Identität des Ich im

Denken — (transcendentale Einheit des Selbstbewußtseyns) an. Die durch Gefühl und die Anschauung gegebenen Vorstellungen sind ihrem Inhalte nach ein Mannichfaltiges, und eben so sehr durch ihre Form, durch das Außereinander der Sinnlichkeit, in ihren beiden Formen, Raum und Zeit, welche als Formen (das Allgemeine) des Anschauens, selbst a priori sind. Dieses Mannichfaltige des Empfindens und Anschauens, indem Ich dasselbe auf sich bezieht und in sich als in Einem Bewußtseyn vereinigt (reine Apperception), wird hiemit in Identität, in eine ursprüngliche Verbindung gebracht. Die bestimmten Weisen dieses Beziehens sind die reinen Verstandesbegriffe, die Kategorien.

Bekanntlich hat es die kantische Philosophie sich mit der Auffindung der Kategorien sehr bequem gemacht. Ich, die Einheit des Selbstbewußtseyns, ist ganz abstrakt und völlig unbestimmt; wie ist also zu den Bestimmungen des Ich, den Kategorien, zu kommen? Glücklicherweise finden sich in der gewöhnlichen Logik die verschiedenen Arten des Urtheils bereits empirisch angegeben vor. Urtheilen aber ist Denken eines bestimmten Gegenstandes. Die verschiedenen schon fertig aufgezählten Urtheilsweisen liefern also die verschiedenen Bestimmungen des Denkens. — Der fichteschen Philosophie bleibt das tiefe Verdienst, daran erinnert zu haben, daß die Denkbestimmungen in ihrer Nothwendigkeit aufzuzeigen, daß sie wesentlich abzuleiten seyen. — Diese Philosophie hätte auf die Methode die Logik abzuhandeln doch wenigstens die Wirkung gehabt haben sollen, daß die Denkbestimmungen überhaupt oder das übliche logische Material, die Arten der Begriffe, der Urtheile, der Schlüsse, nicht mehr nur aus der Beobachtung genommen und so blos empirisch aufgefaßt, sondern aus dem Denken selbst abgeleitet würden. Wenn das Denken irgend etwas zu beweisen fähig seyn soll, wenn die Logik fodern muß, daß Beweise gegeben werden, und wenn sie das Beweisen lehren will, so muß sie doch vor allem ihren eigenthümlichsten Inhalt zu beweisen, dessen Nothwendigkeit einzusehen, fähig seyn.

Zusatz 1. Kant's Behauptung also ist, daß die Denkbestimmungen ihre Quelle im Ich haben und daß demnach Ich die Bestimmungen der Allgemeinheit und Nothwendigkeit giebt. — Betrachten wir, was wir zunächst vor uns haben, so ist es überhaupt ein Mannichfaltiges; die Kategorieen sind dann Einfachheiten, auf welche dieses Mannichfaltige sich bezieht. Das Sinnliche dagegen ist das Außereinander, das Außersichseyende; dieß ist die eigentliche Grundbestimmung desselben. So hat z. B. Jetzt nur Seyn in Beziehung auf ein Vorher und ein Nachher. Eben so ist das Roth nur vorhanden, insofern demselben Gelb und Blau entgegensteht. Dieß Andere aber ist außer dem Sinnlichen und dieses ist nur, insofern es das Andere nicht ist und nur insofern das Andere ist. — Gerade umgekehrt wie mit dem außereinander und außer sich seyendem Sinnlichen, verhält es sich mit dem Denken oder dem Ich. Dieses ist das ursprünglich Identische, mit sich Einige und schlechthin bei sich Seyende. Sage ich Ich, so ist dieß die abstrakte Beziehung auf sich selbst und was in diese Einheit gesetzt wird, das wird von derselben inficirt und in sie verwandelt. Ich ist somit gleichsam der Schmelztiegel und das Feuer, wodurch die gleichgültige Mannichfaltigkeit verzehrt und auf Einheit reducirt wird. Dieß ist es dann, was Kant reine Apperception nennt, zum Unterschied von der gewöhnlichen Apperception, welche das Mannichfaltige als solches in sich aufnimmt, wohingegen die reine Apperception als die Thätigkeit des Vermeinigens zu betrachten ist. — Hiermit ist nun allerdings die Natur alles Bewußtseyns richtig ausgesprochen. Das Streben der Menschen geht überhaupt dahin, die Welt zu erkennen, sie sich anzueignen und zu unterwerfen und zu dem Ende muß die Realität der Welt gleichsam zerquetscht d. h. idealisirt werden. Zugleich ist dann aber zu bemerken, daß es nicht die

subjektive Thätigkeit des Selbstbewußtseyns ist, welche die absolute Einheit in die Mannichfaltigkeit hineinbringt. Diese Identität ist vielmehr das Absolute, das Wahrhafte selbst. Es ist dann gleichsam die Güte des Absolnten, die Einzelheiten zu ihrem Selbstgenuß zu entlassen und dieses selbst treibt sie in die absolute Einheit zurück.

Zusatz 2. Solche Ausdrücke wie transcendentale Einheit des Selbstbewußtseyns sehen sehr schwer aus, als ob da etwas Ungeheures hinter dem Berge halte, aber die Sache ist einfacher. Was Kant unter dem Transcendentalen versteht, dieß ergiebt sich aus dem Unterschied desselben vom Transcendenten. Das Transcendente nämlich ist überhaupt dasjenige, was über die Bestimmtheit des Verstandes hinausschreitet und in diesem Sinn kömmt dasselbe zunächst in der Mathematik vor. So wird z. B. in der Geometrie gesagt, man müsse sich die Peripherie des Kreises als aus unendlich viel unendlich kleinen geraden Linien bestehend vorstellen. Hier werden also Bestimmungen, die dem Verstand als schlechthin verschieden gelten (das Gerade und das Krumme) ausdrücklich als identisch gesetzt. Ein solches Transcendentes ist nun auch das mit sich identische und in sich unendliche Selbstbewußtseyn, im Unterschied von dem durch endlichen Stoff bestimmten gemeinen Bewußtseyn. Kant bezeichnete indeß jene Einheit des Selbstbewußtseyns nur als transcendental und verstand darunter, daß dieselbe nur subjektiv sey und nicht auch den Gegenständen selbst, wie sie an sich sind, zukomme.

Zusatz 3. Daß die Kategorien nur als uns angehörig (als subjektiv) zu betrachten seyen, muß dem natürlichen Bewußtseyn als sehr bizarr vorkommen und es liegt darin allerdings etwas Schiefes. So viel ist indeß richtig, daß die Kategorien in der unmittelbaren Empfindung nicht enthalten sind. Betrachten wir z. B. ein Stück Zucker; dieses ist hart, weiß, süß u. s. w. Wir sagen nun, alle diese Eigenschaften sind in

einem Gegenstand vereinigt und diese Einheit ist nicht in der Empfindung. Eben so verhält es sich, wenn wir zwei Begebenheiten als im Verhältniß von Ursache und Wirkung zu einander stehend betrachten; was hier wahrgenommen wird, das sind die vereinzelten beiden Begebenheiten, welche in der Zeit nach einander folgen. Daß aber die eine die Ursache und die andere die Wirkung ist (der Kausalnerus zwischen beiden), dieß wird nicht wahrgenommen, sondern ist blos für unser Denken vorhanden. Ob nun schon die Kategorien (wie z. B. Einheit, Ursache und Wirkung u. s. w.) dem Denken als solchem zukommen, so folgt daraus doch keineswegs, daß dieselben deshalb blos ein Unsriges und nicht auch Bestimmungen der Gegenstände selbst wären. Dieß soll nun aber nach Kant's Auffassung der Fall seyn und seine Philosophie ist subjektiver Idealismus, insofern Ich (das erkennende Subjekt) sowohl die Form als auch den Stoff des Erkennens liefere — jenen als denkend und diesen als empfindend. — Nach dem Inhalt dieses subjektiven Idealismus ist in der That nicht die Hand umzukehren. Man kann etwa zunächst meinen, es werde den Gegenständen dadurch, daß ihre Einheit in das Subjekt verlegt wird, die Realität entzogen. Blos dadurch indeß, daß ihnen das Seyn zukäme, gewönnen weder die Gegenstände noch wir etwas. Es kömmt auf den Inhalt an, darauf ob dieser ein wahrer ist. Damit daß die Dinge blos sind, ist denselben noch nicht geholfen. Ueber das Seyende kömmt die Zeit und wird dasselbe demnächst auch nicht seyend. — Man könnte auch sagen, der Mensch könne nach dem subjektiven Idealismus sich viel auf sich einbilden. Allein wenn seine Welt, die Masse sinnlicher Anschauungen ist, so hat er nicht Ursache, auf eine solche Welt stolz zu seyn. Auf jenen Unterschied von Subjektivität und Objektivität kommt also überhaupt nichts an, sondern der Inhalt ist es, worauf es ankömmt und dieser ist ebensowohl subjektiv als auch objektiv. Objektiv, im Sinn der bloßen Existenz, ist auch ein

Verbrechen, aber eine in sich nichtige Existenz, welche denn auch als solche in der Strafe zum Daseyn kömmt.

§. 43.

Einerseits ist es durch die Kategorien, daß die bloße Wahrnehmung zur Objektivität, zur Erfahrung erhoben wird, andererseits aber sind diese Begriffe als Einheiten blos des subjektiven Bewußtseyns durch den gegebenen Stoff bedingt, für sich leer und haben ihre Anwendung und Gebrauch allein in der Erfahrung, deren anderer Bestandtheil, die Gefühls- und Anschauungs-Bestimmungen, ebenso nur ein Subjektives ist.

Zusatz. Von den Kategorien zu behaupten, daß dieselben für sich leer seyen, ist insofern unbegründet, als dieselben jedenfalls daran, daß sie bestimmt sind, ihren Inhalt haben. Nun ist zwar der Inhalt der Kategorien allerdings nicht ein sinnlich wahrnehmbarer, nicht ein räumlich-zeitlicher, allein dieß ist nicht als ein Mangel, sondern vielmehr als ein Vorzug derselben zu betrachten. Dieß findet dann auch schon im gewöhnlichen Bewußtseyn seine Anerkennung und zwar in der Art, daß man z. B. von einem Buch oder von einer Rede in dem Maaße mehr sagt, dieselben seyen inhaltsvoll, als darin mehr Gedanken, allgemeine Resultate u. s. f. zu finden sind — so wie man dann auch umgekehrt ein Buch, etwa näher einen Roman, darum noch nicht als inhaltsvoll gelten läßt, weil eine große Menge von vereinzelten Begebenheiten, Situationen und dergl. darin aufgehäuft ist. Hiermit ist also auch von dem gewöhnlichen Bewußtseyn ausdrücklich anerkannt, daß zum Inhalt mehr gehört als der sinnliche Stoff: dieses Mehr aber sind die Gedanken und hier zunächst die Kategorien. — Hierbei ist dann noch zu bemerken, daß die Behauptung, die Kategorien seyen für sich leer, allerdings insofern einen richtigen Sinn hat, als bei denselben und ihrer Totalität (der logischen Idee) nicht stehen zu bleiben, sondern zu den realen Gebieten der Natur und des Geistes fortzuschreiten ist, welches Fortschreiten jedoch nicht so

aufgefaßt werden darf, als käme dadurch zur logischen Idee von außen ein derselben fremder Inhalt, sondern so, daß es die eigne Thätigkeit der logischen Idee ist, sich zur Natur und zum Geist weiter zu bestimmen und zu entfalten.

§. 44.

Die Kategorien sind daher unfähig Bestimmungen des Absoluten zu seyn, als welches nicht in einer Wahrnehmung gegeben ist, und der Verstand oder die Erkenntniß durch die Kategorien ist darum unvermögend die Dinge an sich zu erkennen.

Das Ding an sich (— und unter dem Ding wird auch der Geist, Gott, befaßt) drückt den Gegenstand aus, insofern von Allem, was er für das Bewußtseyn ist, von allen Gefühlsbestimmungen, wie von allen bestimmten Gedanken desselben abstrahirt wird. Es ist leicht zu sehen, was übrig bleibt, — das völlige Abstraktum, das ganz Leere, bestimmt nur noch als Jenseits; das Negative der Vorstellung, des Gefühls, des bestimmten Denkens u. s. f. Eben so einfach aber ist die Reflexion, daß dieß Caput mortuum selbst nur das Produkt des Denkens ist, eben des zur reinen Abstraktion fortgegangenen Denkens, des leeren Ich, das diese leere Identität seiner selbst sich zum Gegenstande macht. Die negative Bestimmung, welche diese abstrakte Identität als Gegenstand erhält, ist gleichfalls unter den kantischen Kategorien aufgeführt, und ebenso etwas ganz Bekanntes, wie jene leere Identität. — Man muß sich hiernach nur wundern, so oft wiederholt gelesen zu haben, man wisse nicht, was das Ding-an-sich sey; und es ist nichts leichter als dieß zu wissen.

§. 45.

Es ist nun die Vernunft, das Vermögen des Unbedingten, welche das Bedingte dieser Erfahrungskenntnisse einsieht. Was hier Vernunftgegenstand heißt, das Unbedingte oder Unendliche, ist nichts anders als das Sich-selbst-Gleiche,

oder es ist die (§. 42.) erwähnte ursprüngliche Identität des Ich im Denken. Vernunft heißt dieß abstrakte Ich oder Denken, welches diese reine Identität sich zum Gegenstande oder Zweck macht. Vergl. Anm. z. vorh. §. Dieser schlechthin bestimmungslosen Identität sind die Erfahrungs-Erkenntnisse unangemessen, weil sie überhaupt von bestimmtem Inhalte sind. Indem solches Unbedingte für das Absolute und Wahre der Vernunft (für die Idee) angenommen wird, so werden somit die Erfahrungskenntnisse für das Unwahre, für Erscheinungen erklärt.

Zusatz. Erst durch Kant ist der Unterschied zwischen Verstand und Vernunft bestimmt hervorgehoben und in der Art festgestellt worden, daß jener das Endliche und Bedingte, diese aber das Unendliche und Unbedingte zum Gegenstand hat. Ob es nun schon als ein sehr wichtiges Resultat der kantischen Philosophie anzuerkennen ist, daß dieselbe die Endlichkeit der blos auf Erfahrung beruhenden Verstandeserkenntniß geltend gemacht und den Inhalt derselben als Erscheinung bezeichnet hat, so ist doch bei diesem negativen Resultat nicht stehen zu bleiben und die Unbedingtheit der Vernunft nicht blos auf die abstrakte, den Unterschied ausschließende Identität mit sich zu reduciren. Indem die Vernunft auf solche Weise blos als das Hinausschreiten über das Endliche und Bedingte des Verstandes betrachtet wird, so wird dieselbe hiermit in der That selbst zu einem Endlichen und Bedingten herabgesetzt, denn das wahrhaft Unendliche ist nicht ein bloßes Jenseits des Endlichen, sondern es enthält dasselbe als aufgehoben in sich selbst. Dasselbe gilt dann auch von der Idee, welche Kant zwar insofern wieder zu Ehren gebracht hat, daß er dieselbe im Unterschied von abstrakten Verstandesbestimmungen oder gar blos sinnlichen Vorstellungen (dergleichen man im gemeinen Leben wohl auch schon Idee zu nennen pflegt) der Vernunft vindicirt hat, rücksichtlich deren er aber gleichfalls beim Negativen und beim bloßen Sollen

stehen geblieben ist. — Was dann noch die Auffassung der den Inhalt der Erfahrungserkenntniß bildenden Gegenstände unseres unmittelbaren Bewußtseyns als bloßer Erscheinungen anbetrifft, so ist dieß jedenfalls als ein sehr wichtiges Resultat der kantischen Philosophie zu betrachten. Dem gemeinen (d. h. dem sinnlich-verständigen Bewußtseyn gelten die Gegenstände, von denen es weiß, in ihrer Vereinzelung als selbstständig und auf sich beruhend und indem dieselben sich als aufeinander bezogen und durch einander bedingt erweisen, so wird diese gegenseitige Abhängigkeit derselben von einander als etwas den Gegenständen Aeußerliches und nicht zu ihrem Wesen Gehöriges betrachtet. Dagegen muß nun allerdings behauptet werden, daß die Gegenstände, von denen wir unmittelbar wissen, bloße Erscheinungen sind, d. h. daß dieselben den Grund ihres Seyns nicht in sich selbst, sondern in einem Andern haben. Dabei kömmt es dann aber weiter darauf an, wie dieses Andere bestimmt wird. Nach der kantischen Philosophie sind die Dinge, von denen wir wissen, nur Erscheinungen für uns und das Ansich derselben bleibt für uns ein uns unzugängliches Jenseits. An diesem subjektiven Idealismus, wonach dasjenige, was den Inhalt unseres Bewußtseyns bildet, ein nur Unsriges, nur durch uns Gesetztes ist, hat das unbefangene Bewußtseyn mit Recht Anstoß genommen. Das wahre Verhältniß ist in der That dieses, daß die Dinge, von denen wir unmittelbar wissen, nicht nur für uns sondern an sich bloße Erscheinungen sind, und daß dieses die eigne Bestimmung der hiermit endlichen Dinge ist, den Grund ihres Seyns nicht in sich selbst, sondern in der allgemeinen göttlichen Idee zu haben. Diese Auffassung der Dinge ist dann gleichfalls als Idealismus, jedoch im Unterschied von jenem subjektiven Idealismus der kritischen Philosophie als absoluter Idealismus zu bezeichnen, welcher absolute Idealismus, obschon über das gemein realistische Bewußtseyn hinausgehend, doch der Sache nach so wenig bloß als ein Eigenthum

der Philosophie zu betrachten ist, daß derselbe vielmehr die Grundlage alles religiösen Bewußtseyns bildet, in sofern nämlich auch dieses den Inbegriff alles dessen, was da ist, überhaupt die vorhandene Welt, als von Gott erschaffen und regiert betrachtet.

§. 46.

Es tritt aber das Bedürfniß ein, diese Identität oder das leere Ding-an-sich zu erkennen. Erkennen heißt nun nichts anderes als einen Gegenstand nach seinem bestimmten Inhalte zu wissen. Bestimmter Inhalt aber enthält mannichfaltigen Zusammenhang in ihm selbst und begründet Zusammenhang mit vielen andern Gegenständen. Für diese Bestimmung jenes Unendlichen oder Dings-an-sich hätte diese Vernunft nichts als die Kategorien; indem sie diese dazu gebrauchen will, wird sie überfliegend (transcendent).

Hier tritt die zweite Seite der Vernunftkritik ein; und diese zweite ist für sich wichtiger als die erste. Die erste ist nämlich die oben vorgekommene Ansicht, daß die Kategorien in der Einheit des Selbstbewußtseyns ihre Quelle haben; daß somit die Erkenntniß durch dieselbe in der That nichts Objektives enthalte, und die ihnen zugeschriebene Objektivität (§. 40. 41.) selbst nur etwas Subjektives sey. Wird nur hierauf gesehen, so ist die kantische Kritik bloß ein subjektiver (platter) Idealismus, der sich nicht auf den Inhalt einläßt, nur die abstrakten Formen der Subjektivität vor sich hat, und zwar einseitigerweise bei der erstern, der Subjektivität, als letzter schlechthin affirmativer Bestimmung stehen bleibt. Bei der Betrachtung aber der sogenannten Anwendung, welche die Vernunft von den Kategorien für die Erkenntniß ihrer Gegenstände macht, kommt der Inhalt der Kategorien wenigstens nach einigen Bestimmungen zur Sprache, oder wenigstens läge darin eine Veranlassung, wodurch er zur Sprache kommen könnte. Es hat ein besonderes Interesse zu sehen, wie Kant diese Anwendung der

Kategorien auf das Unbedingte d. h. die Metaphysik beurtheilt, dieß Verfahren soll hier mit Wenigem angeführt und kritisirt werden.

§. 47.

α) Das erste Unbedingte, welches betrachtet wird, ist (s. oben §. 34.) die Seele. — In meinem Bewußtseyn finde Ich mich immer α) als das bestimmende Subjekt, β) als ein Singuläres, oder abstrakt-Einfaches, γ) als das in allem Mannichfaltigen desjenigen, dessen ich mir bewußt bin, ein und dasselbe, — als Identisches, δ) als ein mich als denkendes von allen Dingen außer mir Unterscheidendes.

Das Verfahren der vormaligen Metaphysik wird nun richtig angegeben, daß sie an die Stelle dieser empirischen Bestimmungen, Denkbestimmungen, die entsprechenden Kategorien setzte, wodurch diese vier Sätze entstehen: α) die Seele ist Substanz; β) sie ist einfache Substanz; γ) sie ist den verschiedenen Zeiten ihres Daseyns nach numerisch-identisch; δ) sie steht im Verhältnisse zum Räumlichen.

An diesem Uebergange wird der Mangel bemerklich gemacht, daß zweierlei Bestimmungen mit einander verwechselt werden, (Paralogismus), nämlich empirische Bestimmungen mit Kategorien, daß es etwas Unberechtigtes sey, aus jenen auf diese zu schließen, überhaupt an die Stelle der erstern die andern zu setzen.

Man sieht, daß diese Kritik nichts anderes ausdrückt, als die oben §. 39. angeführte humesche Bemerkung, daß die Denkbestimmungen überhaupt, — Allgemeinheit und Nothwendigkeit, — nicht in der Wahrnehmung angetroffen werden, daß das Empirische seinem Inhalte wie seiner Form nach verschieden sey von der Gedankenbestimmung.

Wenn das Empirische die Beglaubigung des Gedankens ausmachen sollte, so wäre für diesen allerdings erforderlich, in Wahrnehmungen genau nachgewiesen werden zu können. —

Daß von der Seele nicht die Substantialität, Einfachheit, Identität mit sich, und die in der Gemeinschaft mit der materiellen Welt sich erhaltende Selbstständigkeit, behauptet werden könne, dieß wird in der kantischen Kritik der metaphysischen Psychologie allein darauf gestellt, daß die Bestimmungen, welche uns das Bewußtseyn über die Seele erfahren läßt, nicht genau dieselben Bestimmungen sind, welche das Denken hiebei producirt. Nach der obigen Darstellung aber läßt auch Kant das Erkennen überhaupt, ja selbst das Erfahren, darin bestehen, daß die Wahrnehmungen gedacht werden, d. h. die Bestimmungen, welche zunächst dem Wahrnehmen angehören, in Denkbestimmungen verwandelt werden. — Immer ist es für einen guten Erfolg der kantischen Kritik zu achten, daß das Philosophiren über den Geist von dem Seelendinge, von den Kategorien und damit von den Fragen über die Einfachheit oder Zusammengesetztheit, Materialität u. s. f. der Seele, befreit worden ist. — Der wahrhafte Gesichtspunkt aber von der Unzulässigkeit solcher Formen wird selbst für den gewöhnlichen Menschenverstand doch nicht der seyn, daß sie Gedanken sind, sondern vielmehr, daß solche Gedanken an und für sich nicht die Wahrheit enthalten. — Wenn Gedanke und Erscheinung einander nicht vollkommen entsprechen, so hat man zunächst die Wahl das Eine oder das Andere für das Mangelhafte anzusehen. In dem kantischen Idealismus, sofern er das Vernünftige betrifft, wird der Mangel auf die Gedanken geschoben, so daß diese darum unzulänglich seyen, weil sie nicht dem Wahrgenommenen und einem auf den Umfang des Wahrnehmens sich beschränkenden Bewußtseyn adäquat, die Gedanken nicht als in solchem angetroffen werden. Der Inhalt des Gedankens für sich selbst kommt hier nicht zur Sprache.

Zusatz. Paralogismen sind überhaupt fehlerhafte Schlüsse, deren Fehler näher darin besteht, daß man in den beiden Prämissen ein und dasselbe Wort im verschiedenen Sinn anwendet. Auf solchen Paralogismen soll nach Kant das Verfahren der alten Metaphysik in der rationellen Psychologie beruhen, in sofern nämlich hier blos empirische Bestimmungen der Seele, als derselben an und für sich zukommend betrachtet werden. — Es ist übrigens ganz richtig, daß dergleichen Prädikate wie Einfachheit, Unveränderlichkeit u. s. w. der Seele nicht beizulegen sind, jedoch nicht aus dem von Kant dafür angegebenen Grunde, weil die Vernunft dadurch die ihr angewiesene Gränze überschreiten würde, sondern darum, weil dergleichen abstrakte Verstandesbestimmungen für die Seele zu schlecht sind und dieselbe noch etwas ganz Anderes ist als das bloß Einfache, Unveränderliche u. s. w. So ist z. B. die Seele allerdings einfache Identität mit sich, aber zugleich ist dieselbe, als thätig, sich in sich selbst unterscheidend, wohingegen das nur d. h. das abstrakt-Einfache eben als solches zugleich das Todte ist. — Daß Kant durch seine Polemik gegen die alte Metaphysik jene Prädikate von der Seele und vom Geist entfernt hat, ist als ein großes Resultat zu betrachten, aber das Warum? ist bei ihm ganz verfehlt.

§. 48.

β) Bei dem Versuche der Vernunft, das Unbedingte des zweiten Gegenstandes (§. 35.), der Welt, zu erkennen, geräth sie in Antinomien, d. h. in die Behauptung zweier entgegengesetzter Sätze über denselben Gegenstand, und zwar so, daß jeder dieser Sätze mit gleicher Nothwendigkeit behauptet werden muß. Hieraus ergiebt sich, daß der weltliche Inhalt, dessen Bestimmungen in solchen Widerspruch gerathen, nicht an sich, sondern nur Erscheinung seyn könne. Die Auflösung ist, daß der Widerspruch nicht in den Gegenstand an und für sich fällt, sondern allein der erkennenden Vernunft zukommt.

Hier kommt es zur Sprache, daß der Inhalt selbst, näm-

lich die Kategorien für sich, es sind, welche den Widerspruch herbeiführen. Dieser Gedanke; daß der Widerspruch, der am Vernünftigen durch die Verstandesbestimmungen gesetzt wird, wesentlich und nothwendig ist, ist für einen der wichtigsten und tiefsten Fortschritte der Philosophie neuerer Zeit zu achten. So tief dieser Gesichtspunkt ist, so trivial ist die Auflösung; sie besteht nur in einer Zärtlichkeit für die weltlichen Dinge. Das weltliche Wesen soll es nicht seyn, welches den Makel des Widerspruchs an ihm habe, sondern derselbe nur der denkenden Vernunft, dem Wesen des Geistes, zukommen. Man wird wohl dawider nichts haben, daß die erscheinende Welt dem betrachtenden Geiste Widersprüche zeige, — erscheinende Welt ist sie, wie sie für den subjektiven Geist, für Sinnlichkeit und Verstand, ist. Aber wenn nun das weltliche Wesen mit dem geistigen Wesen verglichen wird, so kann man sich wundern, mit welcher Unbefangenheit die demüthige Behauptung aufgestellt und nachgesprochen worden, daß nicht das weltliche Wesen, sondern das denkende Wesen, die Vernunft, das in sich Widersprechende sey. Es hilft nichts, daß die Wendung gebraucht wird, die Vernunft gerathe nur durch die Anwendung der Kategorien in den Widerspruch. Denn es wird dabei behauptet, dieses Anwenden sey nothwendig, und die Vernunft habe für das Erkennen keine andern Bestimmungen als die Kategorien. Erkennen ist in der That bestimmendes und bestimmtes Denken; ist die Vernunft nur leeres, unbestimmtes Denken, so denkt sie nichts. Wird aber am Ende die Vernunft auf jene leere Identität reducirt (s. im folg. §.) so wird auch sie am Ende glücklich noch von dem Widerspruche befreit durch die leichte Aufopferung alles Inhaltes und Gehaltes.

Es kann ferner bemerkt werden, daß die Ermangelung einer tiefern Betrachtung der Antinomie zunächst noch veranlaßte, daß Kant nur vier Antinomien aufführt. Er kam auf diese, indem er wie bei den sogenannten Paralogismen die Kategorientafel voraussetzte, wobei er die späterhin so beliebt gewordene Manier anwendete, statt die Bestimmungen eines Gegenstandes aus dem Begriffe abzuleiten, denselben blos unter ein sonst fertiges Schema zu setzen. Das weitere Bedürftige in der Ausführung der Antinomien habe ich gelegentlich in meiner Wissenschaft der Logik aufgezeigt. — Die Hauptsache, die zu bemerken ist, ist, daß nicht nur in den vier besondern aus der Kosmologie genommenen Gegenständen die Antinomie sich befindet, sondern vielmehr in allen Gegenständen aller Gattungen, in allen Vorstellungen, Begriffen und Ideen. Dieß zu wissen und die Gegenstände in dieser Eigenschaft zu erkennen, gehört zum Wesentlichen der philosophischen Betrachtung; diese Eigenschaft macht das aus, was weiterhin sich als das dialektische Moment des Logischen bestimmt.

Zusatz. Auf dem Standpunkt der alten Metaphysik wurde angenommen, daß wenn das Erkennen in Widersprüche gerathe, so sey dieses nur eine zufällige Verirrung und beruhe auf einem subjektiven Fehler im Schließen und Raisonniren. Nach Kant hingegen liegt es in der Natur des Denkens selbst, in Widersprüche (Antinomien) zu verfallen, wenn dasselbe das Unendliche erkennen will. Ob nun schon, wie in der Anmerkung zum obigen §. erwähnt worden, das Aufzeigen der Antinomien in sofern als eine sehr wichtige Förderung der philosophischen Erkenntniß zu betrachten ist, als dadurch der starre Dogmatismus der Verstandesmetaphysik beseitigt und auf die dialektische Bewegung des Denkens hingewiesen worden ist, so muß doch dabei zugleich bemerkt werden, daß Kant auch hier bei dem bloß negativen Resultat der Nichterkennbarkeit des Ansich der Dinge stehen geblieben und nicht zur Erkenntniß der wahren und positiven Bedeutung der Antinomien hindurch ge-

drungen ist. Die wahre und positive Bedeutung der Antinomien besteht nun überhaupt darin, daß alles Wirkliche entgegengesetzte Bestimmungen in sich enthält und daß somit das Erkennen und näher das Begreifen eines Gegenstandes eben nur so viel heißt, sich dessen als einer konkreten Einheit entgegengesetzter Bestimmungen bewußt zu werden. Während nun, wie früher gezeigt wurde, die alte Metaphysik bei Betrachtung der Gegenstände, um deren metaphysische Erkenntniß es zu thun war, so zu Werke ging, daß abstrakte Verstandesbestimmungen, mit Ausschluß der denselben entgegengesetzten, zur Anwendung gebracht werden, so hat Kant dagegen nachzuweisen gesucht, wie den auf solche Weise sich ergebenden Behauptungen immer mit gleicher Berechtigung und gleicher Nothwendigkeit andere Behauptungen des entgegengesetzten Inhalts gegenüber zu stellen sind. Kant hat sich beim Aufzeigen dieser Antinomien auf die Kosmologie der alten Metaphysik beschränkt und bei seiner Polemik gegen dieselbe unter Zugrundlegung des Schema's der Kategorien vier Antinomien herausgebracht. Die erste betrifft die Frage: ob die Welt als nach Raum und Zeit begränzt zu denken sey oder nicht? Bei der zweiten Antinomie handelt es sich um das Dilemma, ob die Materie als in's Unendliche theilbar oder aber als aus Atomen bestehend zu betrachten sey? Die dritte Antinomie bezieht sich auf den Gegensatz der Freiheit und Nothwendigkeit, in sofern nämlich, als die Frage aufgeworfen wird: ob in der Welt Alles als durch den Kausalnexus bedingt angesehen werden müsse, oder ob auch freie Wesen d. h. absolute Anfangspunkte der Aktion in der Welt anzunehmen seyen. Hierzu kömmt dann endlich noch als vierte Antinomie das Dilemma, ob die Welt überhaupt eine Ursache habe oder nicht. — Das Verfahren, welches Kant bei seiner Erörterung über diese Antinomien beobachtet, ist nun zunächst dieses, daß er die darin enthaltenen entgegengesetzten Bestimmungen als Thesis und Antithesis einander gegenüberstellt und

beide zu beweisen, d. h. als nothwendige Ergebnisse des Nachdenkens darüber darzustellen sucht, wobei er sich ausdrücklich dagegen verwahrt, als habe er Blendwerke gesucht, um etwa einen Advokaten-Beweis zu führen. Nun aber sind in der That die Beweise, welche Kant für seine Thesen und Antithesen beibringt, als bloße Scheinbeweise zu betrachten, da dasjenige, was bewiesen werden soll, immer schon in den Voraussetzungen enthalten ist, von denen ausgegangen wird und nur durch das weitschweifige, apagogische Verfahren der Schein einer Vermittelung hervorgebracht wird. Gleichwohl bleibt die Aufstellung dieser Antinomien in sofern immer ein sehr wichtiges und anerkennenswerthes Resultat der kritischen Philosophie, als dadurch (wenn auch zunächst nur subjektiv und unmittelbar) die thatsächliche Einheit jener Bestimmungen ausgesprochen ist, welche vom Verstand in ihrer Trennung festgehalten werden. So ist z. B. in der ersten der vorher erwähnten kosmologischen Antinomien dieß enthalten, daß der Raum und die Zeit nicht nur als kontinuirlich, sondern auch als diskret zu betrachten sind, wohingegen in der alten Metaphysik bei der bloßen Kontinuität stehen geblieben und demgemäß die Welt als dem Raum und der Zeit nach unbegränzt betrachtet wurde. Es ist ganz richtig, daß über jeden bestimmten Raum und eben so über jede bestimmte Zeit hinausgegangen werden kann, allein es ist nicht minder richtig, daß Raum und Zeit nur durch ihre Bestimmtheit (d. h. als hier und jetzt) wirklich sind und daß diese Bestimmtheit in ihrem Begriff liegt. Dasselbe gilt dann auch von den übrigen vorher angeführten Antinomien, so z. B. von der Antinomie der Freiheit und Nothwendigkeit, mit welcher es sich, näher betrachtet, so verhält, daß dasjenige, was der Verstand unter Freiheit und Nothwendigkeit versteht, in der That nur ideelle Momente der wahren Freiheit und der wahren Nothwendigkeit sind und daß diesen beiden in ihrer Trennung keine Wahrheit zukömmt.

§. 49.

γ) Der dritte Vernunftgegenstand ist Gott (§. 36.), welcher erkannt, d. i. denkend bestimmt werden soll. Für den Verstand ist nun gegen die einfache Identität alle Bestimmung nur eine Schranke, eine Negation als solche; somit ist alle Realität nur schrankenlos, d. i. unbestimmt zu nehmen, und Gott wird als Inbegriff aller Realitäten oder als das allerrealste Wesen zum einfachen Abstraktum, und für die Bestimmung bleibt nur die ebenso schlechthin abstrakte Bestimmtheit, das Seyn, übrig. Abstrakte Identität, welche auch hier der Begriff genannt wird, und Seyn sind die zwei Momente, deren Vereinigung es ist, die von der Vernunft gesucht wird; sie ist das Ideal der Vernunft.

§. 50.

Diese Vereinigung läßt zwei Wege oder Formen zu; es kann nämlich von dem Seyn angefangen und von da zum Abstraktum des Denkens übergegangen, oder umgekehrt kann der Uebergang vom Abstraktum aus zum Seyn bewerkstelligt werden.

Was jenen Anfang mit dem Seyn betrifft, so stellt sich das Seyn, als das Unmittelbare, dar als ein unendlich vielfach bestimmtes Seyn, eine erfüllte Welt. Diese kann näher bestimmt werden als eine Sammlung von unendlich vielen Zufälligkeiten überhaupt (im kosmologischen Beweise) oder als eine Sammlung von unendlich vielen Zwecken und zweckmäßigen Verhältnissen (im physikotheologischen Beweise). — Dieses erfüllte Seyn denken heißt ihm die Form von Einzelnheiten und Zufälligkeiten abstreifen, und es als ein allgemeines, an und für sich nothwendiges und nach allgemeinen Zwecken sich bestimmendes und thätiges Seyn, welches von jenem ersten verschieden ist, fassen; — als Gott. — Der Hauptsinn der Kritik dieses Ganges ist, daß derselbe ein Schließen, ein Uebergang ist. Indem nämlich die Wahrnehmungen und deren Aggregat, die Welt, an ihnen als solchen, nicht die Allgemeinheit zeigen, zu welcher das Denken jenen Inhalt reinigt, so werde hiemit diese Allgemeinheit nicht durch jene empirische Weltvorstellung berechtigt. Dem Aufsteigen des Gedankens von der empirischen Weltvorstellung zu Gott wird somit der humesche Standpunkt entgegengesetzt, (wie bei den Paralogismen s. §. 47.) — der Standpunkt, der es für unzulässig erklärt die Wahrnehmungen zu denken, d. i. das Allgemeine und Nothwendige aus denselben herauszuheben.

Weil der Mensch denkend ist, wird es eben so wenig der gesunde Menschenverstand als die Philosophie sich je nehmen lassen, von und aus der empirischen Weltanschauung sich zu Gott zu heben. Dieses Erheben hat nichts anderes zu seiner Grundlage, als die denkende, nicht bloß sinnliche, thierische Betrachtung der Welt. Für das Denken und nur für das Denken ist das Wesen, die Substanz, die allgemeine Macht und Zweckbestimmung der Welt. Die sogenannten Beweise vom Daseyn Gottes sind nur als die Beschreibungen und Analysen des Ganges des Geistes in sich anzusehen, der ein denkender ist und das Sinnliche denkt. Das Erheben des Denkens über das Sinnliche, das Hinausgehen desselben über das Endliche zum Unendlichen, der Sprung, der mit Abbrechung der Reihen des Sinnlichen ins Uebersinnliche gemacht werde, alles dieses ist das Denken selbst, dieß Uebergehen ist nur Denken. Wenn solcher Uebergang nicht gemacht werden soll, so heißt dieß, es soll nicht gedacht werden. In der That machen die Thiere solchen Uebergang nicht; sie bleiben bei der sinnlichen Empfindung und Anschauung stehen; sie haben deswegen keine Religion. Es ist sowohl überhaupt als insbesondere über die Kritik dieses Erhebens des Denkens zweierlei zu bemerken. Erstens wenn dasselbe in die Form von Schlüssen (sogenannten Beweisen vom Daseyn Gottes) gebracht ist, so ist

der Ausgangspunkt allerdings die Weltanschauung auf irgend eine Weise als ein Aggregat von Zufälligkeiten oder von Zwecken und zweckmäßigen Beziehungen bestimmt. Dieser Ausgangspunkt kann scheinen, im Denken, in sofern es Schlüsse macht, als feste Grundlage und ganz so empirisch, wie dieser Stoff zunächst ist, zu bleiben und belassen zu werden. Die Beziehung des Ausgangspunktes auf den Endpunkt, zu welchem fortgegangen wird, wird so als nur affirmativ vorgestellt als ein Schließen von einem, das sey und bleibe, auf ein anderes, das ebenso auch sey. Allein es ist der große Irrthum, die Natur des Denkens nur in dieser Verstandesform erkennen zu wollen. Die empirische Welt denken heißt vielmehr wesentlich ihre empirische Form umändern und sie in ein Allgemeines verwandeln; das Denken übt zugleich eine negative Thätigkeit auf jene Grundlage aus; der wahrgenommene Stoff, wenn er durch Allgemeinheit bestimmt wird, bleibt nicht in seiner ersten empirischen Gestalt. Es wird der innere Gehalt des Wahrgenommenen mit Entfernung und Negation der Schale herausgehoben (vergl. §. 13. u. 23.). Die metaphysischen Beweise vom Daseyn Gottes sind darum mangelhafte Auslegungen und Beschreibungen der Erhebung des Geistes von der Welt zu Gott, weil sie das Moment der Negation, welches in dieser Erhebung enthalten ist, nicht ausdrücken oder vielmehr nicht herausheben, denn darin daß die Welt zufällig ist, liegt es selbst, daß sie nur ein Fallendes, Erscheinendes, an und für sich Nichtiges ist. Der Sinn der Erhebung des Geistes ist, daß der Welt zwar Seyn zukomme, das aber nur Schein ist, nicht das wahrhafte Seyn, nicht absolute Wahrheit, daß diese vielmehr jenseits jener Erscheinung nur in Gott ist, Gott nur das wahrhafte Seyn ist. Indem diese Erhebung Uebergang und Vermittlung ist, so ist sie eben so sehr Aufheben des Ueberganges und

der Vermittlung, denn das wodurch Gott vermittelt scheinen könnte, die Welt, wird vielmehr für das Nichtige erklärt; nur die Nichtigkeit des Seyns der Welt ist das Band der Erhebung, so daß das was als das Vermittelnde ist verschwindet, und damit in dieser Vermittlung selbst die Vermittlung aufgehoben wird. — Es ist vornehmlich jenes nur als affirmativ gefaßte Verhältniß als Verhältniß zwischen zwei Seyenden, an das sich Jacobi hält, indem er das Beweisen des Verstandes bekämpft; er macht demselben den gerechten Vorwurf, daß damit Bedingungen (die Welt) für das Unbedingte aufgesucht werden, daß das Unendliche (Gott) auf solche Weise als begründet und abhängig vorgestellt werde. Allein jene Erhebung, wie sie im Geiste ist, korrigirt selbst diesen Schein; ihr ganzer Gehalt vielmehr ist die Korrektion dieses Scheins. Aber diese wahrhafte Natur des wesentlichen Denkens, in der Vermittlung die Vermittlung selbst aufzuheben, hat Jacobi nicht erkannt, und daher fälschlich den richtigen Vorwurf, den er dem nur reflektirenden Verstande macht, für einen das Denken überhaupt, damit auch das vernünftige Denken treffenden Vorwurf gehalten.

Zur Erläuterung von dem Uebersehen des negativen Moments kann beispielsweise der Vorwurf angeführt werden, der dem Spinozismus gemacht wird, daß er Pantheismus und Atheismus sey. Die absolute Substanz Spinoza's ist freilich noch nicht der absolute Geist, und es wird mit Recht gefodert, daß Gott als absoluter Geist bestimmt werden müsse. Wenn aber Spinoza's Bestimmung so vorgestellt wird, daß er Gott mit der Natur, mit der endlichen Welt vermische und die Welt zu Gott mache, so wird dabei vorausgesetzt, daß die endliche Welt wahrhafte Wirklichkeit, affirmative Realität besitze. Mit dieser Voraussetzung wird freilich mit einer Einheit Gottes und der Welt, Gott

schlechthin verendlicht und zur bloßen endlichen, äußerlichen Mannichfaltigkeit der Existenz herabgesetzt. Abgesehen davon, daß Spinoza Gott nicht definirt, daß er die Einheit Gottes und der Welt, sondern daß er die Einheit des Denkens und der Ausdehnung (der materiellen Welt) sey, so liegt es schon in dieser Einheit, selbst auch wenn sie auf jene erste ganz ungeschickte Weise genommen wird, daß in dem spinozischen Systeme vielmehr die Welt nur als ein Phänomen, dem nicht wirkliche Realität zukomme, bestimmt wird, so daß dieses System vielmehr als Akosmismus anzusehen ist. Eine Philosophie, welche behauptet, daß Gott und nur Gott ist, dürfte wenigstens nicht für Atheismus ausgegeben werden. Schreibt man doch den Völkern, welche den Affen, die Kuh, steinerne, eherne Statuen u. s. f. als Gott verehren, noch Religion zu. Aber im Sinne der Vorstellung geht es noch vielmehr gegen den Mann, ihre eigene Voraussetzung aufzugeben, daß dieß ihr Aggregat von Endlichkeit, welches Welt genannt wird, wirkliche Realität habe. Daß es, wie sie sich etwa ausdrücken könnte, keine Welt gebe, so etwas anzunehmen hält man leicht für ganz unmöglich oder wenigstens für viel weniger möglich, als daß es einem in den Kopf kommen könne, daß es keinen Gott gebe. Man glaubt und dieß eben nicht zur eignen Ehre viel leichter, daß ein System Gott leugne, als daß es die Welt leugne; man findet viel begreiflicher, daß Gott geleugnet werde, als daß die Welt geleugnet werde.

Die zweite Bemerkung betrifft die Kritik des Gehalts, den jene denkende Erhebung zunächst gewinnt. Dieser Gehalt, wenn er nur in den Bestimmungen der Substanz der Welt, des nothwendigen Wesens derselben, einer zweckmäßig einrichtenden und dirigirenden Ursache u. s. f. besteht, ist freilich dem nicht angemessen, was unter Gott verstanden wird oder verstanden werden soll. Allein abgesehen

von der Manier eine Vorstellung von Gott vorauszusetzen, und nach solcher Voraussetzung ein Resultat zu beurtheilen, so haben jene Bestimmungen schon großen Werth und sind nothwendige Momente in der Idee Gottes. Um in diesem Wege den Gehalt in seiner wahrhaften Bestimmung, die wahrhafte Idee Gottes vor das Denken zu bringen, dafür muß freilich der Ausgangspunkt nicht von untergeordnetem Inhalte aus genommen werden. Die bloß zufälligen Dinge der Welt sind eine sehr abstrakte Bestimmung. Die organischen Gebilde und deren Zweckbestimmungen gehören dem höhern Kreise, dem Leben, an. Allein außerdem, daß die Betrachtung der lebendigen Natur und der sonstigen Beziehung der vorhandenen Dinge auf Zwecke, durch Geringfügigkeit von Zwecken, ja durch selbst kindische Anführungen von Zwecken und deren Beziehungen verunreinigt werden kann, so ist die nur lebendige Natur selbst in der That noch nicht dasjenige, woraus die wahrhafte Bestimmung der Idee Gottes gefaßt werden kann: Gott ist mehr als lebendig, er ist Geist. Die geistige Natur ist allein der würdigste und wahrhafteste Ausgangspunkt für das Denken des Absoluten, in sofern das Denken sich einen Ausgangspunkt nimmt und den nächsten nehmen will.

§. 51.

Der andere Weg der Vereinigung, durch die das Ideal zu Stande kommen soll, geht vom Abstraktum des Denkens aus fort zur Bestimmung, für die nur das Seyn übrig bleibt; — ontologischer Beweis vom Daseyn Gottes. Der Gegensatz, der hier abstrakt subjektiv vorkommt, ist der des Denkens und Seyns, da im ersten Wege das Seyn den beiden Seiten gemeinschaftlich ist, und der Gegensatz nur den Unterschied von dem Vereinzelten und Allgemeinen betrifft. Was der Verstand diesem andern Wege entgegenstellt, ist an sich dasselbe, was so eben angeführt worden, daß nämlich

wie in dem Empirischen sich das Allgemeine nicht vorfinde, so sey ebenso umgekehrt im Allgemeinen das Bestimmte nicht enthalten, und das Bestimmte ist hier das Seyn. Oder das Seyn könne nicht aus dem Begriffe abgeleitet und heraus analysirt werden.

Die kantische Kritik des ontologischen Beweises hat ohne Zweifel auch dadurch eine so unbedingt günstige Auf- und Annahme gefunden, daß Kant zur Verdeutlichung, welch ein Unterschied sey zwischen Denken und Seyn, das Beispiel von den hundert Thalern gebraucht hat, die dem Begriffe nach gleich hundert seyen, ob sie nur möglich oder wirklich seyen; aber für meinen Vermögenszustand mache dieß einen wesentlichen Unterschied aus. — Nichts kann so einleuchtend seyn, als daß dergleichen, was ich mir denke oder vorstelle, darum noch nicht wirklich ist, — der Gedanke, daß Vorstellen oder auch der Begriff zum Seyn nicht hinreicht. — Abgesehen davon, daß es nicht mit Unrecht eine Barbarei genannt werden könnte dergleichen wie hundert Thaler einen Begriff zu nennen, so sollten doch wohl zunächst diejenigen, die immer und immer gegen die philosophische Idee wiederholen, daß Denken und Seyn verschieden seyen, endlich voraussetzen, den Philosophen sey dieß gleichfalls nicht unbekannt; was kann es in der That für eine trivialere Kenntniß geben? Alsdann aber müßte bedacht werden, daß wenn von Gott die Rede ist, dieß ein Gegenstand anderer Art sey als hundert Thaler und irgend ein besonderer Begriff, Vorstellung oder wie es Namen haben wolle. In der That ist alles Endliche dieß und nur dieß, daß das Daseyn desselben von seinem Begriffe verschieden ist. Gott aber soll ausdrücklich das seyn, das nur „als existirend gedacht" werden kann, wo der Begriff das Seyn in sich schließt. Diese Einheit des Begriffs und des Seyns ist es, die den Begriff Gottes ausmacht. — Es ist

dieß freilich noch eine formale Bestimmung von Gott, die deswegen in der That nur die Natur des Begriffes selbst enthält. Daß aber dieser schon in seinem ganz abstrakten Sinne das Seyn in sich schließe, ist leicht einzusehen. Denn der Begriff, wie er sonst bestimmt werde, ist wenigstens die durch Aufhebung der Vermittlung hervorgehende, somit selbst unmittelbare Beziehung auf sich selbst; das Seyn ist aber nichts Anderes als dieses. — Es müßte, kann man wohl sagen, sonderbar zugehen, wenn dieß Innerste des Geistes, der Begriff, oder auch wenn Ich oder vollends die konkrete Totalität, welche Gott ist, nicht einmal so reich wäre, um eine so arme Bestimmung wie Seyn ist, ja welche die allerärmste, die abstrakteste, ist, in sich zu enthalten. Es kann für den Gedanken dem Gehalte nach nichts Geringeres geben als Seyn. Nur dieß mag noch geringer seyn, was man sich etwa beim Seyn zunächst vorstellt, nämlich eine äußerliche sinnliche Existenz, wie die des Papiers, das ich hier vor mir habe; von einer sinnlichen Existenz eines beschränkten, vergänglichen Dinges aber wird man ohnehin nicht sprechen wollen. — Uebrigens vermag die triviale Bemerkung der Kritik: daß der Gedanke und das Seyn verschieden seyen, dem Menschen etwa den Gang seines Geistes vom Gedanken Gottes aus zu der Gewißheit, daß er ist, höchstens zu stören aber nicht zu benehmen. Dieser Uebergang, die absolute Unzertrennlichkeit des Gedankens Gottes von seinem Seyn ist es auch, was in der Ansicht des unmittelbaren Wissens oder Glaubens in sein Recht wieder hergestellt worden ist, wovon nachher.

§. 52.

Dem Denken bleibt auf diese Weise auf seiner höchsten Spitze die Bestimmtheit etwas Aeußerliches; es bleibt nur schlechthin abstraktes Denken, welches hier immer Vernunft heißt. Diese, ist hiemit das Resultat, liefert nichts als

die formelle Einheit zur Vereinfachung und Systematisirung der Erfahrungen, ist ein Kanon, nicht ein Organon der Wahrheit, vermag nicht eine Doktrin des Unendlichen sondern nur eine Kritik der Erkenntniß zu liefern. Diese Kritik besteht in ihrer letzten Analyse in der Versicherung, daß das Denken in sich nur die unbestimmte Einheit und die Thätigkeit dieser unbestimmten Einheit sey.

Zusatz. Kant hat zwar die Vernunft als das Vermögen des Unbedingten aufgefaßt, wenn dieselbe indeß bloß auf die abstrakte Identität reducirt wird, so liegt darin zugleich das Verzichten auf ihre Unbedingtheit und die Vernunft ist dann in der That nichts Anderes als leerer Verstand. Unbedingt ist die Vernunft nur dadurch, daß dieselbe nicht von außen durch einen ihr fremden Inhalt bestimmt wird, sondern vielmehr sich selbst bestimmt und hiermit in ihrem Inhalt bei sich selbst ist. Nun aber besteht nach Kant die Thätigkeit der Vernunft ausdrücklich nur darin, den durch die Wahrnehmung gelieferten Stoff durch Anwendung der Kategorien zu systematisiren d. h. in eine äußerliche Ordnung zu bringen und ihr Princip ist dabei bloß das der Widerspruchslosigkeit.

§. 53.

b) Die praktische Vernunft wird als der sich selbst und zwar auf allgemeine Weise bestimmende d. i. denkende Wille gefaßt. Sie soll imperative, objektive Gesetze der Freiheit geben, d. i. solche, welche sagen, was geschehen soll. Die Berechtigung, hier das Denken als objektiv bestimmende Thätigkeit (— d. i. in der That eine Vernunft) anzunehmen, wird darein gesetzt, daß die praktische Freiheit durch Erfahrung bewiesen d. i. in der Erscheinung des Selbstbewußtseyns nachgewiesen werden könne. Gegen diese Erfahrung im Bewußtseyn rekurrirt alles, was der Determinismus ebenso aus der Erfahrung dagegen vorbringt, insbesondere die skeptische (auch humesche) Induktion von der unendlichen Verschiedenheit desjenigen, was für Recht und Pflicht unter den Menschen gilt, d. i. der objektiv seyn sollenden Gesetze der Freiheit.

§. 54.

Für das, was das praktische Denken sich zum Gesetz mache, für das Kriterium des Bestimmens seiner in sich selbst ist wieder nichts Anderes vorhanden, als dieselbe abstrakte Identität des Verstandes, daß kein Widerspruch in dem Bestimmen Statt finde; — die praktische Vernunft kommt damit über den Formalismus nicht hinaus, welcher das Letzte der theoretischen Vernunft seyn soll.

Aber diese praktische Vernunft setzt die allgemeine Bestimmung, das Gute, nicht nur in sich, sondern ist erst eigentlicher praktisch in der Forderung, daß das Gute weltliches Daseyn, äußerliche Objektivität habe d. i. daß der Gedanke nicht bloß subjektiv, sondern objektiv überhaupt sey. Von diesem Postulate der praktischen Vernunft nachher.

Zusatz. Was Kant der theoretischen Vernunft abgesprochen — die freie Selbstbestimmung — das hat derselbe der praktischen Vernunft ausdrücklich vindicirt. Es ist vornämlich diese Seite der kantischen Philosophie, welche derselben große Gunst erworben hat und zwar mit vollem Recht. Um das Verdienst, welches Kant in dieser Hinsicht gebührt, zu würdigen, hat man sich zunächst diejenige Gestalt der praktischen Philosophie und näher der Moralphilosophie, welche derselbe als herrschend vorfand, zu vergegenwärtigen. Es war dieß überhaupt das System des Eudaemonismus, von welchem auf die Frage nach der Bestimmung des Menschen die Antwort ertheilt wurde, daß derselbe sich seine Glückseligkeit zum Ziel zu setzen habe. Indem nun unter der Glückseligkeit die Befriedigung des Menschen in seinen besondern Neigungen, Wünschen, Bedürfnissen u. s. w. verstanden wurde, so war hiermit das Zufällige und Partikuläre zum Princip des Willens und seiner Bethätigung gemacht. Diesem alles festen Halts in sich entbehrenden

und aller Willkür und Laune Thür und Thor öffnenden Eudaemonismus hat dann Kant die praktische Vernunft entgegengestellt und damit die Forderung einer allgemeinen und für Alle gleich verbindlichen Bestimmung des Willens ausgesprochen. Während, wie in den vorhergehenden §§. bemerkt worden, die theoretische Vernunft nach Kant bloß das negative Vermögen des Unendlichen und, ohne eigenen positiven Inhalt, darauf beschränkt seyn soll, das Endliche der Erfahrungserkenntniß einzusehen, so hat derselbe dagegen die positive Unendlichkeit der praktischen Vernunft ausdrücklich anerkannt und zwar in der Art, daß er dem Willen das Vermögen zuschreibt, auf allgemeine Weise, d. h. denkend, sich selbst zu bestimmen. Dieß Vermögen besitzt nun zwar der Wille allerdings und es ist von hoher Wichtigkeit zu wissen, daß der Mensch nur in sofern frei ist als er dasselbe besitzt und in seinem Handeln sich desselben bedient, allein es ist mit diesem Anerkenntniß die Frage nach dem Inhalt des Willens oder der praktischen Vernunft noch nicht beantwortet. Wenn dann gesagt wird, der Mensch solle das Gute zum Inhalt seines Willens machen, so rekurrirt sofort die Frage nach dem Inhalt d. h. nach der Bestimmtheit dieses Inhalts und mit dem bloßen Princip der Uebereinstimmung des Willens mit sich selbst, so wie mit der Forderung, die Pflicht um der Pflicht willen zu thun, kömmt man nicht von der Stelle.

§. 55.

c) Der reflektirenden Urtheilskraft wird das Princip eines anschauenden Verstandes zugeschrieben, d. i. worin das Besondere, welches für das Allgemeine (die abstrakte Identität) zufällig sey und davon nicht abgeleitet werden könne, durch dieß Allgemeine selbst bestimmt werde; — was in den Produkten der Kunst und der organischen Natur erfahren werde.

Die Kritik der Urtheilskraft hat das Ausgezeichnete, daß Kant in ihr die Vorstellung, ja den Gedanken der Idee

ausgesprochen hat. Die Vorstellung eines intuitiven Verstandes, innerer Zweckmäßigkeit u. s. f. ist das Allgemeine zugleich als an ihm selbst konkret gedacht. In diesen Vorstellungen allein zeigt daher die kantische Philosophie sich spekulativ. Viele, namentlich Schiller, haben an der Idee des Kunstschönen, der konkreten Einheit des Gedankens und der sinnlichen Vorstellung, den Ausweg aus den Abstraktionen des trennenden Verstandes gefunden; Andere an der Anschauung und dem Bewußtseyn der Lebendigkeit überhaupt, es sey natürlicher oder intellektueller Lebendigkeit. — Das Kunstprodukt, wie die lebendige Individualität sind zwar beschränkt in ihrem Inhalte; aber die auch dem Inhalte nach umfassende Idee stellt Kant in der postulirten Harmonie der Natur oder Nothwendigkeit mit dem Zwecke der Freiheit, in dem als realisirt gedachten Endzwecke der Welt auf. Aber die Faulheit des Gedankens, wie es genannt werden kann, hat bei dieser höchsten Idee an dem Sollen einen zu leichten Ausweg, gegen die wirkliche Realisirung des Endzwecks an dem Geschiedenseyn des Begriffs und der Realität festzuhalten. Die Gegenwart hingegen der lebendigen Organisationen und des Kunstschönen zeigt auch für den Sinn und die Anschauung schon die Wirklichkeit des Ideals. Die kantischen Reflexionen über diese Gegenstände wären daher besonders geeignet, das Bewußtseyn in das Fassen und Denken der konkreten Idee einzuführen.

§. 56.

Hier ist der Gedanke eines andern Verhältnisses vom Allgemeinen des Verstandes zum Besondern der Anschauung aufgestellt, als in der Lehre von der theoretischen und praktischen Vernunft zu Grunde liegt. Es verknüpft sich damit aber nicht die Einsicht, daß jenes das wahrhafte, ja die Wahrheit selbst ist. Vielmehr wird diese Einheit nur aufgenommen wie sie in endlichen Erscheinungen zur Existenz kommt, und wird in

der Erfahrung aufgezeigt. Solche Erfahrung zunächst im Subjekte gewährt Theils das Genie, das Vermögen ästhetische Ideen zu produciren, d. i. Vorstellungen der freien Einbildungskraft, die einer Idee dienen und zu denken geben, ohne daß solcher Inhalt in einem Begriffe ausgedrückt wäre oder sich darin ausdrücken ließe; Theils das Geschmacksurtheil, das Gefühl der Zusammenstimmung der Anschauungen oder Vorstellungen in ihrer Freiheit, zum Verstande in seiner Gesetzmäßigkeit.

§. 57.

Das Princip der reflektirenden Urtheilskraft ferner für die lebendigen Naturprodukte wird als der Zweck bestimmt, der thätige Begriff, das in sich bestimmte und bestimmende Allgemeine. Zugleich wird die Vorstellung der äußerlichen oder endlichen Zweckmäßigkeit entfernt, in welcher der Zweck für das Mittel und das Material, worin er sich realisirt, nur äußerliche Form ist. Wohingegen im Lebendigen der Zweck in der Materie immanente Bestimmung und Thätigkeit ist, und alle Glieder ebenso sich gegenseitig Mittel als Zweck sind.

§. 58.

Wenn nun gleich in solcher Idee das Verstandesverhältniß von Zweck und Mittel, von Subjektivität und Objektivität aufgehoben ist, so wird nun doch wieder im Widerspruch hiemit der Zweck für eine Ursache erklärt, welche nur als Vorstellung d. h. als ein Subjektives existire und thätig sey; hiemit denn auch die Zweckbestimmung nur für ein unserem Verstande angehöriges Princip der Beurtheilung erklärt.

Nachdem es einmal Resultat der kritischen Philosophie ist, daß die Vernunft nur Erscheinungen erkennen könne, so hätte man doch wenigstens für die lebendige Natur eine Wahl zwischen zwei gleich subjektiven Denkweisen, und nach der kantischen Darstellung selbst eine Verbindlichkeit, die Naturprodukte nicht bloß nach den Kategorien von Qualität, Ursache und Wirkung, Zusammensetzung, Bestandtheilen u. s. f. zu erkennen. Das Princip der innern Zweckmäßigkeit, in wissenschaftlicher Anwendung festgehalten und entwickelt, würde eine ganz andere, höhere Betrachtungweise herbeigeführt haben.

§. 59.

Die Idee nach diesem Princip in ihrer ganzen Unbeschränktheit wäre, daß die von der Vernunft bestimmte Allgemeinheit, — der absolute Endzweck, das Gute, in der Welt verwirklicht würde, und zwar durch ein drittes, die diesen Endzweck selbst setzende und ihn realisirende Macht, — Gott, in welchem, der absoluten Wahrheit, hiemit jene Gegensätze von Allgemeinheit und Einzelnheit, von Subjektivität und Objektivität aufgelöst und für unselbstständig und unwahr erklärt sind.

§. 60.

Allein das Gute, — worin der Endzweck der Welt gesetzt wird, ist von vorn herein nur als unser Gutes, als das moralische Gesetz unserer praktischen Vernunft bestimmt; so daß die Einheit weiter nicht geht, als auf die Uebereinstimmung des Weltzustands und der Weltereignisse mit unserer Moralität*). Außerdem daß selbst mit dieser Beschränkung der Endzweck, das Gute, ein bestimmungsloses Abstraktum ist, wie auch das, was Pflicht seyn soll. Näher wird gegen diese Harmonie der Gegensatz, der in ihrem Inhalte als unwahr gesetzt ist, wieder erweckt und behauptet, so daß die Harmonie als ein nur Sub-

*) In den eignen Worten von Kants Kritik der Urtheilskraft S. 427. Endzweck ist bloß ein Begriff unserer praktischen Vernunft und kann aus keinen Datis der Erfahrung zu theoretischer Beurtheilung der Natur gefolgert, noch auf Erkenntniß derselben bezogen werden. Es ist kein Gebrauch von diesem Begriffe möglich als lediglich für die praktische Vernunft nach moralischen Gesetzen, und der Endzweck der Schöpfung ist diejenige Beschaffenheit der Welt, die zu dem, was wir allein nach Gesetzen bestimmt angeben können, nämlich dem Endzwecke unserer reinen praktischen Vernunft, und zwar sofern sie praktisch seyn soll, übereinstimmt.

jektives bestimmt wird, — als ein solches, das nur seyn soll, d. i. das zugleich nicht Realität hat; — als ein Geglaubtes, dem nur subjektive Gewißheit, nicht Wahrheit, d. i. nicht jene der Idee entsprechende Objektivität zukomme. — Wenn dieser Widerspruch dadurch verdeckt zu werden scheint, daß die Realisirung der Idee in die Zeit, in eine Zukunft, wo die Idee auch sey, verlegt wird, so ist solche sinnliche Bedingung, wie die Zeit, das Gegentheil vielmehr von einer Auflösung des Widerspruchs, und die entsprechende Verstandesvorstellung, der unendliche Progreß, ist unmittelbar nichts als der perennirend gesetzte Widerspruch selbst.

Es kann noch eine allgemeine Bemerkung über das Resultat gemacht werden, welches sich aus der kritischen Philosophie für die Natur des Erkennens ergeben, und zu einem der Vorurtheile d. i. allgemeinen Voraussetzungen der Zeit erhoben hat.

In jedem dualistischen System, insbesondere aber im kantischen giebt sich sein Grundmangel durch die Inkonsequenz das zu vereinen, was einen Augenblick vorher als selbstständig somit als unvereinbar erklärt worden ist, zu erkennen. Wie so eben das Vereinte für das Wahrhafte erklärt worden ist, so wird sogleich vielmehr für das Wahrhafte erklärt, daß die beiden Momente, denen in der Vereinung als ihrer Wahrheit das Für-sich-bestehen abgesprochen worden ist, nur so, wie sie getrennte sind, Wahrheit und Wirklichkeit haben. Es fehlt bei solchem Philosophiren das einfache Bewußtseyn, daß mit diesem Herüber- und Hinübergehen selbst jede dieser einzelnen Bestimmungen für unbefriedigend erklärt wird, und der Mangel besteht in der einfachen Unvermögenheit, zwei Gedanken, — und es sind der Form nach nur zwei vorhanden, — zusammen zu bringen. Es ist darum die größte Inkonsequenz einerseits zuzugeben, daß der Verstand nur Erscheinungen erkennt, und andererseits dieß Erkennen

als etwas Absolutes zu behaupten, indem man sagt: das Erkennen könne nicht weiter, dieß sey die natürliche, absolute Schranke des menschlichen Wissens. Die natürlichen Dinge sind beschränkt, und nur natürliche Dinge sind sie, in sofern sie nichts von ihrer allgemeinen Schranke wissen, in sofern ihre Bestimmtheit nur eine Schranke für uns ist, nicht für sie. Als Schranke, Mangel wird etwas nur gewußt, ja empfunden, indem man zugleich darüber hinaus ist. Die lebendigen Dinge haben das Vorrecht des Schmerzes vor den leblosen; selbst für jene wird eine einzelne Bestimmtheit zur Empfindung eines Negativen, weil sie als lebendig die Allgemeinheit der Lebendigkeit, die über das Einzelne hinaus ist, in ihnen haben, in dem Negativen ihrer selbst sich noch erhalten und diesen Widerspruch als in ihnen existirend empfinden. Dieser Widerspruch ist nur in ihnen, in sofern beides in dem Einen Subjekt ist, die Allgemeinheit ihres Lebensgefühls, und die gegen dasselbe negative Einzelnheit. Schranke, Mangel des Erkennens ist ebenso nur als Schranke, Mangel bestimmt, durch die Vergleichung mit der vorhandenen Idee des Allgemeinen, eines Ganzen und Vollendeten. Es ist daher nur Bewußtlosigkeit nicht einzusehen, daß eben diese Bezeichnung von Etwas als einem Endlichen oder Beschränkten den Beweis von der wirklichen Gegenwart des Unendlichen, Unbeschränkten enthält, daß das Wissen von Gränze nur seyn kann, in sofern das Unbegränzte diesseits im Bewußtseyn ist.

Ueber jenes Resultat vom Erkennen kann noch die weitere Bemerkung angeschlossen werden, daß die kantische Philosophie auf die Behandlung der Wissenschaften keinen Einfluß hat haben können. Sie läßt die Kategorien und die Methode des gewöhnlichen Erkennens ganz unangefochten. Wenn in wissenschaftlichen Schriften damaliger Zeit zuweilen der Anlauf mit Sätzen der kantischen

Philosophie genommen ist, so zeigt sich im Verfolge der Abhandlung selbst, daß jene Sätze nur ein überflüssiger Zierrath waren und derselbe empirische Inhalt aufgetreten wäre, wenn jene etlichen ersten Blätter weggelassen worden wären*).

Was die nähere Vergleichung der kantischen Philosophie mit dem metaphysicirenden Empirismus betrifft, so hält sich zwar der unbefangene Empirismus an die sinnliche Wahrnehmung, aber läßt ebenso eine geistige Wirklichkeit, eine übersinnliche Welt zu, wie auch ihr Inhalt beschaffen sey, ob er aus dem Gedanken, aus der Phantasie u. s. f. abstamme. Der Form nach hat dieser Inhalt die Beglaubigung, wie der sonstige Inhalt des empirischen Wissens in der Autorität der äußern Wahrnehmung, in geistiger Autorität. Aber der reflektirende und die Konsequenz sich zum Princip machende Empirismus, bekämpft solchen Dualismus des letzten, höchsten Inhalts, und negirt die Selbstständigkeit des denkenden Princips und einer in ihm sich entwickelnden geistigen Welt. Der Materialismus, Naturalismus ist das konsequente System des Empirismus. — Die kantische Philosophie stellt diesem Empirismus das Princip des Denkens und der Freiheit schlechthin gegenüber, und schließt sich dem ersten Empirismus an, ohne im geringsten aus dessen allgemeinen Princip heraus zu treten. Die eine Seite ihres Dualismus bleibt die Welt der Wahrnehmung und des über sie reflektirenden Verstandes. Diese Welt wird zwar für eine Welt von Erscheinungen ausgegeben. Dieß ist jedoch ein bloßer Titel, eine nur formelle Bestimmung, denn Quelle, Gehalt und Betrachtungsweise bleiben ganz dieselben. Die andere Seite ist dagegen die Selbstständigkeit des sich erfassenden Denkens, das Princip der Freiheit, welches sie mit der vormaligen, gewöhnlichen Metaphysik gemein hat, aber alles Inhaltes entleert und ihm keinen wieder zu verschaffen vermag. Dieß Denken, hier Vernunft genannt, wird, als aller Bestimmung beraubt, aller Autorität enthoben. Die Hauptwirkung, welche die kantische Philosophie gehabt hat, ist gewesen, das Bewußtseyn dieser absoluten Innerlichkeit erweckt zu haben, die, ob sie um ihrer Abstraktion willen zwar aus sich zu nichts sich entwickeln und keine Bestimmungen weder Erkenntnisse noch moralische Gesetze hervorbringen kann, doch schlechthin sich weigert etwas, das den Charakter einer Aeußerlichkeit hat, in sich gewähren und gelten zu lassen. Das Princip der Unabhängigkeit der Vernunft, ihrer absoluten Selbstständigkeit in sich, ist von nun an als allgemeines Princip der Philosophie, wie als eines der Vorurtheile der Zeit, anzusehen.

*) Sogar im „Handbuche der Metrik von Herrmann," ist der Anfang mit Paragraphen kantischer Philosophie gemacht; ja in §. 8. wird gefolgert, daß das Gesetz des Rhythmus 1) ein objektives, 2) ein formales, 3) ein a priori bestimmtes Gesetz seyn müsse. Man vergleiche nun mit diesen Foderungen und den weiter folgenden Principien von Kausalität und Wechselwirkung, die Abhandlung der Versmaße selbst, auf welche jene formelle Principien nicht den geringsten Einfluß ausüben.

Zusatz 1. Der kritischen Philosophie gebührt das große negative Verdienst, die Ueberzeugung geltend gemacht zu haben, daß die Verstandesbestimmungen der Endlichkeit angehören und daß die innerhalb derselben sich bewegende Erkenntniß nicht zur Wahrheit gelangt. Allein die Einseitigkeit dieser Philosophie besteht dann darin, daß die Endlichkeit jener Verstandesbestimmungen darin gesetzt wird, daß dieselben bloß unserm subjektiven Denken angehören, für welches das Ding an sich ein absolutes Jenseits bleiben soll. In der That liegt jedoch die Endlichkeit der Verstandesbestimmungen nicht in ihrer Subjektivität, sondern dieselben sind an sich endlich und ihre Endlichkeit ist an ihnen selbst aufzuzeigen. Nach Kant ist dagegen dasjenige, was wir denken, falsch, darum weil wir es denken. — Als ein fernerer Mangel dieser Philosophie ist es zu betrachten, daß dieselbe nur eine historische Beschreibung des Denkens und eine bloße

Herzählung der Momente des Bewußtseyns giebt. Diese Herzählung ist nun zwar in der Hauptsache allerdings richtig, allein es ist dabei von der Nothwendigkeit des so empirisch Aufgefaßten nicht die Rede. Als Resultat der über die verschiedenen Stufen des Bewußtseyns angestellten Reflexionen, wird dann ausgesprochen, daß der Inhalt dessen, wovon wir wissen, nur Erscheinung sey. Diesem Resultat ist in sofern beizustimmen, als das endliche Denken allerdings es nur mit Erscheinungen zu thun hat. Allein mit dieser Stufe der Erscheinung ist es noch nicht abgemacht, sondern es giebt noch ein höheres Land, welches indeß für die kantische Philosophie ein unzugängliches Jenseits bleibt.

Zusatz 2. Während in der kantischen Philosophie zunächst nur formeller Weise das Princip aufgestellt ist, daß das Denken sich aus sich selbst bestimme, das Wie und Inwiefern dieser Selbstbestimmung des Denkens von Kant aber noch nicht nachgewiesen worden ist, so ist es dagegen Fichte, welcher diesen Mangel erkannt und indem er die Forderung einer Deduktion der Kategorien ausgesprochen, zugleich den Versuch gemacht hat, eine solche auch wirklich zu liefern. Die fichtesche Philosophie macht das Ich zum Ausgangspunkt der philosophischen Entwickelung und die Kategorien sollen sich als das Resultat seiner Thätigkeit ergeben. Nun aber erscheint das Ich hier nicht wahrhaft als freie, spontane Thätigkeit, da dasselbe als erst durch einen Anstoß von außen erregt betrachtet wird; gegen diesen Anstoß soll dann das Ich reagiren und erst durch diese Reaktion soll es zum Bewußtseyn über sich selbst gelangen. — Die Natur des Anstoßes bleibt hierbei ein unerkanntes Draußen und das Ich ist immer ein Bedingtes, welches ein Anderes sich gegenüber hat. Sonach bleibt also auch Fichte bei dem Resultat der kantischen Philosophie stehen, daß nur das Endliche zu erkennen sey, während das Unendliche über das Denken hinausgehe. Was bei Kant das Ding an sich heißt,

das ist bei Fichte der Anstoß von außen, dieses Abstraktum eines Andern als Ich, welches keine andere Bestimmung hat als die des Negativen oder des Nicht-Ich überhaupt. Ich wird hierbei betrachtet als in Relation mit dem Nicht-Ich stehend, durch welches erst seine Thätigkeit des sich Bestimmens erregt wird und zwar in der Art, daß Ich nur die kontinuirliche Thätigkeit des sich vom Anstoß Befreiens ist, ohne daß es jedoch zur wirklichen Befreiung kommt, da mit dem Aufhören des Anstoßes das Ich selbst, dessen Seyn nur seine Thätigkeit ist, aufhören würde zu seyn. Ferner ist nun der Inhalt, den die Thätigkeit des Ich hervorbringt, kein anderer als der gewöhnliche Inhalt der Erfahrung, nur mit dem Zusatz, daß dieser Inhalt bloß Erscheinung sey.

C.

Dritte Stellung des Gedankens zur Objektivität.

Das unmittelbare Wissen.

§. 61.

In der kritischen Philosophie wird das Denken so aufgefaßt, daß es subjektiv und dessen letzte, unüberwindliche Bestimmung die abstrakte Allgemeinheit, die formelle Identität sey; das Denken wird so der Wahrheit als in sich konkreter Allgemeinheit entgegengesetzt. In dieser höchsten Bestimmung des Denkens, welche die Vernunft sey, kommen die Kategorien nicht in Betracht. — Der entgegengesetzte Standpunkt ist, das Denken als Thätigkeit nur des Besondern aufzufassen und es auf diese Weise gleichfalls für unfähig zu erklären, Wahrheit zu fassen.

§. 62.

Das Denken als Thätigkeit des Besondern hat nur die Kategorien zu seinem Produkte und Inhalte. Diese, wie sie der Verstand festhält, sind beschränkte Bestimmungen, Formen des Bedingten, Abhängigen, Vermittelten. Für das darauf beschränkte Denken ist das Unendliche, das Wahre, nicht; es kann keinen Uebergang zu demselben machen (gegen die Beweise vom Daseyn Gottes). Diese Denkbestimmungen werden auch Begriffe genannt; und einen Gegenstand begreifen heißt in sofern nichts als ihn in der Form eines Bedingten und Vermittelten fassen, somit in sofern er das Wahre, Unendliche, Unbedingte ist, ihn in ein Bedingtes und Vermitteltes verwandeln und auf solche Weise, statt das Wahre denkend zu fassen, es vielmehr in Unwahres verkehren.

Dieß ist die einzige einfache Polemik, welche der Standpunkt vorbringt, der das nur unmittelbare Wissen von Gott und von dem Wahren behauptet. Früher sind von Gott die sogenannten anthropopathischen Vorstellungen aller Art als endlich und daher des Unendlichen unwürdig entfernt worden, und er war dadurch bereits zu einem erklecklich leeren Wesen gediehen. Aber die Denkbestimmungen wurden im Allgemeinen noch nicht unter dem Anthropopathischen befaßt; vielmehr galt das Denken dafür, daß es den Vorstellungen des Absoluten die Endlichkeit abstreift, — nach dem oben bemerkten Vorurtheile aller Zeiten, daß man erst durch das Nachdenken zur Wahrheit gelange. Nun sind zuletzt auch die Denkbestimmungen überhaupt für Anthropopathismus, und das Denken für die Thätigkeit, nur zu verendlichen, erklärt worden. — In der VII. Beilage zu den Briefen über Spinoza hat Jacobi diese Polemik am bestimmtesten vorgetragen, welche er übrigens aus Spinoza's Philosophie selbst geschöpft und für die Bekämpfung des Erkennens überhaupt angewendet hat. Von dieser Polemik wird das Erkennen nur als Erkennen des Endlichen aufgefaßt, als das denkende Fortgehen durch Reihen von Bedingtem zu Bedingtem, in denen jedes was Bedingung, selbst wieder nur ein Bedingtes ist; — durch bedingte Bedingungen. Erklären und Begreifen heißt hienach, Etwas als vermittelt durch ein Anderes aufzeigen; somit ist aller Inhalt nur ein besonderer, abhängiger und endlicher; das Unendliche, Wahre, Gott liegt außer dem Mechanismus solchen Zusammenhangs, auf welchem das Erkennen eingeschränkt sey. — Es ist wichtig, daß indem die kantische Philosophie die Endlichkeit der Kategorien vornämlich nur in die formelle Bestimmung ihrer Subjektivität gesetzt hat, in dieser Polemik die Kategorien nach ihrer Bestimmtheit zur Sprache kommen, und die Kategorie als solche für endlich erkannt wird. — Jacobi hat insbesondere die glänzenden Erfolge der Wissen-

schaften, die sich auf die Natur beziehen, (der sciences exactes) im Erkennen der natürlichen Kräfte und Gesetze vor Augen gehabt. Immanent auf diesem Boden des Endlichen läßt sich freilich das Unendliche nicht finden; wie denn Lalande gesagt hat, daß er den ganzen Himmel durchsucht, aber Gott nicht gefunden habe, (vergl. Anm. zu §. 60.). Als letztes Resultat ergab sich auf diesem Boden das Allgemeine als das unbestimmte Aggregat des äußerlichen Endlichen, die Materie; und Jacobi sah mit Recht keinen andern Ausgang auf dem Wege des bloßen Fortgehens in Vermittlungen.

§. 63.

Zugleich wird behauptet, daß die Wahrheit für den Geist ist, so sehr daß es die Vernunft allein ist, durch welche der Mensch besteht, und daß sie das Wissen von Gott ist. Weil aber das vermittelte Wissen nur auf endlichen Inhalt eingeschränkt seyn soll, so ist die Vernunft unmittelbares Wissen, Glaube.

Wissen, Glauben, Denken, Anschauen sind die auf diesem Standpunkte vorkommenden Kategorien, die, indem sie als bekannt vorausgesetzt werden, nur zu häufig nach bloßen psychologischen Vorstellungen und Unterscheidungen willkürlich gebraucht werden; was ihre Natur und Begriff ist, dieß worauf es allein ankäme, wird nicht untersucht. So findet man das Wissen sehr gewöhnlich dem Glauben entgegengesetzt, während zugleich Glauben als unmittelbares Wissen bestimmt, hiemit sogleich auch für ein Wissen anerkannt wird. Es wird sich auch wohl als empirische Thatsache finden, daß das im Bewußtseyn ist, was man glaubt, daß man somit wenigstens davon weiß, auch daß, was man glaubt, als etwas Gewisses im Bewußtseyn ist, daß man es also weiß. — So wird ferner vornehmlich Denken dem unmittelbaren Wissen und Glauben, und insbesondere dem

Anschauen entgegengesetzt. Wird das Anschauen als intellektuell bestimmt, so kann dieß nichts als denkendes Anschauen heißen, wenn man anders unter dem Intellektuellen hier, wo Gott der Gegenstand ist, etwa nicht auch Phantasievorstellungen und Bilder verstehen will. Es geschieht in der Sprache dieses Philosophirens, daß Glauben auch in Beziehung auf die gemeinen Dinge der sinnlichen Gegenwart gesagt wird. Wir glauben, sagt Jacobi, daß wir einen Körper haben, wir glauben an die Existenz der sinnlichen Dinge. Allein wenn vom Glauben an das Wahre und Ewige die Rede ist, davon, daß Gott in dem unmittelbaren Wissen, Anschauen geoffenbart, gegeben sey, so sind dieß keine sinnlichen Dinge, sondern ein in sich allgemeiner Inhalt, nur Gegenstände für den denkenden Geist. Auch indem die Einzelnheit als Ich, die Persönlichkeit, in sofern nicht ein empirisches Ich, eine besondere Persönlichkeit verstanden wird, vornehmlich indem die Persönlichkeit Gottes vor dem Bewußtseyn ist, so ist von reiner, d. i. der in sich allgemeinen Persönlichkeit die Rede; eine solche ist Gedanke und kommt nur dem Denken zu. — Reines Anschauen ferner ist nur ganz dasselbe, was reines Denken ist. Anschauen, Glauben drücken zunächst die bestimmten Vorstellungen aus, die wir mit diesen Worten im gewöhnlichen Bewußtseyn verbinden; so sind sie vom Denken freilich verschieden und dieser Unterschied ist ungefähr jedem verständlich. Aber nun sollen auch Glauben und Anschauen in höherem Sinn, sie sollen als Glauben an Gott, als intellektuelles Anschauen Gottes, genommen werden, d. h. es soll gerade von dem abstrahirt werden, was den Unterschied von Anschauen, Glauben und vom Denken ausmacht. Es ist nicht zu sagen, wie Glauben und Anschauen in diese höhere Region versetzt noch vom Denken verschieden seyen. Man meint mit solchen leer gewordenen Unterschieden sehr Wichtiges gesagt und behauptet zu haben

und Bestimmungen zu bestreiten, welche mit den behaupteten dieselben sind. — Der Ausdruck Glauben jedoch führt den besondern Vortheil mit sich, daß er an den christlich-religiösen Glauben erinnert, diesen einzuschließen oder gar leicht dasselbe zu seyn scheint, so daß dieses gläubige Philosophiren wesentlich fromm und christlich-fromm aussieht und auf den Grund dieser Frömmigkeit hin sich die Freiheit giebt, um so mehr mit Prätension und Autorität seine beliebigen Versicherungen zu machen. Man muß sich aber vom Scheine nicht über das, was sich durch die bloße Gleichheit der Worte einschleichen kann, täuschen lassen, und den Unterschied wohl festhalten. Der christliche Glaube schließt eine Autorität der Kirche in sich, der Glaube aber jenes philosophirenden Standpunktes ist vielmehr nur die Autorität der eignen subjektiven Offenbarung. Ferner ist jener christliche Glaube ein objektiver, in sich reicher Inhalt, ein System der Lehre und der Erkenntniß; der Inhalt dieses Glaubens aber ist so unbestimmt in sich, daß er jenen Inhalt zwar wohl auch etwa zuläßt, aber eben so sehr auch den Glauben, daß der Dalailama, der Stier, der Affe u. s. f. Gott ist, in sich begreift, und daß er für sich sich auf den Gott überhaupt, das höchste Wesen, einschränkt. Der Glaube selbst in jenem philosophisch-seynsollenden Sinne ist nichts als das trockne Abstraktum des unmittelbaren Wissens, eine ganz formelle Bestimmung, die nicht mit der geistigen Fülle des christlichen Glaubens, weder nach der Seite des gläubigen Herzens und des ihm inwohnenden heiligen Geistes, noch nach der Seite der inhaltsvollen Lehre, zu verwechseln noch für diese Fülle zu nehmen ist.

Mit dem, was hier Glauben und unmittelbares Wissen heißt, ist übrigens ganz dasselbe, was sonst Eingebung, Offenbarung des Herzens, ein von Natur in den Menschen eingepflanzter Inhalt, ferner insbesondere auch gesunder Menschenverstand, common sense, Gemeinsinn, genannt worden ist.

Alle diese Formen machen auf die gleiche Weise die Unmittelbarkeit, wie sich ein Inhalt im Bewußtseyn findet, eine Thatsache in diesem ist, zum Princip.

§. 64.

Das, was dieses unmittelbare Wissen weiß, ist, daß das Unendliche, Ewige, Gott, das in unserer Vorstellung ist, auch ist, — daß im Bewußtseyn mit dieser Vorstellung unmittelbar und unzertrennlich die Gewißheit ihres Seyns verbunden ist.

Es kann der Philosophie am wenigsten in Sinn kommen, diesen Sätzen des unmittelbaren Wissens widersprechen zu wollen; sie könnte sich vielmehr Glück wünschen, daß diese ihre alten Sätze, welche sogar ihren ganzen allgemeinen Inhalt ausdrücken, auf solche freilich unphilosophische Weise gewissermaßen ebenfalls zu allgemeinen Vorurtheilen der Zeit geworden sind. Vielmehr kann man sich nur darüber wundern, daß man meinen konnte, der Philosophie seyen diese Sätze entgegengesetzt, — die Sätze: daß das, was für wahr gehalten wird, dem Geiste immanent (§. 63.) und daß für den Geist Wahrheit sey (ebendas.). In formeller Rücksicht ist insbesondere der Satz interessant, daß nämlich mit dem Gedanken Gottes sein Seyn, mit der Subjektivität, die der Gedanke zunächst hat, die Objektivität unmittelbar und unzertrennlich verknüpft ist. Ja die Philosophie des unmittelbaren Wissens geht in ihrer Abstraktion so weit, daß nicht nur mit dem Gedanken Gottes allein, sondern auch in der Anschauung mit der Vorstellung meines Körpers und der äußerlichen Dinge die Bestimmung ihrer Existenz ebenso unzertrennlich verbunden sey. — Wenn die Philosophie solche Einheit zu beweisen, d. i. zu zeigen bestrebt ist, daß es in der Natur des Gedankens oder der Subjektivität selbst liege, unzertrennlich von dem Seyn oder der Objektivität zu seyn, so möchte es mit solchen Beweisen eine Bewandtniß haben, welche es wollte, die Philosophie muß auf allen Fall

damit ganz zufrieden seyn, daß behauptet und gezeigt wird, daß ihre Sätze auch Thatsachen des Bewußtseyns sind, hiemit mit der Erfahrung übereinstimmen. — Der Unterschied zwischen dem Behaupten des unmittelbaren Wissens und zwischen der Philosophie läuft allein darauf hinaus, daß das unmittelbare Wissen sich eine ausschließende Stellung giebt, oder allein darauf, daß es sich dem Philosophiren entgegenstellt. — Aber auch in der Weise der Unmittelbarkeit ist jener Satz, um den, wie man sagen kann, sich das ganze Interesse der neuen Philosophie dreht, sogleich von deren Urheber ausgesprochen worden: Cogito, ergo sum. Man muß von der Natur des Schlusses etwa nicht viel mehr wissen, als daß in einem Schlusse: Ergo, vorkomme, um jenen Satz für einen Schluß anzusehen; wo wäre der medius terminus? und ein solcher gehört doch wohl wesentlicher zum Schlusse, als das Wort: Ergo. Will man aber, um den Namen zu rechtfertigen, jene Verbindung bei Descartes einen unmittelbaren Schluß nennen, so heißt diese überflüssige Form nichts Anderes, als eine durch nichts vermittelte Verknüpfung unterschiedener Bestimmungen. Dann aber ist die Verknüpfung des Seyns mit unsern Vorstellungen, welche der Satz des unmittelbaren Wissens ausdrückt, nicht mehr und nicht weniger ein Schluß. — Aus Herrn Hotho's Dissertation über die Cartesische Philosophie, die im Jahre 1826 erschienen ist, entnehme ich die Citate, in denen auch Descartes selbst ausdrücklich sich darüber erklärt, daß der Satz: cogito, ergo sum, kein Schluß ist; die Stellen sind Respons. ad II. Object. De Methodo IV. Ep. I. 118. Aus ersterer Stelle führe ich die nähern Ausdrücke an; Descartes sagt zunächst, daß wir denkende Wesen seyen, sey prima quaedam notio quae ex nullo syllogismo concluditur, und fährt fort: neque cum quis dicit: ego cogito, ergo sum sive existo, existentiam ex cogitatione per syllogismum

deducit. Da Descartes weiß, was zu einem Schlusse gehört, so fügt er hinzu, daß, wenn bei jenem Satz eine Ableitung durch einen Schluß Statt finden sollte, so gehörte hiezu der Obersatz: illud omne, quod cogitat, est sive existit. Dieser letztere Satz sey aber ein solcher, den man erst aus jenem ersten Satze vielmehr ableite.

Die Ausdrücke Descartes über den Satz der Unzertrennlichkeit meiner als Denkenden vom Seyn, daß in der einfachen Anschauung des Bewußtseyns dieser Zusammenhang enthalten und angegeben, daß dieser Zusammenhang schlechthin Erstes, Princip, das Gewisseste und Evidenteste sey, so daß kein Skepticismus so enorm vorgestellt werden könne, um dieß nicht zuzulassen, — sind so sprechend und bestimmt, daß die modernen Sätze Jacobi's und Anderer über diese unmittelbare Verknüpfung nur für überflüssige Wiederholungen gelten können.

§. 65.

Dieser Standpunkt begnügt sich nicht damit, von dem vermittelten Wissen gezeigt zu haben, daß es isolirt genommen für die Wahrheit ungenügend sey, sondern seine Eigenthümlichkeit besteht darin, daß das unmittelbare Wissen nur isolirt genommen, mit Ausschließung der Vermittlung, die Wahrheit zum Inhalte habe. — In solchen Ausschließungen selbst giebt sich sogleich der genannte Standpunkt als ein Zurückfallen in den metaphysischen Verstand kund, in das Entweder — Oder desselben, damit in der That selbst in das Verhältniß der äußerlichen Vermittlung, das auf dem Festhalten an Endlichem, d. i. einseitigen Bestimmungen beruht, über die jene Ansicht fälschlich sich hinausgesetzt zu haben meint. Doch lassen wir diesen Punkt unentwickelt; das ausschließend unmittelbare Wissen wird nur als eine Thatsache behauptet, und hier in der Einleitung ist es nur nach dieser äußerlichen Reflexion aufzunehmen. An sich kommt es auf das Logische des Gegensatzes von Unmit-

telbarkeit und Vermittlung an. Aber jener Standpunkt weist es ab, die Natur der Sache, d. i. den Begriff zu betrachten, denn eine solche Betrachtung führt auf Vermittlung und gar auf Erkenntniß. Die wahrhafte Betrachtung, die des Logischen, hat ihre Stelle innerhalb der Wissenschaft selbst zu finden.

Der ganze zweite Theil der Logik, die Lehre von dem Wesen, ist Abhandlung der wesentlichen sich setzenden Einheit der Unmittelbarkeit und der Vermittlung.

§. 66.

Wir bleiben hiemit dabei stehen, daß das unmittelbare Wissen als Thatsache genommen werden soll. Hiemit aber ist die Betrachtung auf das Feld der Erfahrung, auf ein psychologisches Phänomen geführt. — In dieser Rücksicht ist anzuführen, daß es zu den gemeinsten Erfahrungen gehört, daß Wahrheiten, von welchen man sehr wohl weiß, daß sie Resultat der verwickeltsten höchst vermittelten Betrachtungen sind, sich demjenigen, dem solche Erkenntniß geläufig geworden, unmittelbar in seinem Bewußtseyn präsentiren. Der Mathematiker wie jeder in einer Wissenschaft Unterrichtete hat Auflösungen unmittelbar gegenwärtig, zu denen eine sehr verwickelte Analysis geführt hat; jeder gebildete Mensch hat eine Menge von allgemeinen Gesichtspunkten und Grundsätzen unmitelbar gegenwärtig in seinem Wissen, welche nur aus vielfachem Nachdenken und langer Lebenserfahrung hervorgegangen sind. Die Geläufigkeit, zu der wir es in irgend einer Art von Wissen, auch Kunst, technischer Geschicklichkeit gebracht haben, besteht eben darin, solche Kenntnisse, Arten der Thätigkeit, im vorkommenden Falle unmittelbar in seinem Bewußtseyn, ja selbst in einer nach Außen gehenden Thätigkeit und in seinen Gliedern zu haben. — In allen diesen Fällen schließt die Unmittelbarkeit des Wissens nicht nur die Vermittlung desselben nicht aus, sondern sie sind so verknüpft, daß das unmittelbare Wissen sogar Produkt und Resultat des vermittelten Wissens ist.

Eine eben so triviale Einsicht ist die Verknüpfung von unmittelbarer Existenz mit der Vermittlung derselben; Keime, Eltern sind eine unmittelbare, anfangende Existenz in Ansehung der Kinder u. s. f., welche Erzeugte sind. Aber die Keime, Eltern, so sehr sie als existirend überhaupt unmittelbar sind, sind sie gleichfalls Erzeugte, und die Kinder, u. s. f. der Vermittlung ihrer Existenz unbeschadet, sind nun unmittelbar, denn sie sind. Daß Ich in Berlin bin, diese meine unmittelbare Gegenwart, ist vermittelt durch die gemachte Reise hieher, u. s. f.

§. 67.

Was aber das unmittelbare Wissen von Gott, vom Rechtlichen, vom Sittlichen betrifft, — und hieher fallen auch die sonstigen Bestimmungen von Instinkt, eingepflanzten, angebornen Ideen, Gemeinsinn, von natürlicher Vernunft u. s. f., — welche Form man dieser Ursprünglichkeit gebe, so ist die allgemeine Erfahrung, daß, damit das, was darin enthalten ist, zum Bewußtseyn gebracht werde, wesentlich Erziehung, Entwicklung, (auch zur platonischen Erinnerung) erforderlich sey; — (die christliche Taufe, obgleich ein Sakrament, enthält selbst die fernere Verpflichtung einer christlichen Erziehung) d. i. daß Religion, Sittlichkeit, so sehr sie ein Glauben, unmittelbares Wissen sind, schlechthin bedingt durch die Vermittlung seyen, welche Entwicklung, Erziehung, Bildung heißt.

Bei der Behauptung angeborner Ideen und bei dem Widerspruch gegen dieselbe ist ein ähnlicher Gegensatz ausschließender Bestimmungen herrschend gewesen, als der hier betrachtete, nämlich der Gegensatz von der, wie es ausgedrückt werden kann, wesentlichen unmittelbaren Verknüpfung gewisser allgemeiner Bestimmungen mit der Seele, und von einer andern Verknüpfung, die auf äußerliche Weise geschähe und durch gegebene Gegenstände und Vorstellungen vermittelt wäre. Man machte der Behauptung angeborner

Ideen den empirischen Einwurf, daß alle Menschen diese Ideen haben, z. B. den Satz des Widerspruchs in ihrem Bewußtseyn haben, ihn wissen müßten, als welcher Satz mit andern dergleichen unter die angebornen Ideen gerechnet wurde. Man kann diesen Einwurf einem Mißverstand zuschreiben, in sofern die gemeinten Bestimmungen als angeborne darum nicht auch schon in der Form von Ideen, Vorstellungen von Gewußtem seyn sollen. Aber gegen das unmittelbare Wissen ist dieser Einwurf ganz treffend, denn es behauptet ausdrücklich seine Bestimmungen in sofern als sie im Bewußtseyn seyen. — Wenn der Standpunkt des unmittelbaren Wissens etwa zugiebt, daß insbesondere für den religiösen Glauben eine Entwicklung und eine christliche oder religiöse Erziehung nothwendig sey, so ist es ein Belieben, dieß bei dem Reden von dem Glauben wieder ignoriren zu wollen, oder es ist die Gedankenlosigkeit nicht zu wissen, daß mit der zugegebenen Nothwendigkeit einer Erziehung eben die Wesentlichkeit der Vermittlung ausgesprochen ist.

Zusatz. Wenn in der platonischen Philosophie gesagt wird, daß wir uns der Ideen erinnern, so hat dieß den Sinn, daß die Ideen an sich im Menschen sind und nicht (wie die Sophisten behaupten) als etwas dem Menschen Fremdes von außen an denselben gelangen. Durch diese Auffassung des Erkennens als Erinnerung ist jedoch die Entwicklung dessen, was an sich im Menschen, nicht ausgeschlossen und diese Entwicklung ist nichts Anderes als Vermittelung. Eben so verhält es sich mit den bei Descartes und den schottischen Philosophen vorkommenden angebornen Ideen, welche gleichfalls zunächst nur als an sich und in der Weise der Anlage im Menschen vorhanden zu betrachten sind.

§. 68.

In den angeführten Erfahrungen ist sich auf das berufen, was sich als mit dem unmittelbaren Wissen verbunden zeigt.

Wenn diese Verbindung etwa zunächst als nur ein äußerlicher empirischer Zusammenhang genommen wird, so erweist er sich für die empirische Betrachtung selbst als wesentlich und unzertrennlich, weil er konstant ist. Aber ferner, wenn nach der Erfahrung dieses unmittelbare Wissen für sich selbst genommen wird, in sofern es Wissen von Gott und vom Göttlichen ist, so wird solches Bewußtseyn allgemein als ein Erheben über das Sinnliche, Endliche, wie über die unmittelbaren Begierden und Neigungen des natürlichen Herzens beschrieben, — ein Erheben, welches in den Glauben an Gott und Göttliches übergeht und in demselben endigt, so daß dieser Glaube ein unmittelbares Wissen und Fürwahrhalten ist, aber nichts desto weniger jenen Gang der Vermittlung zu seiner Voraussetzung und Bedingung hat.

Es ist schon bemerkt worden, daß die sogenannten Beweise vom Daseyn Gottes, welche von dem endlichen Seyn ausgehen, diese Erhebung ausdrücken und keine Erfindungen einer künstelnden Reflexion, sondern die eignen, nothwendigen Vermittlungen des Geistes sind, wenn sie auch in der gewöhnlichen Form jener Beweise nicht ihren vollständigen und richtigen Ausdruck haben.

§. 69.

Der (§. 64.) bezeichnete Uebergang von der subjektiven Idee zum Seyn ist es, welcher für den Standpunkt des unmittelbaren Wissens das Hauptinteresse ausmacht, und wesentlich als ein ursprünglicher, vermittlungsloser Zusammenhang behauptet wird. Ganz ohne Rücksicht auf empirisch-scheinende Verbindungen genommen, zeigt gerade dieser Mittelpunkt in ihm selbst die Vermittlung, und zwar in ihrer Bestimmung, wie sie wahrhaft ist, nicht als eine Vermittlung mit und durch ein Aeußerliches, sondern als sich in sich selbst beschließend.

§. 70.

Die Behauptung dieses Standpunkts ist nämlich, daß weder die Idee als ein bloß subjektiver Gedanke, noch bloß ein Seyn für sich das Wahre ist; — das Seyn nur für sich, ein Seyn nicht der Idee, ist das sinnliche endliche Seyn der Welt. Damit wird also unmittelbar behauptet, daß die Idee nur vermittelst des Seyns, und umgekehrt das Seyn nur vermittelst der Idee, das Wahre ist. Der Satz des unmittelbaren Wissens will mit Recht nicht die unbestimmte leere Unmittelbarkeit, das abstrakte Seyn oder reine Einheit für sich, sondern die Einheit der Idee mit dem Seyn. Es ist aber Gedankenlosigkeit nicht zu sehen, daß die Einheit unterschiedener Bestimmungen, nicht bloß rein unmittelbare, d. i. ganz unbestimmte und leere Einheit, sondern daß eben darin gesetzt ist, daß die eine der Bestimmungen nur durch die andere vermittelt, Wahrheit hat — oder wenn man will jede nur durch die andere mit der Wahrheit vermittelt ist. — Daß die Bestimmung der Vermittlung in jener Unmittelbarkeit selbst enthalten ist, ist hiemit als Faktum aufgezeigt, gegen welches der Verstand, dem eigenen Grundsatze des unmittelbaren Wissens gemäß, nichts einzuwenden haben darf. Es ist nur gewöhnlicher abstrakter Verstand, der die Bestimmungen von Unmittelbarkeit und von Vermittlung, jede für sich, als absolut nimmt, und an ihnen etwas Festes von Unterscheidung zu haben meint; so erzeugt er sich die unüberwindliche Schwierigkeit, sie zu vereinigen; — eine Schwierigkeit, welche eben so sehr, wie gezeigt, im Faktum nicht vorhanden ist als sie im spekulativen Begriffe verschwindet.

§. 71.

Die Einseitigkeit dieses Standpunkts bringt Bestimmungen und Folgen mit sich, deren Hauptzüge nach der geschehenen Erörterung der Grundlage noch bemerklich zu machen sind. Vors erste, weil nicht die Natur des Inhalts, sondern das Faktum des Bewußtseyns als das Kriterium der Wahrheit aufgestellt wird, so ist das subjektive Wissen, und die Versicherung, daß Ich in meinem Bewußtseyn einen gewissen Inhalt vorfinde, die Grundlage dessen, was als wahr ausgegeben wird. Was ich in meinem Bewußtseyn vorfinde, wird dabei dazu gesteigert, in dem Bewußtseyn Aller sich vorzufinden und für die Natur des Bewußtseyns selbst ausgegeben.

Vormals wurde unter den sogenannten Beweisen vom Daseyn Gottes der Consensus gentium aufgeführt, auf den sich auch schon Cicero beruft. Der Consensus gentium ist eine bedeutende Autorität, und der Uebergang davon, daß ein Inhalt sich in dem Bewußtseyn Aller finde, dazu, daß er in der Natur des Bewußtseyns selbst liege und ihm nothwendig sey, liegt nahe bei der Hand. Es lag in dieser Kategorie allgemeiner Uebereinstimmung das wesentliche, dem ungebildetsten Menschensinne nicht entgehende Bewußtseyn, daß das Bewußtseyn des Einzelnen zugleich ein Besonderes, Zufälliges ist. Wenn die Natur dieses Bewußtseyns nicht selbst untersucht, d. i. das Besondere, Zufällige desselben nicht abgesondert wird, als durch welche mühsame Operation des Nachdenkens das an- und für-sich Allgemeine desselben allein herausgefunden werden kann, so kann nur die Uebereinstimmung Aller über einen Inhalt ein respektables Vorurtheil begründen, daß derselbe zur Natur des Bewußtseyns selbst gehöre. Für das Bedürfniß des Denkens, das, was sich als allgemein vorhanden zeigt, als nothwendig zu wissen, ist der Consensus gentium allerdings nicht genügend, aber auch innerhalb der Annahme, daß jene Allgemeinheit des Faktums ein befriedigender Beweis wäre, ist er um der Erfahrung willen, daß es Individuen und Völker gebe, bei denen sich der Glaube an Gott nicht vorfinde, als ein Beweis dieses Glaubens aufgegeben worden *). Kürzer und bequemer aber giebt

*) Um in der Erfahrung den Atheismus und den Glauben an Gott mehr oder weniger ausgebreitet zu finden, kommt es darauf an, ob man

es nichts, als die bloße Versicherung zu machen zu haben, daß Ich einen Inhalt in meinem Bewußtseyn mit der Gewißheit seiner Wahrheit finde, und daß daher diese Gewißheit nicht mir als besonderem Subjekte, sondern der Natur des Geistes selbst angehöre.

§. 72.

Daraus, daß das unmittelbare Wissen das Kriterium der Wahrheit seyn soll, folgt fürs zweite, daß aller Aberglaube und Götzendienst für Wahrheit erklärt wird, und daß der unrechtlichste und unsittlichste Inhalt des Willens gerechtfertigt

mit der Bestimmung von einem Gott überhaupt zufrieden ist, oder ob eine bestimmtere Erkenntniß desselben gefodert wird. Von den chinesischen und indischen u. s. f. Götzen wenigstens nicht, eben so wenig von den afrikanischen Fetischen, auch von den griechischen Göttern selbst wird in der christlichen Welt nicht zugegeben werden, daß solche Götzen Gott sind; wer an solche glaubt, glaubt daher nicht an Gott. Wird dagegen die Betrachtung gemacht, daß in solchem Glauben an Götzen doch an sich der Glaube an Gott überhaupt, wie im besondern Individuum die Gattung liege, so gilt der Götzendienst auch für einen Glauben, nicht nur an einen Götzen, sondern an Gott. Umgekehrt haben die Athenienser die Dichter und Philosophen, welche den Zeus u. s. f. nur für Wolken u. s. f. hielten und etwa nur einen Gott überhaupt behaupteten, als Atheisten behandelt. — Es kommt nicht darauf an, was an sich in einem Gegenstande enthalten seyn, sondern was davon für das Bewußtseyn heraus ist. Jede, die gemeinste sinnliche Anschauung des Menschen wäre, wenn man die Verwechslung dieser Bestimmungen gelten läßt, Religion, weil allerdings an sich in jeder solchen Anschauung, in jedem Geistigen, das Princip enthalten ist, welches entwickelt und gereinigt sich zur Religion steigert. Ein Anderes aber ist der Religion fähig zu seyn, (und jenes Ansich drückt die Fähigkeit und Möglichkeit aus) ein Anderes, Religion zu haben. — So haben in neuern Zeiten wieder Reisende, (z. B. die Capitäne Roß und Parry) Völkerschaften (Eskimaux) gefunden, denen sie alle Religion absprachen, sogar so etwas von Religion, was man noch in afrikanischen Zauberern (den Goëten Herodots) finden möchte. Nach einer ganz andern Seite hin sagt ein Engländer, der die ersten Monate des letztverflossenen Jubeljahrs in Rom zubrachte, in seiner Reisebeschreibung von den heutigen Römern, daß das gemeine Volk bigott, daß aber die, die lesen und schreiben können, sämmtlich Atheisten seyen. — Der Vorwurf des Atheismus ist übrigens in neueren Zeiten wohl vornehmlich darum seltener geworden, weil der Gehalt und die Foderung über Religion sich auf ein minimum reducirt hat (s. §. 73.).

ist. Dem Indier gilt nicht aus sogenanntem vermittelten Wissen, aus Räsonnements und Schlüssen, die Kuh, der Affe oder der Brahmin, der Lama als Gott, sondern er glaubt daran. Die natürlichen Begierden und Neigungen aber legen von selbst ihre Interessen ins Bewußtseyn, die unmoralischen Zwecke finden sich ganz unmittelbar in demselben; der gute oder böse Charakter drückte das bestimmte Seyn des Willens aus, welches in den Interessen und Zwecken gewußt, und zwar am unmittelbarsten gewußt wäre.

§. 73.

Endlich soll das unmittelbare Wissen von Gott sich nur darauf erstrecken, daß Gott ist, nicht was Gott ist; denn das letztere würde eine Erkenntniß seyn und auf vermitteltes Wissen führen. Damit ist Gott als Gegenstand der Religion ausdrücklich auf den Gott überhaupt, auf das unbestimmte Uebersinnliche beschränkt, und die Religion ist in ihrem Inhalte auf ihr minimum reducirt.

Wenn es wirklich nöthig wäre, nur so viel zu bewirken, daß der Glaube, es seye ein Gott, noch erhalten werde, oder gar, daß solcher Glaube zu Stande komme, so wäre sich nur über die Armuth der Zeit zu verwundern, welche das Dürftigste des religiösen Wissens für einen Gewinn halten läßt, und dahin gekommen ist, in ihrer Kirche zu dem Altar zurückzukehren, der sich längst in Athen befand, welcher dem unbekannten Gotte! gewidmet war.

§. 74.

Noch ist die allgemeine Natur der Form der Unmittelbarkeit kurz anzugeben. Es ist nämlich die Form selbst, welche, weil sie einseitig ist, ihren Inhalt selbst einseitig und damit endlich macht. Dem Allgemeinen giebt sich die Einseitigkeit einer Abstraktion, so daß Gott zum bestimmungslosen Wesen wird; Geist aber kann Gott nur heißen, in sofern er als sich in sich selbst mit sich vermittelnd gewußt wird.

Nur so ist er konkret, lebendig und Geist; das Wissen von Gott als Geist enthält eben damit Vermittlung in sich. — Dem Besondern giebt die Form der Unmittelbarkeit die Bestimmung, zu seyn, sich auf sich zu beziehen. Das Besondere ist aber eben dieß, sich auf Anderes außer ihm zu beziehen; durch jene Form wird das Endliche als absolut gesetzt. Da sie als ganz abstrakt gegen jeden Inhalt gleichgültig und eben damit jeden Inhalts empfänglich ist, so kann sie abgöttischen und unmoralischen eben so gut sanktioniren als den entgegengesetzten Inhalt. Nur diese Einsicht in denselben, daß er nicht selbstständig, sondern durch ein Anderes vermittelt ist, setzt ihn auf seine Endlichkeit und Unwahrheit herab. Solche Einsicht, weil der Inhalt die Vermittlung mit sich führt, ist ein Wissen, welches Vermittlung enthält. Für das Wahre kann nur ein Inhalt erkannt werden, in sofern er nicht mit einem Andern vermittelt, nicht endlich ist, also sich mit sich selbst vermittelt, und so in Eins Vermittlung und unmittelbare Beziehung auf sich selbst ist. — Jener Verstand, der sich von dem endlichen Wissen, der Verstandes-Identität der Metaphysik und der Aufklärung, losgemacht zu haben meint, macht selbst unmittelbar wieder diese Unmittelbarkeit, d. i. die abstrakte Beziehung-auf-sich, die abstrakte Identität zum Princip und Kriterium der Wahrheit. Abstraktes Denken (die Form der reflektirenden Metaphysik) und abstraktes Anschauen (die Form des unmittelbaren Wissens) sind ein und dasselbe.

Zusatz. Indem die Form der Unmittelbarkeit als der Form der Vermittelung entgegengesetzt festgehalten wird, so ist dieselbe hiermit einseitig und diese Einseitigkeit theilt sich jedem Inhalt mit, welcher nur auf diese Form zurückgeführt wird. Die Unmittelbarkeit ist überhaupt abstrakte Beziehung auf sich und somit zugleich abstrakte Identität, abstrakte Allgemeinheit. Wenn dann das an und für sich Allgemeine nur in der Form

der Unmittelbarkeit genommen wird, so ist dasselbe nur das abstrakt Allgemeine und Gott erhält von diesem Standpunkt aus die Bedeutung des schlechthin bestimmungslosen Wesens. Spricht man dann noch von Gott als Geist, so ist dieß nur ein leeres Wort, denn der Geist ist als Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn jedenfalls Unterscheidung seiner von sich selbst und von einem Anderen und hiermit sogleich Vermittelung.

§. 75

Die Beurtheilung dieser dritten Stellung, die dem Denken zur Wahrheit gegeben wird, hat nur auf eine Weise vorgenommen werden können, welche dieser Standpunkt unmittelbar in ihm selbst angiebt und zugesteht. Es ist hiemit als faktisch falsch aufgezeigt worden, daß es ein unmittelbares Wissen gebe, ein Wissen welches ohne Vermittlung es sey mit Anderem oder in ihm selbst mit sich sey. Gleichfalls ist es für faktische Unwahrheit erklärt worden, daß das Denken nur an durch Anderes vermittelten Bestimmungen, — endlichen und bedingten — fortgehe, und daß sich nicht ebenso in der Vermittlung diese Vermittlung selbst aufhebe. Von dem Faktum aber solchen Erkennens, das weder in einseitiger Unmittelbarkeit noch in einseitiger Vermittlung fortgeht, ist die Logik selbst und die ganze Philosophie das Beispiel.

§. 76.

In Beziehung auf den Ausgangspunkt, die oben sogenannte unbefangene Metaphysik, das Princip des unmittelbaren Wissens betrachtet, so ergiebt sich aus der Vergleichung, daß dasselbe zu jenem Anfang, den diese Metaphysik in der neuern Zeit als cartesische Philosophie genommen hat, zurückgekehrt ist. In beiden ist behauptet:

1) Die einfache Untrennbarkeit des Denkens und Seyns des Denkenden, — Cogito ergo sum, ist ganz dasselbe, daß mir im Bewußtseyn das Seyn, Realität, Existenz des Ich unmittelbar geoffenbaret sey; (Cartesius erklärt zugleich ausdrücklich

Princ. phil. I. 9, daß er unter Denken das Bewußtseyn überhaupt als solches verstehe,) und daß jene Untrennbarkeit die schlechthin erste (nicht vermittelte, bewiesene,) und gewisseste Erkenntniß sey.

2) Eben so die Unzertrennlichkeit der Vorstellung von Gott und seiner Existenz, so daß diese in der Vorstellung Gottes selbst enthalten ist, jene Vorstellung schlechthin nicht ohne die Bestimmung der Existenz, diese somit eine nothwendige und ewige ist *).

3) Was das gleichfalls unmittelbare Bewußtseyn von der Existenz äußerer Dinge betrifft, so heißt dasselbe nichts Anderes als das sinnliche Bewußtseyn; daß wir ein solches haben ist die geringste der Erkenntnisse; es hat allein Interesse zu wissen, daß dieß unmittelbare Wissen von dem Seyn der äußerlichen Dinge Täuschung und Irrthum, und in dem Sinnlichen als solchem keine Wahrheit ist, das Seyn dieser äußerlichen Dinge vielmehr ein zufälliges, vorübergehendes, ein Schein

*) Cart. Princ. phil. I. 15. magis hoc (ens summe perfectum existere) credet, si attendat, nullius alterius rei ideam apud se inveniri, in qua eodem modo necessariam existentiam contineri animadvertat; — intelliget, illam ideam exhibere veram et immutabilem naturam, quaeque non potest non existere, cum necessaria existentia in ea contineatur. Eine darauf folgende Wendung, die wie eine Vermittlung und Beweis lautet, thut dieser ersten Grundlage keinen Eintrag. — Bei Spinoza ist es ganz dasselbe, daß Gottes Wesen, d. i. die abstrakte Vorstellung, die Existenz in sich schließe. Die erste Definition Spinoza's ist die von Causa sui, daß sie ein solches sey, cujus essentia involvit existentiam; sive id, cujus natura non potest concipi, nisi existens; — die Untrennbarkeit des Begriffs vom Seyn ist die Grundbestimmung und Voraussetzung. Aber welcher Begriff ist es, dem diese Untrennbarkeit vom Seyn zukommt? nicht der von endlichen Dingen, denn diese sind eben solche, deren Existenz eine zufällige und erschaffene ist. — Daß bei Spinoza die 11te Proposition: daß Gott nothwendig existire, mit einem Beweise folgt, ebenso die 20ste: daß Gottes Existenz und sein Wesen ein und dasselbe sind, — ist ein überflüssiger Formalismus des Beweisens. Gott ist die (und zwar einzige) Substanz, die Substanz aber ist Causa sui, also existirt Gott nothwendig — heißt nichts Anderes, als daß Gott dieß ist, dessen Begriff und Seyn unzertrennlich ist.

ist, — daß sie wesentlich dieß sind, nur eine Existenz zu haben, die von ihrem Begriff, Wesen trennbar ist.

§. 77.

Unterschieden sind aber beide Standpunkte:

1) Die kartesische Philosophie geht von diesen unbewiesenen und für unbeweisbar angenommenen Voraussetzungen fort zu weiterer entwickelter Erkenntniß, und hat auf diese Weise den Wissenschaften der neuen Zeit den Ursprung gegeben. Der moderne Standpunkt dagegen ist zu dem für sich wichtigen Resultate gekommen (§. 62.), daß das Erkennen, welches an endlichen Vermittlungen fortgehe, nur Endliches erkenne und keine Wahrheit enthalte; und verlangt an das Bewußtseyn von Gott, daß es bei jenem und zwar ganz abstraktem Glauben stehen bleibe*).

2) Der moderne Standpunkt ändert dabei einerseits nichts an der von Kartesius eingeleiteten Methode des gewöhnlichen wissenschaftlichen Erkennens, und führt die daraus entsprungenen Wissenschaften des Empirischen und Endlichen ganz auf dieselbe Weise fort, — andererseits aber verwirft dieser Standpunkt diese Methode, und damit, weil er keine andere kennt, alle Methoden für das Wissen von dem, was seinem Gehalte nach unendlich ist; er überläßt sich darum der wilden Willkür der Einbildungen und Versicherungen, einem Moralitäts-Eigendünkel und Hochmuth des Empfindens, oder einem maaßlosen Gutdünken und Räsonnement, welches sich am stärksten gegen Philosophie und Philosopheme erklärt. Die Philosophie gestattet nämlich nicht ein bloßes Versichern, noch Einbilden, noch beliebiges Hin- und Herdenken des Räsonnements.

§. 78.

Der Gegensatz von einer selbstständigen Unmittelbarkeit

*) Anselmus sagt dagegen: Negligentiae mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus, intelligere (Tractat. cur Deus homo). — Anselm hat dabei an dem konkreten Inhalte der christlichen Lehre eine ganz andere schwere Aufgabe für das Erkennen, als das, was jener moderne Glaube enthält.

des Inhalts oder Wissens und einer dagegen eben so selbstständigen Vermittlung, die mit jener unvereinbar sey, ist zunächst deswegen bei Seite zu setzen, weil er eine bloße Voraussetzung und beliebige Versicherung ist. Eben so sind alle andere Voraussetzungen oder Vorurtheile bei dem Eintritt in die Wissenschaft aufzugeben, sie mögen aus der Vorstellung oder dem Denken genommen seyn; denn es ist die Wissenschaft, in welcher alle dergleichen Bestimmungen erst untersucht, und was an ihnen und ihren Gegensätzen sey, erkannt werden soll.

Der Skepticismus, als eine durch alle Formen des Erkennens durchgeführte, negative Wissenschaft, würde sich als eine Einleitung darbieten, worin die Nichtigkeit solcher Voraussetzungen dargethan würde. Aber er würde nicht nur ein unerfreulicher, sondern auch darum ein überflüssiger Weg seyn, weil das Dialektische selbst ein wesentliches Moment der affirmativen Wissenschaft ist, wie sogleich bemerkt werden wird. Uebrigens hätte er die endlichen Formen auch nur empirisch und unwissenschaftlich zu finden und als gegeben aufzunehmen. Die Forderung eines solchen vollbrachten Skepticismus ist dieselbe mit der, daß der Wissenschaft das Zweifeln an Allem, d. i. die gänzliche Voraussetzungslosigkeit an Allem vorangehen solle. Sie ist eigentlich in dem Entschluß, rein denken zu wollen, durch die Freiheit vollbracht, welche von Allem abstrahirt und ihre reine Abstraktion, die Einfachheit des Denkens, erfaßt.

Näherer Begriff und Eintheilung der Logik.

§. 79.

Das Logische hat der Form nach drei Seiten: α) die abstrakte oder verständige, β) die dialektische oder negativ-vernünftige, γ) die spekulative oder positiv-vernünftige.

Diese drei Seiten machen nicht drei Theile der Logik

aus, sondern sind Momente jedes Logisch-Reellen, das ist jedes Begriffes oder jedes Wahren überhaupt. Sie können sämmtlich unter das erste Moment, das Verständige, gesetzt, und dadurch abgesondert auseinander gehalten werden, aber so werden sie nicht in Wahrheit betrachtet. — Die Angabe, die hier von den Bestimmungen des Logischen gemacht ist, so wie die Eintheilung, ist hier ebenfalls nur anticipirt und historisch.

§. 80.

α) Das Denken als Verstand bleibt bei der festen Bestimmtheit und der Unterschiedenheit derselben gegen andere stehen; ein solches beschränktes Abstraktes gilt ihm als für sich bestehend und seyend.

Zusatz. Wenn vom Denken überhaupt, oder näher vom Begreifen die Rede ist, so pflegt man häufig dabei bloß die Thätigkeit des Verstandes vor Augen zu haben. Nun ist zwar allerdings das Denken zunächst verständiges Denken, allein dasselbe bleibt dabei nicht stehen und der Begriff ist nicht bloße Verstandesbestimmung. — Die Thätigkeit des Verstandes besteht überhaupt darin, ihrem Inhalt die Form der Allgemeinheit zu ertheilen, und zwar ist das durch den Verstand gesetzte Allgemeine ein abstrakt Allgemeines, welches als solches dem Besondern gegenüber festgehalten, dadurch aber auch zugleich selbst wieder als Besonderes bestimmt wird. Indem der Verstand sich zu seinen Gegenständen trennend und abstrahirend verhält, so ist derselbe hiermit das Gegentheil von der unmittelbaren Anschauung und Empfindung, die es als solche durchweg mit Konkretem zu thun hat und dabei stehen bleibt.

Auf diesen Gegensatz des Verstandes und der Empfindung beziehen sich jene so oft wiederholten Vorwürfe, welche dem Denken überhaupt gemacht zu werden pflegen, und welche darauf hinaus gehen, daß das Denken hart und einseitig sey und daß dasselbe in seiner Konsequenz zu verderblichen und zerstörenden

Resultaten führe. Auf solche Vorwürfe, in sofern dieselben ihrem Inhalt nach berechtigt sind, ist zunächst zu erwidern, daß dadurch nicht das Denken überhaupt, und näher das vernünftige, sondern nur das verständige Denken getroffen wird. Das Weitere ist dann aber, daß vor allen Dingen auch dem bloß verständigen Denken sein Recht und sein Verdienst zugestanden werden muß, welches überhaupt darin besteht, daß sowohl auf dem theoretischen als auch auf dem praktischen Gebiet es ohne Verstand zu keiner Festigkeit und Bestimmtheit kommt. Was hierbei zunächst das Erkennen anbetrifft, so beginnt dasselbe damit, die vorhandenen Gegenstände in ihren bestimmten Unterschieden aufzufassen, und es werden so z. B. bei Betrachtung der Natur Stoffe, Kräfte, Gattungen u. s. w. unterschieden und in dieser ihrer Isolirung für sich fixirt. Das Denken verfährt hierbei als Verstand, und das Princip desselben ist die Identität, die einfache Beziehung auf sich. Diese Identität ist es dann auch, durch welche im Erkennen zunächst der Fortgang von der einen Bestimmung zur andern bedingt wird. So ist namentlich in der Mathematik die Größe die Bestimmung, an welcher mit Hinweglassung aller andern fortgegangen wird. Man vergleicht demgemäß in der Geometrie Figuren miteinander, indem man das Identische daran hervorhebt. Auch in andern Gebieten des Erkennens, so z. B. in der Jurisprudenz, geht man zunächst an der Identität fort. Indem hier aus der einen Bestimmung auf eine andere Bestimmung geschlossen wird, so ist dieß Schließen nichts Anderes als ein Fortgang nach dem Princip der Identität. — Wie im Theoretischen, so ist auch im Praktischen der Verstand nicht zu entbehren. Zum Handeln gehört wesentlich Charakter und ein Mensch von Charakter ist ein verständiger Mensch, der als solcher bestimmte Zwecke vor Augen hat und diese mit Festigkeit verfolgt. Wer etwas Großes will, der muß sich, wie Goethe sagt, zu beschränken wissen. Wer dagegen Alles will, der will in der That nichts, und bringt es zu nichts. Es giebt eine

Menge interessanter Dinge in der Welt; spanische Poesie, Chemie, Politik, Musik, das ist Alles sehr interessant und man kann es keinem übel nehmen, der sich dafür interessirt; um aber als ein Individuum in einer bestimmten Lage etwas zu Stande zu bringen, muß man sich an etwas Bestimmtes halten und seine Kraft nicht nach vielen Seiten hin zersplittern. Eben so ist es bei jedem Beruf darum zu thun, daß derselbe mit Verstand verfolgt wird. So hat z. B. der Richter sich an das Gesetz zu halten, demselben gemäß sein Urtheil zu fällen, und sich nicht durch dieses und jenes abhalten, keine Entschuldigungen gelten zu lassen, ohne rechts und links zu blicken. — Weiter ist nun überhaupt der Verstand ein wesentliches Moment der Bildung. Ein gebildeter Mensch begnügt sich nicht mit Nebulosem und Unbestimmtem, sondern faßt die Gegenstände in ihrer festen Bestimmtheit, wohingegen der Ungebildete unsicher hin und herschwankt, und es oft viele Mühe kostet, sich mit einem solchen über das, wovon die Rede ist, zu verständigen und ihn dazu zu bringen, den bestimmten Punkt, um den es sich handelt, unverrückt im Auge zu behalten. —

Während nun ferner, früherer Erörterung zufolge, das Logische überhaupt nicht bloß in dem Sinn einer subjektiven Thätigkeit, sondern vielmehr als das schlechthin Allgemeine und hiermit zugleich Objektive aufzufassen ist, so findet dieß auch auf den Verstand, diese erste Form des Logischen, seine Anwendung. Der Verstand ist hiernach als demjenigen entsprechend zu betrachten, was man die Güte Gottes nennt, in sofern darunter dieß verstanden wird, daß die endlichen Dinge sind, daß sie ein Bestehen haben. So erkennt man z. B. in der Natur die Güte Gottes darin, daß die verschiedenen Klassen und Gattungen, sowohl der Thiere als auch der Pflanzen mit Allem versehen sind, dessen sie bedürfen, um sich zu erhalten und zu gedeihen. Eben so verhält es sich dann auch mit dem Menschen, mit den Individuen und mit ganzen Völkern, welche gleichfalls das zu ih-

rem Bestand und zu ihrer Entwicklung Erforderliche, Theils als ein unmittelbar Vorhandenes (wie z. B. Klima, Beschaffenheit und Produkte des Landes u. s. w.) vorfinden, Theils als Anlage, Talent u. s. w. besitzen. In solcher Weise aufgefaßt, zeigt sich nun überhaupt der Verstand in allen Gebieten der gegenständlichen Welt, und es gehört wesentlich zur Vollkommenheit eines Gegenstandes, daß in demselben das Princip des Verstandes zu seinem Recht kommt. So ist z. B. der Staat unvollkommen, wenn es in demselben noch nicht zu einer bestimmten Unterscheidung der Stände und Berufe gekommen ist, und wenn die dem Begriffe nach verschiedenen politischen und obrigkeitlichen Funktionen noch nicht in derselben Weise zu besondern Organen herausgebildet sind, wie z. B. in dem entwickelten animalischen Organismus dieß mit den verschiedenen Funktionen der Empfindung, der Bewegung, der Verdauung u. s. w. der Fall ist. — Aus der bisherigen Erörterung ist nun ferner zu entnehmen, daß auch in solchen Gebieten und Sphären der Bethätigung, die nach der gewöhnlichen Vorstellung dem Verstand am fernsten zu liegen scheinen, dieser gleichwohl nicht fehlen darf, und daß in dem Maaße, als dieß der Fall ist, solches als ein Mangel betrachtet werden muß. Dieß gilt namentlich von der Kunst, von der Religion und von der Philosophie. So zeigt sich z. B. in der Kunst der Verstand darin, daß die dem Begriff nach verschiedenen Formen des Schönen auch in diesem ihrem Unterschied festgehalten und zur Darstellung gebracht werden. — Dasselbe gilt dann auch von den einzelnen Kunstwerken. Es gehört demgemäß zur Schönheit und Vollendung einer dramatischen Dichtung, daß die Charaktere der verschiedenen Personen in ihrer Reinheit und Bestimmtheit durchgeführt, und eben so, daß die verschiedenen Zwecke und Interessen, um die es sich handelt, klar und entschieden dargelegt werden. — Was hiernächst das religiöse Gebiet anbetrifft, so besteht z. B. (abgesehen von der sonstigen Verschiedenheit des Inhalts und der Auffassung) der Vorzug der griechischen vor der nordischen Mythologie wesentlich auch darin, daß in der erstern die einzelnen Göttergestalten zur plastischen Bestimmtheit herausgebildet sind, während dieselben in der letztern im Nebel trüber Unbestimmtheit durch einander fließen. — Daß endlich auch die Philosophie den Verstand nicht zu entbehren vermag, bedarf nach der bisherigen Erörterung kaum noch einer besondern Erwähnung. Zum Philosophiren gehört vor allen Dingen, daß ein jeder Gedanke in seiner vollen Präcision aufgefaßt wird, und daß man es nicht bei Vagem und Unbestimmtem bewenden läßt. —

Ferner pflegt nun aber auch gesagt zu werden, der Verstand dürfe nicht zu weit gehen, und darin liegt das Richtige, daß das Verständige allerdings nicht ein Letztes, sondern vielmehr endlich und näher von der Art ist, daß dasselbe auf die Spitze getrieben in sein Entgegengesetztes umschlägt. Es ist die Weise der Jugend, sich in Abstraktionen herumzuwerfen, wohingegen der lebenserfahrene Mensch sich auf das abstrakte Entweder — Oder nicht einläßt, sondern sich an das Konkrete hält.

§. 81.

β) Das dialektische Moment ist das eigene Sich-Aufheben solcher endlichen Bestimmungen und ihr Uebergehen in ihre entgegengesetzte.

1) Das Dialektische vom Verstande für sich abgesondert genommen, macht insbesondere in wissenschaftlichen Begriffen aufgezeigt den Skepticismus aus; er enthält die bloße Negation als Resultat des Dialektischen. 2) Die Dialektik wird gewöhnlich als eine äußere Kunst betrachtet, welche durch Willkür eine Verwirrung in bestimmten Begriffen und einen bloßen Schein von Widersprüchen in ihnen hervorbringt, so daß nicht diese Bestimmungen, sondern dieser Schein ein Nichtiges und das Verständige dagegen vielmehr das Wahre sey. Oft ist die Dialektik auch weiter nichts, als ein subjektives Schaukelsystem von hin- und herübergehendem Räson-

nement, wo der Gehalt fehlt und die Blöße durch solchen Scharfsinn bedeckt wird, der solches Raisonnement erzeugt. — In ihrer eigenthümlichen Bestimmtheit ist die Dialektik vielmehr die eigene, wahrhafte Natur der Verstandesbestimmungen, der Dinge und des Endlichen überhaupt. Die Reflexion ist zunächst das Hinausgehen über die isolirte Bestimmtheit und ein Beziehen derselben, wodurch diese in Verhältniß gesetzt, übrigens in ihrem isolirten Gelten erhalten wird. Die Dialektik dagegen ist dieß immanente Hinausgehen, worin die Einseitigkeit und Beschränktheit der Verstandesbestimmungen sich als das, was sie ist, nämlich als ihre Negation, darstellt. Alles Endliche ist dieß, sich selbst aufzuheben. Das Dialektische macht daher die bewegende Seele des wissenschaftlichen Fortgehens aus, und ist das Princip, wodurch allein immanenter Zusammenhang und Nothwendigkeit in den Inhalt der Wissenschaft kommt, so wie in ihm überhaupt die wahrhafte nicht äußerliche Erhebung über das Endliche liegt.

Zusatz 1. Das Dialektische gehörig aufzufassen und zu erkennen, ist von der höchsten Wichtigkeit. Es ist dasselbe überhaupt das Princip aller Bewegung, alles Lebens und aller Bethätigung in der Wirklichkeit. Eben so ist das Dialektische auch die Seele alles wahrhaft wissenschaftlichen Erkennens. In unserm gewöhnlichen Bewußtseyn erscheint das Nicht-Stehenbleiben bei den abstrakten Verstandesbestimmungen als bloße Billigkeit, nach dem Sprichwort: leben und leben lassen, so daß das Eine gilt und auch das Andere. Das Nähere aber ist, daß das Endliche nicht bloß von außen her beschränkt wird, sondern durch seine eigne Natur sich aufhebt und durch sich selbst in sein Gegentheil übergeht. So sagt man z. B., der Mensch ist sterblich, und betrachtet dann das Sterben als etwas, das nur in äußern Umständen seinen Grund hat, nach welcher Betrachtungsweise es zwei besondere Eigenschaften des Menschen sind,

lebendig und auch sterblich zu seyn. Die wahrhafte Auffassung aber ist diese, daß das Leben als solches den Keim des Todes in sich trägt, und daß überhaupt das Endliche sich in sich selbst widerspricht und dadurch sich aufhebt. — Die Dialektik ist nun ferner nicht mit der bloßen Sophistik zu verwechseln, deren Wesen gerade darin besteht, einseitige und abstrakte Bestimmungen in ihrer Isolirung für sich geltend zu machen, je nachdem solches das jedesmalige Interesse des Individuums und seiner besondern Lage mit sich bringt. So ist es z. B. in Beziehung auf das Handeln ein wesentliches Moment, daß ich existire und daß ich die Mittel zur Existenz habe. Wenn ich dann aber diese Seite, dieses Princip meines Wohles für sich heraushebe und die Folge daraus ableite, daß ich stehlen oder daß ich mein Vaterland verrathen darf, so ist dieß eine Sophisterei. — Eben so ist in meinem Handeln meine subjektive Freiheit, in dem Sinn, daß bei dem, was ich thue, ich mit meiner Einsicht und Ueberzeugung bin, ein wesentliches Princip. Räsonnire ich aber aus diesem Princip allein, so ist dieß gleichfalls Sophisterei, und werden damit alle Grundsätze der Sittlichkeit über den Haufen geworfen. — Die Dialektik ist von solchem Thun wesentlich verschieden, denn diese geht gerade darauf aus, die Dinge an und für sich zu betrachten, wobei sich sodann die Endlichkeit der einseitigen Verstandesbestimmungen ergiebt. — Uebrigens ist die Dialektik in der Philosophie nichts Neues. Unter den Alten wird Platon als der Erfinder der Dialektik genannt, und zwar in sofern mit Recht, als in der platonischen Philosophie die Dialektik zuerst in freier wissenschaftlicher und damit zugleich objektiver Form vorkommt. Bei Sokrates hat das Dialektische, in Uebereinstimmung mit dem allgemeinen Charakter seines Philosophirens, noch eine vorherrschend subjektive Gestalt, nämlich die der Ironie. Sokrates richtete seine Dialektik einmal gegen das gewöhnliche Bewußtseyn überhaupt, und sodann insbesondere gegen die Sophisten. Bei seinen Unterredungen pflegte er dann

den Schein anzunehmen, als wolle er sich näher über die Sache, von welcher die Rede war, unterrichten; er that in dieser Beziehung allerhand Fragen, und führte so die, mit denen er sich unterredete, auf das Entgegengesetzte von dem, was ihnen zunächst als das Richtige erschienen war. Wenn z. B. die Sophisten sich Lehrer nannten, so brachte Sokrates durch eine Reihe von Fragen den Sophisten Protagoras dahin, zugeben zu müssen, daß alles Lernen bloß Erinnerung sey. — Platon zeigt dann in seinen strenger wissenschaftlichen Dialogen durch die dialektische Behandlung überhaupt die Endlichkeit aller festen Verstandesbestimmungen. So leitet er z. B. im Parmenides vom Einen das Viele ab, und zeigt demungeachtet, wie das Viele nur dieß ist, sich als das Eine zu bestimmen. In solcher großen Weise hat Platon die Dialektik behandelt. — In der neuern Zeit ist es vornehmlich Kant gewesen, der die Dialektik wieder in Erinnerung gebracht und dieselbe aufs Neue in ihre Würde eingesetzt hat, und zwar durch die bereits (§. 48.) besprochene Durchführung der sogenannten Antinomieen der Vernunft, bei denen es sich keineswegs um ein bloßes Hin- und Hergehen an Gründen und um ein bloß subjektives Thun, sondern vielmehr darum handelt, aufzuzeigen, wie eine jede abstrakte Verstandesbestimmung, nur so genommen, wie sie sich selbst giebt, unmittelbar in ihr Entgegengesetztes umschlägt. — Wie sehr nun auch der Verstand sich gegen die Dialektik zu sträuben pflegt, so ist dieselbe doch gleichwohl keineswegs als bloß für das philosophische Bewußtseyn vorhanden zu betrachten, sondern es findet sich vielmehr dasjenige, um was es sich hierbei handelt, auch schon in allem sonstigen Bewußtseyn und in der allgemeinen Erfahrung. Alles, was uns umgiebt, kann als ein Beispiel des Dialektischen betrachtet werden. Wir wissen, daß alles Endliche, anstatt ein Festes und Letztes zu seyn, vielmehr veränderlich und vergänglich ist, und dieß ist nichts Anderes, als die Dialektik des Endlichen, wodurch dasselbe, als an sich das Andere seiner selbst, auch über

das, was es unmittelbar ist, hinausgetrieben wird und in sein Entgegengesetztes umschlägt. Wenn früher (§. 80.) gesagt wurde, der Verstand sey als dasjenige zu betrachten, was in der Vorstellung von der Güte Gottes enthalten ist, so ist nunmehr von der Dialektik in demselben (objektiven) Sinn zu bemerken, daß das Princip derselben der Vorstellung von der Macht Gottes entspricht. Wir sagen, daß alle Dinge (d. h. alles Endliche als solches) zu Gericht gehen, und haben hiermit die Anschauung der Dialektik, als der allgemeinen unwiderstehlichen Macht, vor welcher nichts, wie sicher und fest dasselbe sich auch dünken möge, zu bestehen vermag. Mit dieser Bestimmung ist dann allerdings die Tiefe des göttlichen Wesens, der Begriff Gottes noch nicht erschöpft; wohl aber bildet dieselbe ein wesentliches Moment in allem religiösen Bewußtseyn. — Weiter macht sich nun auch die Dialektik in allen besondern Gebieten und Gestaltungen der natürlichen und der geistigen Welt geltend. So z. B. in der Bewegung der Himmelskörper. Ein Planet steht jetzt an diesem Ort, ist aber an sich, dieß auch an einem andern Ort zu seyn, und bringt dieß sein Andersseyn zur Existenz dadurch, daß er sich bewegt. Eben so erweisen sich die physikalischen Elemente als dialektisch und der meteorologische Proceß ist die Erscheinung ihrer Dialektik. Dasselbe Princip ist es, welches die Grundlage aller übrigen Naturprocesse bildet und wodurch zugleich die Natur über sich selbst hinausgetrieben wird. Was das Vorkommen der Dialektik in der geistigen Welt, und näher auf dem Gebiet des Rechtlichen und Sittlichen anbetrifft, so braucht hier nur daran erinnert zu werden, wie, allgemeiner Erfahrung zufolge, das Aeußerste eines Zustandes oder eines Thuns in sein Entgegengesetztes umzuschlagen pflegt, welche Dialektik dann auch vielfältig in Sprüchwörtern ihre Anerkennung findet. So heißt es z. B. summum jus summa injuria, womit ausgesprochen ist, daß das abstrakte Recht auf seine Spitze getrieben in Unrecht umschlägt. Eben so ist es bekannt, wie im Politischen die

Extreme der Anarchie und des Despotismus einander gegenseitig herbeizuführen pflegen. Das Bewußtseyn der Dialektik im Gebiet des Sittlichen in seiner individuellen Gestalt finden wir in jenen allbekannten Sprichwörtern: Hochmuth kommt vor dem Fall — Allzuscharf macht schartig u. s. w. — Auch die Empfindung, die leibliche sowohl als die geistige, hat ihre Dialektik. Es ist bekannt, wie die Extreme des Schmerzes und der Freude in einander übergehen; das von Freude erfüllte Herz erleichtert sich in Thränen und die innigste Wehmuth pflegt unter Umständen sich durch Lächeln anzukündigen.

Zusatz 2. Der Skepticismus darf nicht bloß als eine Zweifelslehre betrachtet werden, vielmehr ist derselbe seiner Sache, d. h. der Nichtigkeit alles Endlichen, schlechthin gewiß. Wer nur zweifelt, der steht noch in der Hoffnung, daß sein Zweifel gelöst werden könne, und daß das eine oder das andere Bestimmte, wozwischen er hin und herschwankt, sich als ein Festes und Wahrhaftes ergeben werde. Dahingegen ist der eigentliche Skepticismus die vollkommne Verzweiflung an allem Festen des Verstandes, und die sich daraus ergebende Gesinnung ist die der Unerschütterlichkeit und des Insichberuhens. Dieß ist der hohe, antike Skepticismus, wie wir ihn namentlich beim Sextus Empirikus dargestellt finden und wie derselbe als Komplement zu den dogmatischen Systemen der Stoiker und Epikuräer, in der spätern Römerzeit seine Ausbildung erhalten hat. Mit diesem hohen antiken Skepticismus ist nicht jene bereits früher (§. 39.) erwähnte moderne, Theils der kritischen Philosophie voran, Theils aus dieser hervorgegangene Skepticismus zu verwechseln, welcher bloß darin besteht, die Wahrheit und Gewißheit des Uebersinnlichen zu leugnen, und dagegen das Sinnliche und in der unmittelbaren Empfindung Vorhandene als dasjenige zu bezeichnen, woran wir uns zu halten haben. —

Wenn übrigens der Skepticismus noch heut zu Tage häufig als ein unwiderstehlicher Feind alles positiven Wissens überhaupt und somit auch der Philosophie, in sofern es bei dieser um positive Erkenntniß zu thun ist, betrachtet wird, so ist dagegen zu bemerken, daß es in der That bloß das endliche, abstrakt verständige Denken ist, welches den Skepticismus zu fürchten hat und demselben nicht zu widerstehen vermag, wohingegen die Philosophie das Skeptische als ein Moment in sich enthält, nämlich als das Dialektische. Die Philosophie bleibt dann aber bei dem bloß negativen Resultat der Dialektik nicht stehen, wie dieß mit dem Skepticismus der Fall ist. Dieser verkennt sein Resultat, indem er dasselbe als bloße, d. h. als abstrakte Negation festhält. Indem die Dialektik zu ihrem Resultat das Negative hat, so ist dieses, eben als Resultat, zugleich das Positive, denn es enthält dasjenige, woraus es resultirt, als aufgehoben in sich, und ist nicht ohne dasselbe. Dieß aber ist die Grundbestimmung der dritten Form des Logischen, nämlich des *Spekulativen* oder Positiv-Vernünftigen. —

§. 82.

γ) Das *Spekulative* oder *Positiv-Vernünftige* faßt die Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung auf, das *Affirmative*, das in ihrer Auflösung und in ihrem Uebergehen enthalten ist.

1) Die Dialektik hat ein *positives* Resultat, weil sie einen *bestimmten Inhalt* hat, oder weil ihr Resultat wahrhaft nicht das *leere, abstrakte Nichts*, sondern die Negation von *gewissen Bestimmungen* ist, welche im Resultate eben deswegen enthalten sind, weil dieß nicht ein *unmittelbares Nichts*, sondern ein Resultat ist. 2) Dieß Vernünftige ist daher, obwohl ein gedachtes auch abstraktes, zugleich ein *Konkretes*, weil es nicht *einfache, formelle* Einheit, sondern *Einheit unterschiedener Bestimmungen* ist. Mit bloßen Abstraktionen oder formellen Gedanken hat es darum überhaupt die Philosophie ganz und gar nicht zu thun, sondern allein mit konkreten Gedanken. 3) In der

spekulativen Logik ist die bloße Verstandes-Logik enthalten und kann aus jener sogleich gemacht werden; es bedarf dazu nichts, als daraus das Dialektische und Vernünftige wegzulassen; so wird sie zu dem, was die gewöhnliche Logik ist, eine Historie von mancherlei zusammengestellten Gedankenbestimmungen, die in ihrer Endlichkeit als etwas Unendliches gelten.

Zusatz. Seinem Inhalt nach ist das Vernünftige so wenig bloß Eigenthum der Philosophie, daß vielmehr gesagt werden muß, dasselbe sey für alle Menschen vorhanden, auf welcher Stufe der Bildung und der geistigen Entwicklung sie sich auch befinden mögen, in welchem Sinn man mit Recht den Menschen von Alters her als ein vernünftiges Wesen bezeichnet hat. Die empirisch allgemeine Weise, vom Vernünftigen zu wissen, ist zunächst die des Vorurtheils und der Voraussetzung, und der Charakter des Vernünftigen ist, früherer Erörterung zufolge (§. 45.), überhaupt der, ein Unbedingtes, und somit seine Bestimmtheit in sich selbst Enthaltendes zu seyn. In diesem Sinn weiß vor allen Dingen der Mensch vom Vernünftigen, in sofern er von Gott und diesen als den schlechthin durch sich selbst Bestimmten weiß. Eben so ist dann ferner das Wissen eines Bürgers von seinem Vaterland und dessen Gesetzen in sofern ein Wissen von Vernünftigem, als ihm diese als ein Unbedingtes und zugleich als ein Allgemeines gelten, dem er sich mit seinem individuellen Willen zu unterwerfen hat, und in demselben Sinn ist selbst schon das Wissen und Wollen des Kindes vernünftig, indem dasselbe den Willen seiner Eltern weiß und diesen will.

Weiter ist nun das Spekulative überhaupt nichts Anderes als das Vernünftige (und zwar das positiv Vernünftige), in sofern dasselbe gedacht wird. Im gemeinen Leben pflegt der Ausdruck Spekulation in einem sehr vagen und zugleich untergeordnetem Sinn gebraucht zu werden, so z. B. wenn von HeirathS- oder Handelsspekulationen die Rede ist, worunter dann

nur so viel verstanden wird, einerseits, daß über das unmittelbar Vorhandene hinausgegangen werden soll, und andererseits, daß dasjenige, was den Inhalt solcher Spekulationen bildet, zunächst nur ein Subjektives ist, jedoch nicht ein solches bleiben, sondern realisirt oder in Objektivität übersetzt werden soll.

Es gilt von diesem gemeinen Sprachgebrauch hinsichtlich der Spekulationen dasselbe, was früher von der Idee bemerkt wurde, woran sich dann noch die weitere Bemerkung schließt, daß vielfältig von Solchen, die sich schon zu den Gebildetern rechnen, von der Spekulation auch ausdrücklich in der Bedeutung eines bloß Subjektiven gesprochen wird, in der Art nämlich, daß es heißt, eine gewisse Auffassung natürlicher oder geistiger Zustände und Verhältnisse möge zwar, bloß spekulativ genommen, sehr schön und richtig seyn, allein die Erfahrung stimme damit nicht überein, und in der Wirklichkeit könne dergleichen nicht zugelassen werden. Dagegen ist dann zu sagen, daß das Spekulative seiner wahren Bedeutung nach weder vorläufig noch auch definitiv ein bloß Subjektives ist, sondern vielmehr ausdrücklich dasjenige, welches jene Gegensätze, bei denen der Verstand stehen bleibt (somit auch den des Subjektiven und Objektiven) als aufgehoben in sich enthält, und eben damit sich als konkret und als Totalität erweist. Ein spekulativer Inhalt kann deshalb auch nicht in einem einseitigen Satz ausgesprochen werden. Sagen wir z. B. das Absolute sey die Einheit des Subjektiven und des Objektiven, so ist dieß zwar richtig, jedoch in sofern einseitig, als hier nur die Einheit ausgesprochen und auf diese der Akcent gelegt wird, während doch in der That das Subjektive und das Objektive nicht nur identisch, sondern auch unterschieden sind. —

Hinsichtlich der Bedeutung des Spekulativen ist hier noch zu erwähnen, daß man darunter dasselbe zu verstehen hat, was früher, zumal in Beziehung auf das religiöse Bewußtseyn und dessen Inhalt, als das Mystische bezeichnet zu werden pflegte.

Wenn heut zu Tage vom Mystischen die Rede ist, so gilt dieß in der Regel als gleichbedeutend mit dem Geheimnißvollen und Unbegreiflichen, und dieß Geheimnißvolle und Unbegreifliche wird dann, je nach Verschiedenheit der sonstigen Bildung und Sinnesweise, von den Einen als das Eigentliche und Wahrhafte, von den Andern aber als das dem Aberglauben und der Täuschung Angehörige betrachtet. Hierüber ist zunächst zu bemerken, daß das Mystische allerdings ein Geheimnißvolles ist, jedoch nur für den Verstand und zwar einfach um deswillen, weil die abstrakte Identität das Princip des Verstandes, das Mystische aber (als gleichbedeutend mit dem Spekulativen) die konkrete Einheit derjenigen Bestimmungen ist, welche dem Verstand nur in ihrer Trennung und Entgegensetzung für wahr gelten. Wenn dann diejenigen, welche das Mystische als das Wahrhafte anerkennen, es gleichfalls dabei bewenden lassen, daß dasselbe ein schlechthin Geheimnißvolles sey, so wird damit ihrerseits nur ausgesprochen, daß das Denken für sie gleichfalls nur die Bedeutung des abstrakten Identischsetzens hat, und daß man um deswillen, um zur Wahrheit zu gelangen, auf das Denken verzichten, oder, wie auch gesagt zu werden pflegt, daß man die Vernunft gefangen nehmen müsse. Nun aber ist, wie wir gesehen haben, das abstrakt verständige Denken so wenig ein Festes und Letztes, daß dasselbe sich vielmehr als das beständige Aufheben seiner selbst und als das Umschlagen in sein Entgegengesetztes erweist, wohingegen das Vernünftige als solches gerade darin besteht, die Entgegengesetzten als ideelle Momente in sich zu enthalten. Alles Vernünftige ist somit zugleich als mystisch zu bezeichnen, womit jedoch nur so viel gesagt ist, daß dasselbe über den Verstand hinausgeht, und keineswegs, daß dasselbe überhaupt als dem Denken unzugänglich und unbegreiflich zu betrachten sey.

§. 83.

Die Logik zerfällt in drei Theile:

I. In die Lehre von dem Seyn.
II. Die Lehre von dem Wesen.
III. Die Lehre von dem Begriffe und der Idee.

Nämlich in die Lehre von dem Gedanken:

I. In seiner Unmittelbarkeit, — dem Begriffe an sich.
II. In seiner Reflexion und Vermittelung, — dem Fürsichseyn und Schein des Begriffes.
III. In seinem Zurückgekehrtseyn in sich selbst und seinem entwickelten Bei-sich-seyn, — dem Begriffe an und für sich.

Zusatz. Die hier angegebene Eintheilung der Logik ist, eben so wie die ganze bisherige Erörterung über das Denken, als eine bloße Anticipation zu betrachten, und die Rechtfertigung, oder der Beweis derselben, kann sich erst aus der durchgeführten Abhandlung des Denkens selbst ergeben; denn Beweisen heißt in der Philosophie so viel als Aufzeigen, wie der Gegenstand durch und aus sich selbst sich zu dem macht, was er ist. — Das Verhältniß, worin die hier genannten drei Hauptstufen des Gedankens oder der logischen Idee zu einander stehen, ist überhaupt so aufzufassen, daß erst der Begriff das Wahre, und näher die Wahrheit des Seyns und des Wesens ist, welche beiden, in ihrer Isolirung für sich festgehalten, hiermit zugleich als unwahr zu betrachten sind, — das Seyn, weil es nur erst das Unmittelbare, und das Wesen, weil dasselbe nur erst das Vermittelte ist. Es könnte hierbei zunächst die Frage aufgeworfen werden, warum, wenn dem so ist, mit dem Unwahren und nicht sofort mit dem Wahren angefangen wird? Darauf dient zur Antwort, daß die Wahrheit, eben als solche, sich zu bewähren hat, welche Bewährung hier, innerhalb des Logischen, darin besteht, daß der Begriff sich als das durch und mit sich selbst Vermittelte, und hiermit zugleich als das wahrhaft Unmittelbare erweist. In konkreter und realer Gestalt zeigt sich

das hier erwähnte Verhältniß der drei Stufen der logischen Idee in der Art, daß Gott, der die Wahrheit ist, in dieser seiner Wahrheit, d. h. als absoluter Geist, nur in sofern von uns erkannt wird, als wir zugleich die von ihm erschaffene Welt, die Natur und den endlichen Geist, in ihrem Unterschied von Gott, als unwahr anerkennen.

Erste Abtheilung der Logik.

Die Lehre vom Seyn.

§. 84.

Das Seyn ist der Begriff nur an sich, die Bestimmungen desselben sind seyende, in ihrem Unterschiede Andre gegeneinander, und ihre weitere Bestimmung (die Form des Dialektischen) ist ein Uebergehen in Anderes. Diese Fortbestimmung ist in Einem ein Herausſetzen und damit Entfalten des an sich seyenden Begriffs, und zugleich das Insichgehen des Seyns, ein Vertiefen desselben in sich selbst. Die Explikation des Begriffs in der Sphäre des Seyns wird eben so sehr die Totalität des Seyns, als damit die Unmittelbarkeit des Seyns oder die Form des Seyns als solchen aufgehoben wird.

§. 85.

Das Seyn selbst, so wie die folgenden Bestimmungen nicht nur des Seyns, sondern die logischen Bestimmungen überhaupt, können als Definitionen des Absolnten, als die metaphysischen Definitionen Gottes angesehen werden; näher jedoch immer nur die erste einfache Bestimmung einer Sphäre, und dann die dritte, als welche die Rückkehr aus der Differenz zur einfachen Beziehung auf sich ist. Denn Gott metaphysisch definiren, heißt dessen Natur in Gedanken als solchen ausdrücken; die Logik aber umfaßt alle Gedanken, wie sie noch in der Form von Gedanken sind. Die zweiten Bestimmungen, als welche eine Sphäre in ihrer Differenz sind, dagegen sind die Definitionen des Endlichen. Wenn aber die Form von Definitionen gebraucht würde, so würde sie dieß enthalten, daß ein

Substrat der Vorstellung vorschwebt; denn auch das Absolute, als welches Gott im Sinne und in der Form des Gedankens ausdrücken soll, bleibt im Verhältnisse zu seinem Prädikate, dem bestimmten und wirklichen Ausdruck in Gedanken, nur ein gemeinter Gedanke, ein für sich unbestimmtes Substrat. Weil der Gedanke, die Sache, um die es hier allein zu thun ist, nur im Prädikate enthalten ist, so ist die Form eines Satzes, wie jenes Subjekt, etwas völlig Ueberflüssiges (vergl. §. 31. u. unten Kap. vom Urtheile).

Zusatz. Eine jede Sphäre der logischen Idee erweist sich als eine Totalität von Bestimmungen und als eine Darstellung des Absoluten. So auch das Seyn, welches die drei Stufen der Qualität, der Quantität und des Maaßes in sich enthält. Die Qualität ist zunächst die mit dem Seyn identische Bestimmtheit, dergestalt, daß etwas aufhört, das zu seyn, was es ist, wenn es seine Qualität verliert. Die Quantität ist dagegen die dem Seyn äußerliche, für dasselbe gleichgültige Bestimmtheit. So bleibt z. B. ein Haus das was es ist, es mag größer oder kleiner seyn, und Roth bleibt Roth, es mag dasselbe heller oder dunkler seyn. Die dritte Stufe des Seyns, das Maaß, ist die Einheit der beiden ersten, die qualitative Quantität. Alle Dinge haben ihr Maaß, d. h. sie sind quantitativ bestimmt und ihr so oder so groß seyn ist für dieselben gleichgültig, zugleich hat aber auch diese Gleichgültigkeit ihre Gränze, bei deren Ueberschreitung durch ein weiteres Mehr oder Weniger die Dinge aufhören das zu seyn, was sie waren. Vom Maaß aus ergiebt sich dann der Fortgang zur zweiten Hauptsphäre der Idee, zum Wesen. —

Die hier genannten drei Formen des Seyns sind, eben weil es die ersten sind, zugleich die ärmsten, d. h. abstraktesten. Das unmittelbare, sinnliche Bewußtseyn ist, in sofern sich dasselbe zugleich denkend verhält, vornehmlich auf die abstrakten Bestimmungen der Qualität und der Quantität beschränkt. Dieß sinnliche Bewußtseyn pflegt als das konkreteste und damit zugleich reichste betrachtet zu werden; dieß ist es jedoch nur dem Stoff nach, wohingegen dasselbe, in Hinsicht auf seinen Gedankeninhalt, in der That das ärmste und abstrakteste ist.

A.

Qualität.

a. Seyn.

§. 86.

Das reine Seyn macht den Anfang, weil es sowohl reiner Gedanke, als das unbestimmte einfache Unmittelbare ist, der erste Anfang aber nichts Vermitteltes und weiter Bestimmtes seyn kann.

Alle Zweifel und Erinnerungen, die gegen das Anfangen der Wissenschaft mit dem abstrakten leeren Seyn gemacht werden könnten, erledigen sich durch das einfache Bewußtseyn dessen, was die Natur des Anfangs mit sich bringt. Seyn kann bestimmt werden als Ich=Ich, als die absolute Indifferenz oder Identität u. s. f. Im Bedürfnisse, entweder mit einem schlechthin Gewissen, d. i. der Gewißheit seiner selbst, oder mit einer Definition oder Anschauung des absoluten Wahren anzufangen, können diese und andere dergleichen Formen dafür angesehen werden, daß sie die Ersten seyn müssen. Aber indem innerhalb jeder dieser Formen bereits Vermittlung ist, so sind sie nicht wahrhaft die Ersten; die Vermittlung ist ein Hinausgegangenseyn aus einem Ersten zu einem Zweiten und Hervorgehen aus Unterschiedenen. Wenn Ich=Ich, oder auch die intellektuelle Anschauung wahrhaft nur als das Erste genommen wird, so ist es in dieser reinen Unmittelbarkeit nichts anderes als Seyn, so wie das reine Seyn umgekehrt als nicht mehr dieses abstrakte, sondern in sich die Vermittlung enthaltende Seyn, reines Denken oder Anschauen ist.

Wird Seyn als Prädikat des Absoluten ausgesagt, so giebt dieß die erste Definition desselben: Das Absolute ist das Seyn. Es ist dieß die (im Gedanken) schlechthin anfängliche, abstrakteste und dürftigste. Sie ist die Definition der Eleaten, aber zugleich auch das Bekannte, daß Gott der Inbegriff aller Realitäten ist. Es soll nämlich von der Beschränktheit, die in jeder Realität ist, abstrahirt werden, so daß Gott nur das Reale in aller Realität, das Allerrealste sey. Indem Realität bereits eine Reflexion enthält, so ist dieß unmittelbarer in dem ausgesprochen, was Jacobi von dem Gotte des Spinoza sagt, daß er das Principium des Seyns in allem Daseyn sey.

Zusatz 1. Wir haben, wenn angefangen wird zu denken, nichts als den Gedanken in seiner reinen Bestimmungslosigkeit, denn zur Bestimmung gehört schon Eines und ein Anderes; im Anfang aber haben wir noch kein Anderes. Das Bestimmungslose, wie wir es hier haben, ist das Unmittelbare, nicht die vermittelte Bestimmungslosigkeit, nicht dir Aufhebung aller Bestimmtheit, sondern die Unmittelbarkeit der Bestimmungslosigkeit, die Bestimmungslosigkeit vor aller Bestimmtheit, das Bestimmungslose als Allererstes. Dieß aber nennen wir das Seyn. Dieses ist nicht zu empfinden, nicht anzuschauen und nicht vorzustellen, sondern es ist der reine Gedanke und als solcher macht es den Anfang. Auch das Wesen ist ein Bestimmungsloses, aber das Bestimmungslose, welches als bereits durch die Vermittelung gegangen, die Bestimmung schon als aufgehoben in sich enthält.

Zusatz 2. Die verschiedenen Stufen der logischen Idee finden wir in der Geschichte der Philosophie in der Gestalt nach einander hervorgetretener philosophischer Systeme, deren jedes eine besondere Definition des Absoluten zu seiner Grundlage hat. So wie nun die Entfaltung der logischen Idee sich als ein Fortgang vom Abstrakten zum Konkreten erweist, eben so

sind dann auch in der Geschichte der Philosophie die frühesten Systeme die abstraktesten und damit zugleich die ärmsten. Das Verhältniß aber der frühern zu den spätern philosophischen Systemen ist im Allgemeinen dasselbe, wie das Verhältniß der frühern zu den spätern Stufen der logischen Idee, und zwar von der Art, daß die spätern die frühern als aufgehoben in sich enthalten. Dieß ist die wahre Bedeutung der in der Geschichte der Philosophie vorkommenden und so oft mißverstandenen Widerlegung des einen philosophischen Systems durch ein anderes, und näher des frühern durch die spätern. Wenn vom Widerlegen einer Philosophie die Rede ist, so pflegt dieß zunächst nur im abstrakt negativen Sinn genommen zu werden, dergestalt, daß die widerlegte Philosophie überhaupt nicht mehr gilt, daß dieselbe beseitigt und abgethan ist. Wenn dem so wäre, so müßte das Studium der Geschichte der Philosophie als ein durchaus trauriges Geschäft betrachtet werden, da dieses Studium lehrt, wie alle im Verlauf der Zeit hervorgetretenen philosophischen Systeme ihre Widerlegung gefunden haben. Nun aber muß, eben so gut als zugegeben ist, daß alle Philosophieen widerlegt worden sind, zugleich auch behauptet werden, daß keine Philosophie widerlegt worden ist, noch auch widerlegt zu werden vermag. Letzteres ist in der gedoppelten Beziehung der Fall, als einmal eine jede Philosophie, welche diesen Namen verdient, die Idee überhaupt zu ihrem Inhalt hat, und als zweitens ein jedes philosophisches System als die Darstellung eines besondern Moments oder einer besondern Stufe im Entwickelungsproceß der Idee zu betrachten ist. Das Widerlegen einer Philosophie hat also nur den Sinn, daß deren Schranke überschritten und daß das bestimmte Princip derselben zu einem ideellen Moment herabgesetzt wird. Die Geschichte der Philosophie hat es somit, ihrem wesentlichen Inhalt nach, nicht mit Vergangenem, sondern mit Ewigem und schlechthin Gegenwärtigem zu thun, und ist in ihrem Resultat nicht einer Galerie von Verirrungen des menschli-

chen Geistes, sondern vielmehr einem Pantheon von Göttergestalten zu vergleichen. Diese Göttergestalten aber sind die verschiedenen Stufen der Idee, wie solche in dialektischer Entwicklung nach einander hervortreten. Während es nun der Geschichte der Philosophie überlassen bleibt, näher nachzuweisen, in wiefern die in derselben stattfindende Entfaltung ihres Inhalts mit der dialektischen Entfaltung der reinen logischen Idee einerseits übereinstimmt und andererseits von derselben abweicht, so ist hier zunächst nur zu erwähnen, daß der Anfang der Logik derselbe ist, wie der Anfang der eigentlichen Geschichte der Philosophie. Diesen Anfang finden wir in der eleatischen und näher in der Philosophie des Parmenides, welcher das Absolute als das Seyn auffaßt, indem er sagt: das Seyn nur ist und das Nichts ist nicht. Es ist dieß um deswillen als der eigentliche Anfang der Philosophie zu betrachten, weil die Philosophie überhaupt denkendes Erkennen, hier aber zuerst das reine Denken festgehalten und sich selbst geständlich geworden ist.

Gedacht haben zwar die Menschen von Anfang an, denn nur durch das Denken unterscheiden sie sich von den Thieren, allein es haben Jahrtausende dazu gehört, bevor es dazu gekommen ist, das Denken in seiner Reinheit und dasselbe zugleich als das schlechthin Objektive zu erfassen. Die Eleaten sind berühmt als kühne Denker; zu dieser abstrakten Bewunderung gesellt sich dann aber häufig die Bemerkung, diese Philosophen seyen doch zu weit gegangen, indem dieselben bloß das Seyn als das Wahre anerkannt und Allem, was sonst noch den Gegenstand unseres Bewußtseyns bildet, die Wahrheit abgesprochen. Nun ist es zwar ganz richtig, daß beim bloßen Seyn nicht stehen geblieben werden darf, allein es ist gedankenlos, den sonstigen Inhalt unseres Bewußtseyns als gleichsam neben und außer dem Seyn befindlich, oder als etwas zu betrachten, was es nur auch giebt. Das wahre Verhältniß ist dagegen dieses, daß das Seyn als solches nicht ein Festes und Letztes, sondern vielmehr als

dialektisch in sein Entgegengesetztes umschlägt, welches, gleichfalls unmittelbar genommen, das Nichts ist. Es bleibt somit dabei, daß das Seyn der erste reine Gedanke ist, und daß, womit auch sonst der Anfang gemacht werden mag (mit dem Ich=Ich, mit der absoluten Indifferenz, oder mit Gott selbst), dieß Sonstige zunächst nur ein Vorgestelltes, und nicht ein Gedachtes, und daß dasselbe seinem Gedankeninhalt nach eben nur das Seyn ist.

§. 87.

Dieses reine Seyn ist nun die reine Abstraktion, damit das absolut=negative, welches, gleichfalls unmittelbar genommen, das Nichts ist.

1) Es folgte hieraus die zweite Definition des Absoluten, daß es das Nichts ist; in der That ist sie darin enthalten, wenn gesagt wird, daß das Ding=an=sich das unbestimmte, schlechthin form= und damit inhaltslose ist; — oder auch, daß Gott nur das höchste Wesen und sonst weiter nichts ist, denn als solches ist er als eben dieselbe Negativität ausgesprochen; das Nichts, das die Buddhisten zum Princip von Allem, wie zum letzten Endzweck und Ziel von Allem machen, ist dieselbe Abstraktion. — 2) Wenn der Gegensatz in dieser Unmittelbarkeit als Seyn und Nichts ausgedrückt ist, so scheint es als zu auffallend, daß er nichtig sey, als daß man nicht versuchen sollte, das Seyn zu fixiren und es gegen den Uebergang zu bewahren. Das Nachdenken muß in dieser Hinsicht darauf verfallen, für das Seyn eine feste Bestimmung aufzusuchen, durch welche es von dem Nichts unterschieden wäre. Man nimmt es z. B. als das in allem Wechsel Beharrende, die unendlich bestimmbare Materie u. s. f., oder auch ohne Nachdenken als irgend eine einzelne Existenz, das nächste beste Sinnliche oder Geistige. Aber alle solche weitern und konkretern Bestimmungen lassen das Seyn nicht mehr als das reine Seyn, wie es hier im Anfang unmittelbar ist. Nur in und um dieser reinen Unbestimmtheit willen ist es Nichts;

— ein Unsagbares; sein Unterschied von dem Nichts ist eine bloße Meinung. — Es ist gerade nur um das Bewußtseyn über diese Anfänge zu thun, nämlich daß sie nichts als diese leere Abstraktionen, und jede von beiden so leer ist als die andere; der Trieb, in dem Seyn oder in beiden eine feste Bedeutung zu finden, ist diese Nothwendigkeit selbst, welche das Seyn und Nichts weiter führt, und ihnen eine wahre, d. i. konkrete Bedeutung gibt. Dieses Fortgehen ist die logische Ausführung und der im Folgenden sich darstellende Verlauf. Das Nachdenken, welches tiefere Bestimmungen für sie findet, ist das logische Denken, durch welches sich solche, nur nicht auf eine zufällige, sondern nothwendige Weise, hervorbringen. — Jede folgende Bedeutung, die sie erhalten, ist darum nur als eine nähere Bestimmung und wahrere Definition des Absoluten anzusehen; eine solche ist dann nicht mehr eine leere Abstraktion, wie Seyn und Nichts, vielmehr ein Konkretes, in dem beide, Seyn und Nichts, Momente sind. — Die höchste Form des Nichts für sich wäre die Freiheit, aber sie ist die Negativität, in sofern sie sich zur höchsten Intensität in sich vertieft und selbst, und zwar absolute, Affirmation ist.

Zusatz. Seyn und Nichts sollen nur erst unterschieden seyn, d. h. der Unterschied derselben ist nur erst an sich, aber er ist noch nicht gesetzt. Wenn wir überhaupt von einem Unterschied sprechen, so haben wir hiermit zwei, deren jedem eine Bestimmung zukömmt, die sich in dem andern nicht findet. Nun aber ist das Seyn eben nur das schlechthin Bestimmungslose, und dieselbe Bestimmungslosigkeit ist auch das Nichts. Der Unterschied dieser beiden ist somit nur ein gemeinter, der ganz abstrakte Unterschied, der zugleich kein Unterschied ist. Bei allem sonstigen Unterscheiden haben wir immer auch ein Gemeinsames, welches die Unterschiedenen unter sich befaßt. Sprechen wir z. B. von zwei verschiedenen Gattungen, so ist die Gattung das beiden Gemeinschaftliche. Eben so sagen wir: Es giebt natürliche und geistige Wesen. Hier ist das Wesen ein beiden Zukommendes. Beim Seyn und Nichts dagegen ist der Unterschied in seiner Bodenlosigkeit, und eben darum ist es keiner, denn beide Bestimmungen sind dieselbe Bodenlosigkeit. Wollte man etwa sagen, Seyn und Nichts seyen doch beide Gedanken und der Gedanke somit das beiden Gemeinschaftliche, so würde dabei übersehen, daß das Seyn nicht ein besonderer, bestimmter Gedanke, sondern vielmehr der noch ganz unbestimmte, und eben um deswillen vom Nichts nicht zu unterscheidende Gedanke ist. — Das Seyn stellt man sich dann auch wohl vor als den absoluten Reichthum, und das Nichts dagegen als die absolute Armuth. Betrachten wir aber alle Welt, und sagen von ihr, Alles sey, und weiter nichts, so lassen wir alles Bestimmte hinweg, und haben dann anstatt der absoluten Fülle, nur die absolute Leerheit. Dasselbe findet dann auch seine Anwendung auf die Definition Gottes, als des bloßen Seyns, welcher Definition mit gleicher Berechtigung die Definition der Buddhisten gegenübersteht, daß Gott das Nichts sey, in deren Konsequenz dann auch behauptet wird, daß der Mensch dadurch zu Gott werde, daß er sich selbst vernichte.

§. 88.

Das Nichts ist als dieses unmittelbare, sich selbstgleiche, ebenso umgekehrt dasselbe, was das Seyn ist. Die Wahrheit des Seyns, so wie des Nichts ist daher die Einheit beider; diese Einheit ist das Werden.

1) Der Satz: Seyn und Nichts ist Dasselbe, erscheint für die Vorstellung oder den Verstand als ein so paradorer Satz, daß sie ihn vielleicht nicht für ernstlich gemeint hält. In der That ist er auch von dem härtesten, was das Denken sich zumuthet, denn Seyn und Nichts sind der Gegensatz in seiner ganzen Unmittelbarkeit, d. h. ohne daß in dem einen schon eine Bestimmung gesetzt wäre, welche dessen Beziehung auf das Andere enthielte. Sie enthalten

aber diese Bestimmung, wie in dem vorhergehenden §. aufgezeigt ist, die Bestimmung, welche eben in beiden dieselbe ist. Die Deduktion ihrer Einheit ist in sofern ganz analytisch; wie überhaupt der ganze Fortgang des Philosophirens, als methodischer, d. h. als nothwendiger nichts anders ist, als bloß das Setzen desjenigen, was in einem Begriffe schon enthalten ist. — Eben so richtig, als die Einheit des Seyns und Nichts, ist es aber auch, daß sie schlechthin verschieden sind, — das Eine nicht ist, was das Andere ist. Allein weil der Unterschied hier sich noch nicht bestimmt hat, denn eben Seyn und Nichts sind noch das Unmittelbare, — so ist er, wie er an denselben ist, das Unsagbare, die bloße Meinung. —

2) Es erfordert keinen großen Aufwand von Witz, den Satz, daß Seyn und Nichts Dasselbe ist, lächerlich zu machen oder vielmehr Ungereimtheiten vorzubringen, mit der unwahren Versicherung, daß sie Konsequenzen und Anwendungen jenes Satzes seyen; z. B. es sey hienach dasselbe, ob mein Haus, mein Vermögen, die Luft zum Athmen, diese Stadt, die Sonne, das Recht, der Geist, Gott sey oder nicht. In solchen Beispielen werden zum Theil besondere Zwecke, die Nützlichkeit, die Etwas für mich hat, untergeschoben und gefragt, ob es mir gleichgültig sey, daß die nützliche Sache sey oder nicht sey. In der That ist die Philosophie eben diese Lehre, den Menschen von einer unendlichen Menge endlicher Zwecke und Absichten zu befreien, und ihn dagegen gleichgültig zu machen, so daß es ihm allerdings dasselbe sey, ob solche Sachen sind oder nicht sind. Aber überhaupt, so wie von einem Inhalte die Rede ist, so ist damit ein Zusammenhang mit andern Existenzen, Zwecken u. s. f. gesetzt, die als gültig vorausgesetzt sind; von solchen Voraussetzungen ist es nun abhängig gemacht, ob das Seyn oder Nichtseyn eines bestimmten Inhalts dasselbe sey oder auch

nicht. Es wird ein inhaltsvoller Unterschied dem leeren Unterschiede von Seyn und Nichts untergeschoben. — Zum Theil sind es aber an sich wesentliche Zwecke, absolute Existenzen und Ideen, die bloß unter die Bestimmung des Seyns oder Nichtseyns gesetzt werden. Solche konkrete Gegenstände sind noch etwas ganz anderes als nur Seyende oder auch Nichtseyende; dürftige Abstraktionen, wie Seyn und Nichts, — und sie sind, weil sie eben nur die Bestimmungen des Anfangs sind, die allerdürftigsten, die es giebt, — sind für die Natur jener Gegenstände ganz inadäquat; wahrhafter Inhalt ist längst über diese Abstraktionen selbst und deren Gegensatz hinaus. — Wenn überhaupt ein Konkretes dem Seyn und Nichts unterschoben wird, so geschieht der Gedankenlosigkeit ihr Gewöhnliches, ein ganz Anderes vor die Vorstellung zu bekommen und davon zu sprechen, als das, wovon die Rede ist, und hier ist bloß vom abstrakten Seyn und Nichts die Rede. —

3) Es kann leicht gesagt werden, daß man die Einheit des Seyns und Nichts nicht begreife. Der Begriff derselben aber ist in den vorhergehenden §§. angegeben, und er ist weiter nichts als dieß Angegebene; sie begreifen heißt nichts anderes, als dieses auffassen. Man versteht aber auch unter dem Begreifen noch etwas weiteres als den eigentlichen Begriff; es wird ein mannigfaltigeres reicheres Bewußtseyn, eine Vorstellung verlangt, so daß ein solcher Begriff als ein konkreter Fall vorgelegt werde, mit dem das Denken in seiner gewöhnlichen Praxis vertrauter wäre. In sofern das Nichtbegreifen-können nur die Ungewohnheit ausdrückt, abstrakte Gedanken ohne alle sinnliche Beimischung festzuhalten und spekulative Sätze zu fassen, so ist weiter nichts zu sagen, als daß die Art des philosophischen Wissens allerdings verschieden ist von der Art des Wissens, an das man im gemeinen Leben gewöhnt ist, wie auch von der, die in andern Wissenschaften

herrscht. Heißt das Nicht-Begreifen aber nur, daß man sich die Einheit des Seyns und Nichts nicht vorstellen könne, so ist dieß in der That so wenig der Fall, daß jeder vielmehr unendlich viele Vorstellungen von dieser Einheit hat, und daß man solche Vorstellung nicht habe, kann nur dieses sagen wollen, daß man den vorliegenden Begriff nicht in irgend einer jener Vorstellungen erkennt, und sie nicht als ein Beispiel davon weiß. Das Beispiel davon, das am nächsten liegt, ist das Werden. Jedermann hat eine Vorstellung vom Werden und wird ebenso zugeben, daß es Eine Vorstellung ist; ferner, daß, wenn man sie analysirt, die Bestimmung von Seyn, aber auch von dem schlechthin Andern desselben, dem Nichts, darin enthalten ist; ferner, daß diese beiden Bestimmungen ungetrennt in dieser Einen Vorstellung sind; so daß Werden somit Einheit des Seyns und Nichts ist. — Ein gleichfalls nahe liegendes Beispiel ist der Anfang; die Sache ist noch nicht in ihrem Anfang, aber er ist nicht bloß ihr Nichts, sondern es ist schon auch ihr Seyn darin. Der Anfang ist selbst auch Werden, drückt jedoch schon die Rücksicht auf das weitere Fortgehen aus. — Man könnte, um sich dem gewöhnlichern Gang der Wissenschaften zu bequemen, die Logik mit der Vorstellung des rein gedachten Anfangs, also des Anfangs als Anfangs beginnen, und diese Vorstellung analysiren; so würde man es sich vielleicht eher als Ergebniß der Analyse gefallen lassen, daß sich Seyn und Nichts als in Einem ungetrennt zeigen.

4) Es ist aber noch zu bemerken, daß der Ausdruck: Seyn und Nichts ist dasselbe, oder: die Einheit des Seyns und Nichts, — ebenso alle andere solche Einheiten, des Subjekts und Objekts u. s. f. mit Recht anstößig sind, weil das Schiefe und Unrichtige darin liegt, daß die Einheit herausgehoben, und die Verschiedenheit zwar darin liegt (weil es z. B. Seyn und Nichts ist, deren Einheit gesetzt ist), aber

diese Verschiedenheit nicht zugleich ausgesprochen und anerkannt ist, von ihr also nur ungehörigerweise abstrahirt, sie nicht bedacht zu seyn scheint. In der That läßt sich eine spekulative Bestimmung nicht in Form eines solchen Satzes richtig ausdrücken; es soll die Einheit in der zugleich vorhandenen und gesetzten Verschiedenheit gefaßt werden. Werden ist der wahre Ausdruck des Resultats von Seyn und Nichts, als die Einheit derselben; es ist nicht nur die Einheit des Seyns und Nichts, sondern ist die Unruhe in sich, — die Einheit, die nicht bloß als Beziehung-auf-sich bewegungslos, sondern durch die Verschiedenheit des Seyns und Nichts, die in ihm ist, in sich gegen sich selbst ist. — Das Daseyn dagegen ist diese Einheit, oder das Werden in dieser Form der Einheit; darum ist das Daseyn einseitig und endlich. Der Gegensatz ist als ob er verschwunden wäre; er ist nur an sich in der Einheit enthalten, aber nicht in der Einheit gesetzt.

5) Dem Satze, daß das Seyn das Uebergehen in Nichts, und das Nichts das Uebergehen ins Seyn ist; — dem Satze des Werdens steht der Satz: Aus Nichts wird Nichts, Etwas wird nur aus Etwas, gegenüber, der Satz der Ewigkeit der Materie, des Pantheismus. Die Alten haben die einfache Reflexion gemacht, daß der Satz: aus Etwas wird Etwas, oder aus Nichts wird Nichts, das Werden in der That aufhebt; denn das, woraus es wird, und das, was wird, sind ein und dasselbe; es ist nur der Satz der abstrakten Verstandes-Identität vorhanden. Es muß aber als wunderbar auffallen, die Sätze: aus Nichts wird Nichts, oder aus Etwas wird nur Etwas, auch in unseren Zeiten ganz unbefangen vorgetragen zu sehen, ohne einiges Bewußtseyn, daß sie die Grundlage des Pantheismus, sowie ohne Kenntniß davon, daß die Alten die Betrachtung dieser Sätze erschöpft haben.

Zusatz. Das Werden ist der erste konkrete Gedanke,

und damit der erste Begriff, wohingegen Seyn und Nichts leere Abstraktionen sind. Sprechen wir vom Begriff des Seyns, so kann derselbe nur darin bestehen, Werden zu seyn, denn als das Seyn ist es das leere Nichts, als dieses aber das leere Seyn. Im Seyn also haben wir das Nichts, und in diesem das Seyn; dieses Seyn aber, welches im Nichts bei sich bleibt, ist das Werden. In der Einheit des Werdens darf der Unterschied nicht fortgelassen werden, denn ohne denselben würde man wieder zum abstrakten Seyn zurückkehren. Das Werden ist nur das Gesetztseyn dessen, was das Seyn seiner Wahrheit nach ist. —

Man hört sehr häufig behaupten, das Denken sey dem Seyn entgegengesetzt. Bei solcher Behauptung wäre indeß zunächst zu fragen, was unter dem Seyn verstanden werde? Nehmen wir das Seyn auf, wie solches die Reflexion bestimmt, so können wir von demselben nur aussagen, es sey dasselbe das schlechthin Identische und Affirmative. Betrachten wir nunmehr das Denken, so kann es uns nicht entgehen, daß dasselbe wenigstens gleichfalls das schlechthin mit sich Identische ist. Beiden, dem Seyn und dem Denken, kömmt somit dieselbe Bestimmung zu. Diese Identität des Seyns und des Denkens ist nun aber nicht konkret zu nehmen, und somit nicht zu sagen: der Stein sey als seyender dasselbe was der denkende Mensch ist. Ein Konkretes ist noch etwas ganz Anderes, als die abstrakte Bestimmung als solche. Beim Seyn aber ist von keinem Konkreten die Rede, denn Seyn ist gerade nur das ganz Abstrakte. Hiernach ist dann auch die Frage nach dem Seyn Gottes, welches das in sich unendlich Konkrete ist, von geringem Interesse.

Das Werden ist als die erste konkrete, zugleich die erste wahrhafte Gedankenbestimmung. In der Geschichte der Philosophie ist es das System des Herakleitos, welches dieser Stufe der logischen Idee entspricht. Wenn Herakleitos sagt: Alles fließt (*πάντα ῥεῖ*), so ist damit das Werden als die Grundbestimmung alles dessen, was da ist, ausgesprochen, wohingegen, wie

früher bemerkt wurde, die Eleaten das Seyn, das starre prozeßlose Seyn als das allein Wahre auffaßten. Mit Beziehung auf das Princip der Eleaten heißt es dann weiter bei Herakleitos: das Seyn ist nicht mehr als das Nichtseyn (*οὐδὲν μᾶλλον τὸ ὂν τοῦ μὴ ὄντος ἐστὶ*), womit dann eben die Negativität des abstrakten Seyns und dessen im Werden gesetzte Identität mit dem in seiner Abstraktion eben so haltlosen Nichts ausgesprochen ist. — Wir haben hieran zugleich ein Beispiel der wahrhaften Widerlegung eines philosophischen Systems durch ein anderes, welche Widerlegung eben darin besteht, daß das Princip der widerlegten Philosophie in seiner Dialektik aufgezeigt und zum ideellen Moment einer höhern konkreten Form der Idee herabgesetzt wird. — Weiter ist nun aber auch das Werden an und für sich noch eine höchst arme Bestimmung und hat dasselbe sich in sich weiter zu vertiefen und zu erfüllen. Eine solche Vertiefung des Werdens in sich haben wir z. B. am Leben. Dieses ist ein Werden, allein der Begriff desselben ist damit nicht erschöpft. In höherer Form noch finden wir das Werden im Geiste. Dieser ist auch ein Werden, aber ein intensiveres, reicheres, als das bloß logische Werden. Die Momente, deren Einheit der Geist ist, sind nicht die bloßen Abstrakta des Seyns und des Nichts, sondern das System der logischen Idee und der Natur.

b. Daseyn.

§. 89.

Das Seyn im Werden, als eins mit dem Nichts, so das Nichts eins mit dem Seyn, sind nur verschwindende; das Werden fällt durch seinen Widerspruch in sich in die Einheit, in der beide aufgehoben sind, zusammen; sein Resultat ist somit das Daseyn.

Es ist an diesem ersten Beispiele ein für allemal an das zu erinnern, was §. 82 und Anmerk. daselbst angegeben ist;

was allein einen Fortgang und eine Entwicklung im Wissen begründen kann, ist, die Resultate in ihrer Wahrheit festzuhalten. Wenn in irgend einem Gegenstande oder Begriff der Widerspruch aufgezeigt wird — (und es ist überall gar nichts, worin nicht der Widerspruch, d. i. entgegengesetzte Bestimmungen aufgezeigt werden können und müssen; — das Abstrahiren des Verstandes ist das gewaltsame Festhalten an Einer Bestimmtheit, eine Anstrengung das Bewußtseyn der andern, die darin liegt, zu verdunkeln und zu entfernen) — wenn nun solcher Widerspruch erkannt wird, so pflegt man den Schlußsatz zu machen: Also ist dieser Gegensatz Nichts; wie Zeno zuerst von der Bewegung zeigte, daß sie sich widerspreche, daß sie also nicht sey, oder wie die Alten das Entstehen und Vergehen, die zwei Arten des Werdens, für unwahre Bestimmungen mit dem Ausdrucke erkannten, daß das Eine, d. i. das Absolute, nicht entstehe noch vergehe. Diese Dialektik bleibt so bloß bei der negativen Seite des Resultates stehen, und abstrahirt von dem, was zugleich wirklich vorhanden ist, ein bestimmtes Resultat, hier ein reines Nichts, aber Nichts, welches das Seyn, und eben so ein Seyn, welches das Nichts in sich schließt. So ist 1) das Daseyn die Einheit des Seyns und des Nichts, in der die Unmittelbarkeit dieser Bestimmungen und damit in ihrer Beziehung ihr Widerspruch verschwunden ist, — eine Einheit, in der sie nur noch Momente sind; 2) da das Resultat der aufgehobene Widerspruch ist, so ist es in der Form einfacher Einheit mit sich, oder selbst als ein Seyn, aber ein Seyn mit der Negation oder Bestimmtheit; es ist das Werden in der Form des einen seiner Momente, des Seyns, gesetzt.

Zusatz. Auch in unserer Vorstellung ist dieß enthalten, daß, wenn ein Werden ist, Etwas dabei heraus kömmt, und daß somit das Werden ein Resultat hat. Hier entsteht dann aber die Frage, wie das Werden dazu kömmt, nicht bloßes Werden

zu bleiben, sondern ein Resultat zu haben. Die Antwort auf diese Frage ergiebt sich aus dem, als was sich uns vorher das Werden gezeigt hat. Das Werden enthält nämlich in sich das Seyn und das Nichts, und zwar so, daß diese beiden schlechthin in einander umschlagen und sich einander gegenseitig aufheben. Hiermit erweist sich das Werden als das durchaus Rastlose, welches sich aber in dieser abstrakten Rastlosigkeit nicht zu erhalten vermag; denn indem Seyn und Nichts im Werden verschwinden, und nur dieses sein Begriff ist, so ist es hiermit selbst ein Verschwindendes, ein Feuer gleichsam, welches in sich selbst erlischt, indem es sein Material verzehrt. Das Resultat aber dieses Processes ist nicht das leere Nichts, sondern das mit der Negation identische Seyn, welches wir Daseyn nennen, und als dessen Bedeutung sich zunächst dieß erweist, geworden zu seyn.

§. 90.

α) Das Daseyn ist Seyn mit einer Bestimmtheit, die als unmittelbare oder seyende Bestimmtheit ist, die Qualität. Das Daseyn als in dieser seiner Bestimmtheit in sich reflektirt ist Daseyendes, Etwas. — Die Kategorien, die sich an dem Daseyn entwickeln, sind nur summarisch anzugeben.

Zusatz. Die Qualität ist überhaupt die mit dem Seyn identische, unmittelbare Bestimmtheit, im Unterschied von der demnächst zu betrachtenden Quantität, welche zwar gleichfalls Bestimmtheit des Seyns, jedoch nicht mehr mit demselben unmittelbar identische, sondern gegen das Seyn gleichgültige, demselben äußerliche Bestimmtheit ist. — Etwas ist durch seine Qualität das, was es ist, und indem es seine Qualität verliert, so hört es damit auf, das zu seyn, was es ist. Weiter ist die Qualität wesentlich nur eine Kategorie des Endlichen, die um deswillen auch nur in der Natur und nicht in der geistigen Welt ihre eigentliche Stelle hat. So sind z. B. in der Natur die sogenannten einfachen Stoffe, Sauerstoff, Stickstoff u. s. w. als existirende Qualitäten zu betrachten. In der Sphäre des Gei-

stes dagegen kömmt die Qualität nur in einer untergeordneten Weise vor, und nicht so, als ob dadurch irgend eine bestimmte Gestalt des Geistes erschöpft würde. Betrachten wir z. B. den subjektiven Geist, welcher den Gegenstand der Psychologie bildet, so können wir zwar sagen, die logische Bedeutung dessen, was man Charakter nennt, sey die der Qualität, welches jedoch nicht so zu verstehen ist, als sey der Charakter eben so eine die Seele durchdringende, und mit derselben unmittelbar identische Bestimmtheit, wie dieß in der Natur mit den vorher erwähnten einfachen Stoffen der Fall ist. Dahingegen zeigt sich die Qualität bestimmter als solche auch am Geiste, in sofern sich derselbe in einem unfreien, krankhaften Zustande befindet. Dieß ist namentlich der Fall mit dem Zustand der Leidenschaft und der zur Verrücktheit gesteigerten Leidenschaft. Von einem Verrückten, dessen Bewußtseyn ganz von Eifersucht, Furcht u. s. w. durchdrungen ist, kann man füglich sagen, sein Bewußtseyn sey als Qualität bestimmt.

§. 91.

Die Qualität, als seyende Bestimmtheit gegenüber der in ihr enthaltenen, aber von ihr unterschiedenen Negation, ist Realität. Die Negation nicht mehr das abstrakte Nichts, sondern als ein Daseyn und Etwas, ist nur Form an diesem, sie ist als Andersseyn. Die Qualität, indem dieß Andersseyn ihre eigene Bestimmung, aber zunächst von ihr unterschieden ist, — ist Seyn-für-anderes, — eine Breite des Daseyns, des Etwas. Das Seyn der Qualität als solches, gegenüber dieser Beziehung auf Anderes, ist das An-sich-seyn.

Zusatz. Die Grundlage aller Bestimmtheit ist die Negation (omnis determinatio est negatio — wie Spinoza sagt). Das gedankenlose Meinen betrachtet die bestimmten Dinge als nur positiv und hält dieselben unter der Form des Seyns fest. Mit dem bloßen Seyn ist es indeß nicht abgethan, denn dieses ist, wie wir früher gesehen haben, das schlechthin Leere und zu

gleich Haltlose. Uebrigens liegt in der hier erwähnten Verwechselung des Daseyns, als des bestimmten Seyns, mit dem abstrakten Seyn das Richtige, daß im Daseyn allerdings das Moment der Negation gleichsam nur erst als eingehüllt enthalten ist, welches Moment der Negation dann erst im Für-sich-seyn frei hervortritt und zu seinem Rechte gelangt. — Betrachten wir nun ferner das Daseyn als seyende Bestimmtheit, so haben wir an demselben dasjenige, was man unter Realität versteht. Man spricht so z. B. von der Realität eines Plans oder einer Absicht und versteht dann darunter, daß dergleichen nicht mehr ein nur Inneres, Subjektives, sondern ins Daseyn herausgetreten sey. In demselben Sinn kann dann auch der Leib die Realität der Seele und dieß Recht die Realität der Freiheit oder, ganz allgemein, die Welt die Realität des göttlichen Begriffs genannt werden. Weiter pflegt nun aber auch von der Realität noch in einem andern Sinn gesprochen, und darunter dieß verstanden zu werden, daß Etwas sich seiner wesentlichen Bestimmung oder seinem Begriff gemäß verhält. So z. B., wenn gesagt wird: dieß ist eine reelle Beschäftigung, oder dieß ist ein reeller Mensch. Hier ist es nicht das unmittelbare, äußere Daseyn, um welches es sich handelt, sondern vielmehr die Uebereinstimmung eines Daseyenden mit seinem Begriff. So aufgefaßt ist dann aber die Realität auch nicht weiter von der Idealität, die wir zunächst als Fürsichseyn kennen lernen werden, unterschieden.

§. 92.

β) Das von der Bestimmtheit als unterschieden festgehaltene Seyn, das Ansichseyn, wäre nur die leere Abstraktion des Seyns. Im Daseyn ist die Bestimmtheit eins mit dem Seyn, welche zugleich als Negation gesetzt, Gränze, Schranke ist. Daher ist das Andersseyn nicht ein gleichgültiges außer ihm, sondern sein eigenes Moment. Etwas ist durch seine Qualität erstlich endlich, und zweitens veränderlich, so daß die Endlichkeit und Veränderlichkeit seinem Seyn angehört.

Zusatz. Die Negation ist im Daseyn mit dem Seyn noch unmittelbar identisch, und diese Negation ist das, was wir Gränze heißen. Etwas ist nur in seiner Gränze und durch seine Gränze das, was es ist. Man darf somit die Gränze nicht als dem Daseyn bloß äußerlich betrachten, sondern dieselbe geht vielmehr durch das ganze Daseyn hindurch. Die Auffassung der Gränze als einer bloß äußerlichen Bestimmung des Daseyns, hat ihren Grund in der Verwechselung der quantitativen mit der qualitativen Gränze. Hier ist zunächst von der qualitativen Gränze die Rede. Betrachten wir z. B. ein Grundstück, welches drei Morgen groß ist, so ist dieß seine quantitative Gränze. Weiter ist nun aber auch dieses Grundstück eine Wiese und nicht Wald oder Teich, und dieß ist seine qualitative Gränze. — Der Mensch, in sofern er wirklich seyn will, muß er daseyn, und zu dem Ende muß er sich begränzen. Wer gegen das Endliche zu ekel ist, der kömmt zu gar keiner Wirklichkeit, sondern er verbleibt im Abstrakten und verglimmt in sich selbst.

Betrachten wir nunmehr näher, was wir an der Gränze haben, so finden wir, wie dieselbe einen Widerspruch in sich enthält, und sich somit als dialektisch erweist. Die Gränze macht nämlich einerseits die Realität des Daseyns aus, und andererseits ist sie dessen Negation. Weiter ist nun aber die Gränze als die Negation des Etwas nicht ein abstraktes Nichts überhaupt, sondern ein seyendes Nichts, oder dasjenige, was wir ein Anderes heißen. Beim Etwas fällt uns sogleich das Andere ein, und wir wissen, daß es nicht nur Etwas, sondern auch noch Anderes giebt. Nun aber ist das Andere nicht ein Solches, welches wir nur so finden, dergestalt, daß Etwas auch ohne dasselbe gedacht werden könnte, sondern Etwas ist an sich das Andere seiner selbst und dem Etwas wird im Andern seine Gränze objektiv. Fragen wir nunmehr nach dem Unterschied zwischen dem Etwas und dem Andern, so zeigt es sich, daß beide dasselbe sind,

welche Identität dann auch im Lateinischen durch die Bezeichnung beider als aliud-aliud ausgedrückt ist. Das Andere, dem Etwas gegenüber, ist selbst ein Etwas, und wir sagen demgemäß: Etwas Anderes; eben so ist andererseits das erste Etwas dem gleichfalls als Etwas bestimmten Anderen gegenüber selbst ein Anderes. Wenn wir sagen: Etwas Anderes — so stellen wir uns zunächst vor, Etwas, für sich genommen, sey nur Etwas, und die Bestimmung, ein Anderes zu seyn, komme demselben nur durch eine bloß äußerliche Betrachtung zu. Wir meinen so z. B. der Mond, welcher etwas Anderes ist als die Sonne, könnte wohl auch seyn, wenn die Sonne nicht wäre. In der That aber hat der Mond (als Etwas) sein Anderes an ihm selbst, und dieß macht seine Endlichkeit aus. Platon sagt: Gott hat die Welt aus der Natur des Einen und des Andern (τοῦ ἑτέρου) gemacht; diese hat er zusammengebracht und daraus ein Drittes gebildet, welches von der Natur des Einen und des Andern ist. — Hiermit ist überhaupt die Natur des Endlichen ausgesprochen, welches als Etwas dem Andern nicht gleichgültig gegenübersteht, sondern an sich das Andere seiner selbst ist und hiermit sich verändert. In der Veränderung zeigt sich der innere Widerspruch, mit welchem das Daseyn von Haus aus behaftet ist, und welcher dasselbe über sich hinaus treibt. Für die Vorstellung erscheint das Daseyn zunächst als einfach positiv und zugleich als innerhalb seiner Gränze ruhig beharrend; wir wissen dann zwar auch, daß alles Endliche (und ein solches ist das Daseyn) der Veränderung unterworfen ist. Allein diese Veränderlichkeit des Daseyns erscheint der Vorstellung als eine bloße Möglichkeit, deren Realisirung nicht in ihm selbst begründet ist. In der That aber liegt es im Begriff des Daseyns sich zu verändern, und die Veränderung ist nur die Manifestation dessen, was das Daseyn an sich ist. Das Lebendige stirbt, und zwar einfach um deswillen, weil es als solches den Keim des Todes in sich selbst trägt. —

§. 93.

Etwas wird ein Anderes, aber das Andere ist selbst ein Etwas, also wird es gleichfalls ein Anderes und sofort ins Unendliche.

§. 94.

Diese Unendlichkeit ist die schlechte oder negative Unendlichkeit, indem sie nichts ist, als die Negation des Endlichen, welches aber ebenso wieder entsteht, somit eben so sehr nicht aufgehoben ist, — oder diese Unendlichkeit drückt nur das Sollen des Aufhebens des Endlichen aus. Der Progreß ins Unendliche bleibt bei dem Aussprechen des Widerspruchs stehen, den das Endliche enthält, daß es sowohl Etwas ist als sein Anderes, und ist das perennirende Fortsetzen des Wechsels dieser einander herbeiführenden Bestimmungen.

Zusatz. Wenn wir die Momente des Daseyns, Etwas und Anderes, auseinander fallen lassen, so haben wir dieses: Etwas wird ein Anderes, und dieses Andere ist selbst ein Etwas, welches als solches sich dann gleichfalls verändert, und sofort ins Unendliche. Die Reflexion meint hier zu etwas sehr Hohem, ja zum Höchsten gekommen zu seyn. Dieser Progreß ins Unendliche ist nun aber nicht das wahrhaft Unendliche, welches vielmehr darin besteht, in seinem Anderen bei sich selbst zu seyn, oder als Proceß ausgesprochen in seinem Andern zu sich selbst zu kommen. Es ist von großer Wichtigkeit, den Begriff der wahren Unendlichkeit gehörig zu fassen und nicht bloß bei der schlechten Unendlichkeit des unendlichen Progresses stehen zu bleiben. Wenn von der Unendlichkeit des Raumes und der Zeit die Rede ist, so ist es zunächst der unendliche Progreß, an welchem man sich zu halten pflegt. Man sagt so z. B., diese Zeit — jetzt — und über diese Gränze wird dann fortwährend hinausgegangen, rückwärts und vorwärts. Eben so ist es mit dem Raume, über dessen Unendlichkeit von erbaulichen Astronomen viele leere Deklamationen vorgebracht werden. Es pflegt dann

wohl auch behauptet zu werden, das Denken müsse erliegen, wenn es sich an die Betrachtung dieser Unendlichkeit begebe. So viel ist nun allerdings richtig, daß wir es zuletzt bleiben lassen, in solcher Betrachtung weiter und immer weiter vorzuschreiten, jedoch nicht um der Erhabenheit, sondern um der Langweiligkeit dieses Geschäfts willen. Langweilig ist das sich Ergehen in der Betrachtung dieses unendlichen Progresses um deswillen, weil hier fortwährend dasselbe wiederholt wird. Eine Gränze wird gesetzt, darüber wird hinausgegangen, dann abermals eine Gränze, und so fort ins Endlose. Wir haben hier also nichts, als eine oberflächliche Abwechselung, die immer im Endlichen stehen bleibt. Wenn man meint, durch das Hinausschreiten in jene Unendlichkeit sich vom Endlichen zu befreien, so ist dieß in der That nur die Befreiung der Flucht. Der Fliehende aber ist noch nicht frei, denn er ist im Fliehen noch durch dasjenige bedingt, wovor er flieht. Sagt man dann weiter, das Unendliche sey nicht zu erreichen, so ist dieß ganz richtig, aber nur um deswillen, weil die Bestimmung, etwas abstrakt Negatives zu seyn, in dasselbe gelegt wird. Die Philosophie treibt sich nicht mit solchem Leeren und bloß Jenseitigen herum. Das, womit die Philosophie es zu thun hat, ist immer ein Konkretes und schlechthin Gegenwärtiges. — Man hat wohl auch die Aufgabe der Philosophie so gestellt, daß dieselbe die Frage zu beantworten habe, wie das Unendliche sich dazu entschließe, aus sich selbst herauszugehen. Auf diese Frage, welcher die Voraussetzung eines festen Gegensatzes von Unendlichem und Endlichem zu Grunde liegt, ist nur zu antworten, daß dieser Gegensatz ein Unwahres, und daß das Unendliche in der That ewig aus sich heraus und ewig auch nicht aus sich heraus ist. — Wenn wir übrigens sagen: das Unendliche sey das Nichtendliche, so haben wir damit in der That das Wahre schon ausgesprochen, denn das Nichtendliche ist, da das Endliche selbst das erste Negative ist, das Negative der Nega-

tion, die mit sich identische Negation, und somit zugleich wahre Affirmation. —

Die hier besprochene Unendlichkeit der Reflexion ist nur der Versuch, die wahre Unendlichkeit zu erreichen, ein unglückseliges Mittelding. Es ist dieß überhaupt derjenige Standpunkt der Philosophie, welcher in der neuern Zeit in Deutschland geltend gemacht worden ist. Das Endliche soll hier nur aufgehoben werden, und das Unendliche soll nicht bloß ein Negatives, sondern auch ein Positives seyn. In diesem Sollen liegt immer die Ohnmacht, daß etwas anerkannt wird als berechtigt, und daß sich dasselbe doch nicht geltend zu machen vermag. Die kantische und die fichtesche Philosophie sind rücksichtlich des Ethischen auf diesem Standpunkt des Sollens stehen geblieben. Die perennirende Annäherung an das Vernunftgesetz ist das Aeußerste, wozu man auf diesem Wege gelangt. Man hat dann auf dieses Postulat auch die Unsterblichkeit der Seele begründet.

§. 95.

γ) Was in der That vorhanden ist, ist, daß Etwas zu Anderem, und das Andere überhaupt zu Anderem wird. Etwas ist im Verhältniß zu einem Anderen, selbst schon ein Anderes gegen dasselbe; somit da das, in welches es übergeht, ganz dasselbe ist, was das, welches übergeht, — beide haben keine weitere, als eine und dieselbe Bestimmung, ein Anderes zu seyn, — so geht hiermit Etwas in seinem Uebergehen in Anderes nur mit sich selbst zusammen, und diese Beziehung im Uebergehen und im Andern auf sich selbst ist die wahrhafte Unendlichkeit. Oder negativ betrachtet; was verändert wird, ist das Andere, es wird das Andere des Anderen. So ist das Seyn, aber als Negation der Negation wieder hergestellt und ist das Fürsichseyn.

Der Dualismus, welcher den Gegensatz von Endlichem und Unendlichem unüberwindlich macht, macht die einfache Betrachtung nicht, daß auf solche Weise sogleich das Unendliche

nur das Eine der Beiden ist, daß es hiermit zu einem nur Besondern gemacht wird, wozu das Endliche das andere Besondere ist. Ein solches Unendliches, welches nur ein Besonderes ist, neben dem Endlichen ist, an diesem eben damit seine Schranke, Gränze hat, ist nicht das, was es seyn soll, nicht das Unendliche, sondern ist nur endlich. — In solchem Verhältnisse, wo das Endliche Hüben, das Unendliche Drüben, das erste diesseits, das andere jenseits gestellt ist, wird dem Endlichen die gleiche Würde des Bestehens und der Selbstständigkeit mit dem Unendlichen zugeschrieben; das Seyn des Endlichen wird zu einem absoluten Seyn gemacht; es steht in solchem Dualismus fest für sich. Vom Unendlichen so zu sagen berührt, würde es vernichtigt; aber es soll vom Unendlichen nicht berührt werden können, es soll ein Abgrund, eine unübersteigbare Kluft zwischen beiden sich befinden, das Unendliche schlechthin drüben, und das Endliche hüben verharren. Indem die Behauptung von dem festen Beharren des Endlichen dem Unendlichen gegenüber über alle Metaphysik hinweg zu seyn meint, steht sie ganz nur auf dem Boden der ordinärsten Verstandes-Metaphysik. Es geschieht hier dasselbe, was der unendliche Progreß ausdrückt, das einemal wird zugegeben, daß das Endliche nicht an und für sich sey, daß ihm nicht selbstständige Wirklichkeit, nicht absolutes Seyn zukomme, daß es nur ein Vorübergehendes ist; das andremal wird dieß sogleich vergessen, und das Endliche dem Unendlichen nur gegenüber, schlechthin getrennt von demselben und der Vernichtung entnommen als selbstständig für sich beharrend vorgestellt. — Indem das Denken auf solche Weise sich zum Unendlichen zu erheben meint, so widerfährt ihm das Gegentheil, — zu einem Unendlichen zu kommen, das nur ein Endliches ist, und das Endliche, welches von ihm verlassen worden, vielmehr immer beizubehalten, zu einem Absoluten zu machen.

Wenn man nach der angestellten Betrachtung der Nichtigkeit des Verstandes-Gegenstandes vom Endlichen und Unendlichen (womit Plato's Philebus mit Nutzen verglichen werden kann) auch hier leicht auf den Ausdruck verfallen kann, daß das Unendliche und Endliche hiermit Eins sey, daß das Wahre, die wahrhafte Unendlichkeit als Einheit des Unendlichen und Endlichen bestimmt und ausgesagt werde, so enthält solcher Ausdruck zwar Richtiges, aber er ist eben so sehr schief und falsch wie vorhin von der Einheit des Seyns und Nichts bemerkt worden ist. Er führt ferner auf den gerechten Vorwurf von der Verendlichung der Unendlichkeit, von einem endlichen Unendlichen. Denn in jenem Ausdruck erscheint das Endliche als belassen; es wird nicht ausdrücklich als aufgehoben ausgedrückt. — Oder, indem darauf reflektirt wurde, daß es als eins mit dem Unendlichen gesetzt, allerdings nicht bleiben könnte, was es außer dieser Einheit war, und wenigstens an seiner Bestimmung etwas litte (wie das Kali mit der Säure verbunden von seinen Eigenschaften verliert), so widerführe eben dieß dem Unendlichen, das als das Negative seinerseits gleichfalls an dem Andern abgestumpft würde. In der That geschieht solches auch dem abstrakten, einseitigen Unendlichen des Verstandes. Aber das wahrhafte Unendliche verhält sich nicht bloß wie die einseitige Säure; sondern es erhält sich; die Negation der Negation ist nicht eine Neutralisation; das Unendliche ist das Affirmative, und nur das Endliche das Aufgehobene.

Im Fürsichseyn ist die Bestimmung der Idealität eingetreten. Das Daseyn zunächst nur nach seinem Seyn oder seiner Affirmation aufgefaßt, hat Realität (§. 91.), somit ist auch die Endlichkeit zunächst in der Bestimmung der Realität. Aber die Wahrheit des Endlichen ist vielmehr seine Idealität. Eben so sehr ist auch das Verstandes-Unendliche, welches neben das Endliche gestellt, selbst nur eins der beiden Endlichen ist, ein unwahres, ein ideelles. Diese Idealität des Endlichen ist der Hauptsatz der Philosophie, und jede wahrhafte Philosophie ist deswegen Idealismus. Es kommt allein darauf an, nicht das für das Unendliche zu nehmen, was in seiner Bestimmung selbst sogleich zu einem Besondern und Endlichen gemacht wird. — Auf diesen Unterschied ist deswegen hier weitläufiger aufmerksam gemacht worden; der Grundbegriff der Philosophie, das wahrhafte Unendliche, hängt davon ab. Dieser Unterschied erledigt sich durch die ganz einfachen, darum vielleicht unscheinbaren, aber unwiderleglichen Reflexionen, die im §. enthalten sind.

c. Fürsichseyn.

§. 96.

a) Das Fürsichseyn als Beziehung auf sich selbst ist Unmittelbarkeit, und als Beziehung des Negativen auf sich selbst ist es Fürsichseyendes, das Eins, — das in sich selbst Unterschiedslose damit das Andere aus sich Ausschließende.

Zusatz. Das Fürsichseyn ist die vollendete Qualität, und enthält als solche das Seyn und das Daseyn als seine ideellen Momente in sich. Als Seyn ist das Fürsichseyn einfache Beziehung auf sich und als Daseyn ist dasselbe bestimmt; diese Bestimmtheit ist dann aber nicht mehr die endliche Bestimmtheit des Etwas in seinem Unterschied vom Andern, sondern die unendliche den Unterschied in sich als aufgehoben enthaltende Bestimmtheit.

Das nächste Beispiel des Fürsichseyns haben wir am Ich. Wir wissen uns, als daseyend, zunächst unterschieden von anderem Daseyenden, und auf dasselbe bezogen. Weiter wissen wir dann aber auch diese Breite des Daseyns als zugespitzt gleichsam zur einfachen Form des Fürsichseyns. Indem wir sagen: Ich, so ist dieß der Ausdruck der unendlichen und zugleich negativen Beziehung auf sich. Man kann sagen, daß der Mensch sich vom

Thier, und somit von der Natur überhaupt dadurch unterscheidet, daß er sich als Ich weiß, womit dann zugleich ausgesprochen ist, daß die natürlichen Dinge es nicht zum freien Fürsichseyn bringen, sondern als auf das Daseyn beschränkt immer nur Seyn für Anderes sind. — Weiter ist nun das Fürsichseyn überhaupt als Idealität aufzufassen, wohingegen das Daseyn früher als Realität bezeichnet wurde. Realität und Idealität werden häufig als ein Paar, mit gleicher Selbstständigkeit einander gegenüberstehende Bestimmungen betrachtet, und man sagt demgemäß, daß es außer der Realität auch eine Idealität gebe. Nun aber ist die Idealität nicht Etwas, das es außer und neben der Realität giebt, sondern der Begriff der Idealität besteht ausdrücklich darin, die Wahrheit der Realität zu seyn, d. h. die Realität als das gesetzt, was sie an sich ist, erweist sich selbst als Idealität. Man darf somit nicht glauben, der Idealität die nöthige Ehre erwiesen zu haben, wenn man nur einräumt, daß es mit der Realität noch nicht abgethan sey, sondern daß man außer derselben auch noch eine Idealität anzuerkennen habe. Eine solche Idealität, neben oder immerhin auch über die Realität, wäre in der That nur ein leerer Name. Einen Inhalt aber hat die Idealität nur, indem dieselbe Idealität von Etwas ist: dieses Etwas aber ist dann nicht bloß ein unbestimmtes Dieses oder Jenes, sondern das als Realität bestimmte Daseyn, welchem für sich festgehalten, keine Wahrheit zukömmt. Man hat nicht mit Unrecht den Unterschied der Natur und des Geistes so aufgefaßt, daß jene auf die Realität und dieser auf die Idealität als ihre Grundbestimmung zurückzuführen seyen. Nun aber ist die Natur eben nicht ein Festes und Fertiges für sich, welches somit auch ohne den Geist bestehen könnte, sondern dieselbe gelangt erst im Geist zu ihrem Ziel und ihrer Wahrheit, und ebenso ist der Geist an seinem Theil nicht bloß ein abstraktes Jenseits der Natur, sondern derselbe ist nur wahrhaft und bewährt nur erst als Geist, in sofern er die Natur

als aufgehoben in sich enthält. Es ist hierbei an die gedoppelte Bedeutung unseres deutschen Ausdrucks aufheben zu erinnern. Unter aufheben verstehen wir einmal so viel als hinwegräumen, negiren, und sagen demgemäß z. B. ein Gesetz, eine Einrichtung u. s. w. seyen aufgehoben. Weiter heißt dann aber auch aufheben so viel als aufbewahren, und wir sprechen in diesem Sinn davon, daß etwas wohl aufgehoben sey. Dieser sprachgebräuchliche Doppelsinn, wonach dasselbe Wort eine negative und eine positive Bedeutung hat, darf nicht als zufällig angesehen, noch etwa gar der Sprache zum Vorwurf gemacht werden, als zu Verwirrung Veranlassung gebend, sondern es ist darin der über das bloß verständige Entweder — Oder hinausschreitende spekulative Geist unserer Sprache zu erkennen.

§. 97.

β) Die Beziehung des Negativen auf sich ist negative Beziehung, also Unterscheidung des Eins von sich selbst, die Repulsion des Eins, d. i. Setzen Vieler Eins. Nach der Unmittelbarkeit des Fürsichseyenden sind diese Viele Seyende, und die Repulsion der seyenden Eins wird in sofern ihre Repulsion gegeneinander als Vorhandener oder gegenseitiges Ausschließen.

Zusatz. Wenn vom Eins die Rede ist, so pflegen uns dabei zunächst die Vielen einzufallen. Hier entsteht dann die Frage, wo die Vielen herkommen? In der Vorstellung findet sich für diese Frage keine Antwort, da dieselbe die Vielen als unmittelbar vorhanden betrachtet, und das Eins eben nur als Eines unter den Vielen gilt. Dem Begriffe nach bildet dagegen das Eins die Voraussetzung der Vielen und es liegt in dem Gedanken des Eins, sich selbst als das Viele zu setzen. Das für sich seyende Eins, als solches, ist nämlich nicht ein Beziehungsloses wie das Seyn, sondern es ist Beziehung so gut wie das Daseyn; nun aber bezieht es sich nicht als Etwas auf ein Anderes, sondern, als Einheit des Etwas und des Andern, ist es

Beziehung auf sich selbst und zwar ist diese Beziehung negative Beziehung. Hiermit erweist sich das Eins als das schlechthin mit sich selbst Unverträgliche, als das sich von selbst Abstoßende, und dasjenige, als was es sich setzt, ist das Viele. Wir können diese Seite im Proceß des Fürsichseyns mit dem bildlichen Ausdruck Repulsion bezeichnen. Von der Repulsion spricht man zunächst bei Betrachtung der Materie und versteht darunter eben dieß, daß die Materie als ein Vieles in einem jeden dieser vielen Eins sich als ausschließend gegen alle übrigen verhält. Man darf übrigens den Proceß der Repulsion nicht so auffassen, als sey Eins das Repellirende und die Vielen das Repellirte; vielmehr ist das Eins, wie vorher bemerkt wurde, eben nur dieß, sich von sich selbst auszuschließen und als das Viele zu setzen; ein jedes der Vielen aber ist selbst Eins, und indem es sich als solches verhält, so schlägt hiermit diese allseitige Repulsion um in ihr Entgegengesetztes — die Attraktion.

§. 98.

γ) Die Vielen sind aber das Eine was das Andere ist, jedes ist Eins oder auch Eins der Vielen; sie sind daher eins und dasselbe. Oder die Repulsion an ihr selbst betrachtet, so ist sie als negatives Verhalten der vielen Eins gegeneinander eben so wesentlich ihre Beziehung auf einander; und da diejenigen, auf welche sich das Eins in seinem Repelliren bezieht, Eins sind, so bezieht es sich in ihnen auf sich selbst. Die Repulsion ist daher eben so wesentlich Attraktion; und das ausschließende Eins oder das Fürsichseyn hebt sich auf. Die qualitative Bestimmtheit, welche im Eins ihr An- und-für sich-Bestimmtseyn erreicht hat, ist hiermit in die Bestimmtheit als aufgehobene übergegangen, d. i. in das Seyn als Quantität.

Die atomistische Philosophie ist dieser Standpunkt, auf welchem sich das Absolute als Fürsichseyn, als Eins, und als

Viele Eins bestimmt. Als ihre Grundkraft ist auch die am Begriffe des Eins sich zeigende Repulsion angenommen worden; nicht aber so die Attraktion, sondern der Zufall, d. i. das Gedankenlose, soll sie zusammenbringen. Indem das Eins als Eins fixirt ist, so ist das Zusammenkommen desselben mit andern allerdings als etwas ganz Aeußerliches anzusehen. — Das Leere, welches als das andere Princip zu den Atomen angenommen wird, ist die Repulsion selbst, vorgestellt als das seyende Nichts zwischen den Atomen. — Die neuere Atomistik, — und die Physik behält noch immer dieß Princip bei, hat in sofern die Atome aufgegeben, als sie sich an kleine Theilchen, Molekules hält; sie hat sich damit dem sinnlichen Vorstellen näher gebracht, aber die denkende Bestimmung verlassen. — Indem ferner der Repulsivkraft eine Attraktivkraft an die Seite gesetzt wird, so ist der Gegensatz zwar vollständig gemacht, und man hat sich viel mit der Entdeckung dieser sogenannten Naturkraft gewußt. Aber die Beziehung beider aufeinander, was das Konkrete und Wahrhafte derselben ausmacht, wäre aus der trüben Verwirrung zu reißen, in der sie auch noch in Kants metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft gelassen ist. — Noch wichtiger als im Physischen ist in neuern Zeiten die atomistische Ansicht im Politischen geworden. Nach derselben ist der Wille der Einzelnen als solcher das Princip des Staates, das Attrahirende ist die Partikularität der Bedürfnisse, Neigungen, und das Allgemeine, der Staat selbst, ist das äußerliche Verhältniß des Vertrags.

Zusatz 1. Die atomistische Philosophie bildet eine wesentliche Stufe in der geschichtlichen Entwickelung der Idee und das Princip dieser Philosophie ist überhaupt das Fürsichseyn in der Gestalt des Vielen. Wenn noch heut zu Tage die Atomistik bei solchen Naturforschern, die von Metaphysik nichts wissen wollen, in großer Gunst steht, so ist hier daran zu erin-

nern, daß man der Metaphysik, und näher der Zurückführung der Natur auf Gedanken dadurch nicht entgeht, daß man sich der Atomistik in die Arme wirft, da das Atom in der That selbst ein Gedanke, und somit die Auffassung der Materie, als aus Atomen bestehend, eine metaphysische Auffassung ist. Newton hat zwar die Physik ausdrücklich gewarnt, sich vor der Metaphysik zu hüten; zu seiner Ehre muß indeß bemerkt werden, daß er selbst sich dieser Warnung keineswegs gemäß verhalten hat. Reine, pure Physiker sind in der That nur die Thiere, da diese nicht denken, wohingegen der Mensch, als ein denkendes Wesen, ein geborner Metaphysiker ist. Dabei kömmt es dann nur darauf an, ob die Metaphysik, welche man zur Anwendung bringt, von der rechten Art ist, und namentlich, ob es nicht, anstatt der konkreten, logischen Idee, einseitige, vom Verstand fixirte Gedankenbestimmungen sind, an welche man sich hält, und welche die Grundlage unseres theoretischen sowohl als unseres praktischen Thuns bilden. Dieser Vorwurf ist es, welcher die atomistische Philosophie trifft. Die alten Atomistiker betrachteten (wie dieß noch heut zu Tage häufig der Fall ist) Alles als ein Vieles, und der Zufall sollte es denn seyn, welcher die im Leeren herumschwebenden Atome zusammen bringt. Nun aber ist die Beziehung der Vielen auf einander keineswegs eine bloß zufällige, sondern diese Beziehung ist (wie vorher bemerkt wurde) in ihnen selbst begründet. Kant ist es, welchem das Verdienst gebührt, die Auffassung der Materie dadurch vervollständigt zu haben, daß er dieselbe als die Einheit von Repulsion und Attraktion betrachtet. Hierin liegt das Richtige, daß die Attraktion allerdings als das andere im Begriff des Fürsichseyns enthaltene Moment anzuerkennen ist, und daß somit die Attraktion eben so wesentlich zur Materie gehört als die Repulsion. Diese sogenannte dynamische Konstruktion der Materie leidet dann aber an dem Mangel, daß die Repulsion und die Attraktion ohne Weiteres als vorhanden postulirt und nicht deducirt werden,

aus welcher Deduktion sich dann auch das Wie und Warum ihrer bloß behaupteten Einheit ergeben haben würde. Wenn übrigens Kant ausdrücklich eingeschärft hat, daß man die Materie nicht als für sich vorhanden, und dann (gleichsam beiläufig) mit den beiden hier erwähnten Kräften ausgestattet, sondern dieselbe als lediglich in deren Einheit bestehend zu betrachten habe, und die deutschen Physiker sich eine Zeitlang diese reine Dynamik haben gefallen lassen, so hat es die Mehrzahl dieser Physiker in der neuern Zeit wieder bequemer gefunden, auf den atomistischen Standpunkt zurück zu kehren, und, gegen die Warnung ihres Kollegen, des seeligen Kästner, die Materie als aus unendlich kleinen Dingerchen, Atome genannt, bestehend zu betrachten, welche Atome dann durch das Spiel der an ihnen haftenden Attraktiv — Repulsiv — oder auch sonstigen beliebigen Kräfte mit einander in Beziehung gesetzt werden sollen. Dieß ist dann gleichfalls eine Metaphysik, vor welcher, um ihrer Gedankenlosigkeit willen, sich zu hüten, allerdings hinlänglicher Grund vorhanden wäre.

Zusatz 2. Der im vorstehenden §. angegebene Uebergang der Qualität in die Quantität, findet sich nicht in unserem gewöhnlichen Bewußtseyn. Diesem gelten die Qualität und die Quantität als ein Paar selbstständig neben einander bestehende Bestimmungen, und es heißt demgemäß, die Dinge seyen nicht nur qualitativ, sondern auch quantitativ bestimmt. Wo diese Bestimmungen herkommen, und wie sich dieselben zu einander verhalten, danach wird hier weiter nicht gefragt. Nun aber ist die Quantität nichts Anderes, als die aufgehobene Qualität, und die hier betrachtete Dialektik der Qualität ist es, wodurch diese Aufhebung zu Stande kömmt. Wir hatten zunächst das Seyn und als dessen Wahrheit ergab sich das Werden; dieses bildete den Uebergang zum Daseyn, als dessen Wahrheit wir die Veränderung erkannten. Die Veränderung aber zeigte sich in ihrem Resultate als das der Beziehung auf Anderes und

dem Uebergang in dasselbe entnommene Fürsichseyn, welches Fürsichseyn dann endlich, in den beiden Seiten seines Processes, der Repulsion und der Attraktion, sich als das Aufheben seiner selbst, und somit der Qualität überhaupt, in der Totalität ihrer Momente, erwiesen hat. Diese aufgehobene Qualität ist nun aber weder ein abstraktes Nichts, noch das eben so abstrakte und bestimmungslose Seyn, sondern nur das gegen die Bestimmtheit gleichgültige Seyn, und diese Gestalt des Seyns ist es, welche auch in unserer gewöhnlichen Vorstellung als Quantität vorkömmt. Wir betrachten demgemäß die Dinge zunächst unter dem Gesichtspunkt ihrer Qualität, und diese gilt uns als die mit dem Seyn des Dinges identische Bestimmtheit. Schreiten wir dann weiter zur Betrachtung der Quantität, so gewährt uns diese sofort die Vorstellung der gleichgültigen, äußerlichen Bestimmtheit, dergestalt, daß ein Ding, obschon seine Quantität sich ändert, und es größer oder kleiner wird, dennoch bleibt, was es ist.

B.
Quantität.

a. Die reine Quantität.

§. 99.

Die Quantität ist das reine Seyn, an dem die Bestimmtheit nicht mehr als eins mit dem Seyn selbst, sondern als aufgehoben oder gleichgültig gesetzt ist.

1) Der Ausdruck Größe ist in sofern für Quantität nicht passend, als er vornehmlich die bestimmte Quantität bezeichnet. 2) Die Mathematik pflegt die Größe als das zu definiren, was vermehrt oder vermindert werden kann; so fehlerhaft diese Definition ist, indem sie das Definitum selbst wieder enthält, so liegt doch dieß darin, daß die Größebestimmung eine solche ist, die als veränderlich und gleichgültig gesetzt sey, so daß unbeschadet einer Veränderung derselben, einer vermehrten Extension oder Intension, die Sache z. B. ein Haus, nicht aufhöre Haus, Roth, Roth zu seyn. 3) Das Absolute ist reine Quantität, — dieser Standpunkt fällt im Allgemeinen damit zusammen, daß dem Absoluten die Bestimmung von Materie gegeben wird, an welcher die Form zwar vorhanden, aber eine gleichgültige Bestimmung sey. Auch macht die Quantität die Grundbestimmung des Absoluten aus, wenn es so gefaßt wird, daß an ihm, dem absolut-indifferenten, aller Unterschied nur quantitativ sey. — Sonst können der reine Raum, die Zeit u. s. f. als Beispiele der Quantität genommen werden, in sofern das Reale als gleichgültige Raum- oder Zeiterfüllung aufgefaßt werden soll.

Zusatz. Die in der Mathematik gewöhnliche Definition der Größe, dasjenige zu seyn, was vermehrt oder vermindert werden kann, scheint beim ersten Anblick einleuchtender und plausibler zu seyn als die im vorstehenden §. enthaltene Begriffsbestimmung. Näher besehen, enthält dieselbe jedoch in der Form der Voraussetzung und der Vorstellung dasselbe, was sich nur auf dem Wege der logischen Entwickelung als Begriff der Quantität ergeben hat. Wenn nämlich von der Größe gesagt wird, daß ihr Begriff darin bestehe, vermehrt oder vermindert werden zu können, so ist eben damit ausgesprochen, daß die Größe (oder richtiger die Quantität) — im Unterschied von der Qualität — eine solche Bestimmung ist, gegen deren Veränderung die bestimmte Sache sich als gleichgültig verhält. Was dann den oben gerügten Mangel der gewöhnlichen Definition der Quantität anbetrifft, so besteht derselbe näher darin, daß Vermehren und Vermindern eben nur heißt die Größe anders bestimmen. Hiermit wäre indeß die Quantität zunächst nur ein Veränderliches überhaupt. Nun aber ist auch die Qualität veränderlich, und der vorher erwähnte Unterschied der Quantität von der Qua-

lität ist dann durch das Vermehren oder Vermindern ausgedrückt, worin dieß liegt, daß, nach welcher Seite hin auch die Größenbestimmung verändert werden mag, die Sache doch bleibt was sie ist. — Hier ist dann noch zu bemerken, daß es in der Philosophie überhaupt gar nicht bloß um richtige, und noch viel weniger bloß um plausible, d. h. solche Definitionen zu thun ist, deren Richtigkeit dem vorstellenden Bewußtseyn unmittelbar einleuchtet, sondern vielmehr um bewährte, d. h. solche Definitionen, deren Inhalt nicht bloß als ein vorgefundener aufgenommen, sondern als ein im freien Denken, und damit zugleich in sich selbst begründeter erkannt wird. Dieß findet seine Anwendung auf den vorliegenden Fall in der Art, daß, wie richtig und unmittelbar einleuchtend auch immerhin die in der Mathematik gewöhnliche Definition der Quantität seyn möchte, damit doch immer der Forderung noch nicht genügt seyn würde, zu wissen, in wiefern dieser besondere Gedanke im allgemeinen Denken begründet und hiermit nothwendig ist. Hieran schließt sich dann die weitere Betrachtung, daß, indem die Quantität, ohne durch das Denken vermittelt zu seyn, unmittelbar aus der Vorstellung aufgenommen wird, es sehr leicht geschieht, daß dieselbe hinsichtlich des Umfangs ihrer Gültigkeit überschätzt, ja selbst zur absoluten Kategorie gesteigert wird. Dieß ist in der That dann der Fall, wenn nur solche Wissenschaften, deren Gegenstände dem mathematischen Kalkül unterworfen werden können, als exakte Wissenschaften anerkannt werden. Hier zeigt sich dann wieder jene früher (§. 98. Zusatz) erwähnte schlechte Metaphysik, welche einseitige und abstrakte Verstandesbestimmungen an die Stelle der konkreten Idee setzt. Es wäre in der That übel beschaffen mit unserm Erkennen, wenn von solchen Gegenständen, wie Freiheit, Recht, Sittlichkeit, ja Gott selbst, darum, weil dieselben nicht gemessen und berechnet oder in einer mathematischen Formel ausgedrückt werden können, wir uns, mit Verzichtleistung auf eine exakte Erkenntniß, im Allgemeinen

bloß mit einer unbestimmten Vorstellung zu begnügen hätten, und dann, was das Nähere oder Besondere derselben anbetrifft, dem Belieben eines jeden Einzelnen überlassen bliebe, daraus zu machen was es will. — Welche praktisch verderbliche Konsequenzen sich aus einer solchen Auffassung ergeben, ist unmittelbar einleuchtend. Näher betrachtet ist übrigens der hier erwähnte ausschließlich mathematische Standpunkt, auf welchem die Quantität, diese bestimmte Stufe der logischen Idee, mit dieser selbst identificirt wird, kein anderer Standpunkt als der des Materialismus, wie denn auch solches in der Geschichte des wissenschaftlichen Bewußtseyns, namentlich in Frankreich seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts, seine volle Bestätigung findet. Das Abstrakte der Materie ist eben dieß, an welchem die Form zwar vorhanden ist, jedoch nur als eine gleichgültige und äußerliche Bestimmung. — Man würde übrigens die hier angestellte Erörterung sehr mißverstehen, wenn man dieselbe so auffassen wollte, als ob dadurch der Würde der Mathematik zu nahe getreten oder als ob durch Bezeichnung der quantitativen Bestimmung als bloß äußerlicher und gleichgültiger Bestimmung, der Trägheit und Oberflächlichkeit ein gutes Gewissen gemacht und behauptet werden sollte, man könne die quantitativen Bestimmungen auf sich beruhen lassen oder brauche es wenigstens damit eben so genau nicht zu nehmen. Die Quantität ist jedenfalls eine Stufe der Idee, welcher als solcher auch ihr Recht werden muß zunächst als logischer Kategorie und sodann weiter auch in der gegenständlichen Welt, sowohl in der natürlichen als auch in der geistigen. Hier zeigt sich dann aber auch sogleich der Unterschied, daß bei Gegenständen der natürlichen Welt und bei Gegenständen der geistigen Welt, die Größenbestimmung nicht von gleicher Wichtigkeit ist. In der Natur nämlich als der Idee in der Form des Anders- und zugleich des Außersichseyns, hat eben um deswillen auch die Quantität eine größere Wichtigkeit als in der Welt des Geistes, dieser Welt der freien

Innerlichkeit. Wir betrachten zwar auch den geistigen Inhalt unter dem quantitativen Gesichtspunkt, allein es leuchtet sofort ein, daß wenn wir Gott als den Dreieinigen betrachten, die Zahl drei hier eine viel untergeordnetere Bedeutung hat, als wenn wir z. B. die drei Dimensionen des Raumes oder gar die drei Seiten eines Dreiecks betrachten, dessen Grundbestimmung eben nur die ist, eine von drei Linien begränzte Fläche zu seyn. Weiter findet sich dann auch innerhalb der Natur der erwähnte Unterschied einer größern und geringern Wichtigkeit der quantitativen Bestimmung, und zwar in der Art, daß in der unorganischen Natur die Quantität, so zu sagen, eine wichtigere Rolle spielt als in der organischen. Unterscheiden wir dann noch innerhalb der unorganischen Natur das mechanische Gebiet von dem im engern Sinn physikalischen und chemischen, so zeigt sich hier abermals derselbe Unterschied und die Mechanik ist anerkanntermaaßen diejenige wissenschaftliche Disciplin, in welcher die Hülfe der Mathematik am wenigsten entbehrt, ja in welcher ohne dieselbe fast kein Schritt gethan werden kann, und welche dann auch um deswillen nächst der Mathematik selbst als die exakte Wissenschaft par excellence betrachtet zu werden pflegt, wobei dann wiederum an die obige Bemerkung hinsichtlich des Zusammenfallens des materialistischen und des ausschließlich mathematischen Standpunkts zu erinnern ist. — Es muß übrigens nach Allem, was hier ausgeführt wurde, gerade für eine exakte und gründliche Erkenntniß als eines der störendsten Vorurtheile bezeichnet werden, wenn, wie dieß häufig geschieht, aller Unterschied und alle Bestimmtheit des Gegenständlichen bloß im Quantitativen gesucht wird. Allerdings ist z. B. der Geist mehr als die Natur, das Thier ist mehr als die Pflanze, allein man weiß auch sehr wenig von diesen Gegenständen und ihrem Unterschied, wenn man bloß bei solchem Mehr oder Weniger stehen bleibt und nicht dazu fortschreitet, dieselben in ihrer eigenthümlichen, hier zunächst qualitativen Bestimmtheit aufzufassen.

§. 100.

Die Quantität zunächst in ihrer unmittelbaren Beziehung auf sich, oder in der Bestimmung der durch die Attraktion gesetzten Gleichheit mit sich selbst, ist kontinuirliche, in der andern in ihr enthaltenen Bestimmung des Eins ist sie diskrete Größe. Jene Quantität ist aber eben sowohl diskret, denn sie ist nur Kontinuität des Vielen; diese eben so kontinuirlich, ihre Kontinuität ist das Eins als Dasselbe der vielen Eins, die Einheit.

1) Die kontinuirliche und diskrete Größe müssen daher nicht in sofern als Arten angesehen werden, als ob die Bestimmung der einen der andern nicht zukomme, sondern sie unterscheiden sich nur dadurch, daß dasselbe Ganze das einemal unter der einen, das anderemal unter der andern seiner Bestimmungen gesetzt ist. 2) Die Antinomie des Raums, der Zeit oder der Materie, in Ansehung ihrer Theilbarkeit ins Unendliche, oder aber ihres Bestehens aus Untheilbaren ist nichts Anderes, als die Behauptung der Quantität das einemal als kontinuirlicher, das anderemal als diskreter. Werden Raum, Zeit u. s. w. nur mit der Bestimmung kontinuirlicher Quantität gesetzt, so sind sie theilbar ins Unendliche; mit der Bestimmung diskreter Größe aber sind sie an sich getheilt und bestehen aus untheilbaren Eins; das Eine ist so einseitig als das andere.

Zusatz. Die Quantität, als nächstes Resultat des Fürsichseyns, enthält die beiden Seiten seines Processes, die Repulsion und die Attraktion, als ideelle Momente in sich, und ist demnach sowohl kontinuirlich, als auch diskret. Ein jedes dieser beiden Momente enthält auch das andere in sich, und es giebt somit weder eine bloß kontinuirliche, noch eine bloß diskrete Größe. Wenn gleichwohl von beiden als zwei besonderen, einander gegenüberstehenden Arten der Größe gesprochen wird, so ist dieß bloß das Resultat unserer abstrahirenden Reflexion, welche

bei Betrachtung bestimmter Größen das eine Mal von dem einen, und das andere Mal von dem andern der im Begriff der Quantität in untrennbarer Einheit enthaltenen Momente absieht. Man sagt so z. B., der Raum, den dieses Zimmer einnimmt, ist eine kontinuirliche Größe, und diese hundert Menschen, die darin versammelt sind, bilden eine diskrete Größe. Nun aber ist der Raum kontinuirlich und diskret zugleich, und wir sprechen demgemäß von Raumpunkten und theilen den Raum dann auch ein, z. B. eine gewisse Länge in so und so viel Fuß, Zoll u. s. w., welches nur unter der Voraussetzung geschehen kann, daß der Raum an sich auch diskret ist.

Eben so ist dann auch andererseits die aus hundert Menschen bestehende diskrete Größe zugleich kontinuirlich und das denselben Gemeinschaftliche, die Gattung Mensch, welche durch alle Einzelne hindurch geht und dieselben unter einander verbindet, ist es, worin die Kontinuität dieser Größe begründet ist.

b. Das Quantum.

§. 101.

Die Quantität wesentlich gesetzt mit der ausschließenden Bestimmtheit, die in ihr enthalten ist, ist Quantum; begränzte Quantität.

Zusatz. Das Quantum ist das Daseyn der Quantität, wohingegen die reine Quantität dem Seyn und der (demnächst zu betrachtende) Grad dem Fürsichseyn entsprechen. — Was das Nähere des Fortganges von der reinen Quantität zum Quantum anbetrifft, so ist derselbe darin begründet, daß während in der reinen Quantität der Unterschied, als Unterschied von Kontinuität und Diskretion, nur erst an sich vorhanden ist, im Quantum dagegen der Unterschied gesetzt wird, und zwar so, daß nunmehr die Quantität überhaupt als unterschieden oder begränzt erscheint. Hiermit zerfällt dann aber auch zugleich das Quantum in eine unbestimmte Menge von Quantis oder bestimmten Größen. Eine jede dieser bestimmten Größen, als unterschieden von der anderen, bildet eine Einheit, so wie dieselbe andererseits für sich allein betrachtet ein Vieles ist. So aber ist das Quantum als Zahl bestimmt.

§. 102.

Das Quantum hat seine Entwicklung und vollkommene Bestimmtheit in der Zahl, die als ihr Element das Eins nach dem Momente der Diskretion die Anzahl, nach dem der Kontinuität die Einheit, als seine qualitativen Momente in sich enthält.

In der Arithmetik pflegen die Rechnungsarten als zufällige Weisen, die Zahlen zu behandeln, aufgeführt zu werden. Wenn in ihnen eine Nothwendigkeit, und damit ein Verstand liegen soll, so muß derselbe in einem Princip, und dieß kann nur in den Bestimmungen liegen, die in dem Begriffe der Zahl selbst enthalten sind; dieß Princip soll hier kurz aufgezeigt werden. — Die Bestimmungen des Begriffs der Zahl sind die Anzahl und die Einheit, und die Zahl selbst ist die Einheit beider. Die Einheit aber auf empirische Zahlen angewendet, ist nur die Gleichheit derselben; so muß das Princip der Rechnungsarten seyn, Zahlen in das Verhältniß von Einheit und Anzahl zu setzen und die Gleichheit dieser Bestimmungen hervorzubringen.

Indem die Eins oder die Zahlen selbst gleichgültig gegen einander sind, so erscheint die Einheit, in welche sie versetzt werden, überhaupt als ein äußerliches Zusammenfassen. Rechnen ist darum überhaupt Zählen, und der Unterschied der Arten zu rechnen liegt allein in der qualitativen Beschaffenheit der Zahlen, die zusammengezählt werden, und für die Beschaffenheit ist die Bestimmung von Einheit und Anzahl das Princip.

Numeriren ist das erste, die Zahl überhaupt machen, ein Zusammenfassen von beliebig vielen Eins. — Eine

Rechnungsart aber ist das Zusammenzählen von solchen, die schon Zahlen, nicht mehr das bloße Eins sind.

Die Zahlen sind unmittelbar und zuerst ganz unbestimmt Zahlen überhaupt, ungleich daher überhaupt; das Zusammenfassen oder Zählen von solchen ist Addiren.

Die nächste Bestimmung ist, daß die Zahlen gleich überhaupt sind, damit machen sie Eine Einheit aus, und es ist eine Anzahl solcher vorhanden; solche Zahlen zu zählen ist das Multipliciren; — wobei es gleichgültig ist, wie die Bestimmungen von Anzahl und Einheit an die beiden Zahlen, die Faktoren, vertheilt, welche für die Anzahl und welche dagegen für die Einheit genommen wird.

Die dritte Bestimmtheit ist endlich die Gleichheit der Anzahl und der Einheit. Das Zusammenzählen so bestimmter Zahlen ist das Erheben in die Potenz — und zunächst in das Quadrat. — Das weitere Potenziren ist das formelle wieder in die unbestimmte Anzahl ausgehende Fortsetzen der Multiplikation der Zahl mit sich selbst. — Da in dieser dritten Bestimmung die vollkommene Gleichheit des einzigen vorhandenen Unterschieds, der Anzahl und der Einheit, erreicht ist, so kann es nicht mehrere als diese drei Rechnungsarten geben. — Dem Zusammenzählen entspricht das Auflösen der Zahlen nach denselben Bestimmtheiten. Es giebt daher neben den drei angeführten Arten, welche in sofern die positiven genannt werden können, auch drei negative.

Zusatz. Da die Zahl überhaupt das Quantum in seiner vollkommenen Bestimmtheit ist, so bedienen wir uns desselben nicht nur zur Bestimmung der sogenannten diskreten, sondern eben so auch der sogenannten kontinuirlichen Größen. Die Zahl muß deshalb auch in der Geometrie zu Hülfe genommen werden, wo es sich darum handelt, bestimmte Figurationen des Raums und deren Verhältnisse anzugeben.

c. Der Grad.

§. 103.

Die Gränze ist mit dem Ganzen des Quantums selbst identisch; als in sich vielfach ist sie die extensive, aber als in sich einfache Bestimmtheit, die intensive Größe oder der Grad.

Der Unterschied der kontinuirlichen und diskreten Größen von den extensiven und intensiven besteht darin, daß die erstern auf die Quantität überhaupt gehen, diese aber auf die Gränze oder Bestimmtheit derselben als solcher. — Gleichfalls sind die extensive und intensive Größe auch nicht zwei Arten, deren jede eine Bestimmtheit enthielte, welche die andere nicht hätte; was extensive Größe ist, ist eben so sehr als intensive, und umgekehrt.

Zusatz. Die intensive Größe oder der Grad ist dem Begriff nach von der extensiven Größe oder dem Quantum verschieden, und es muß deshalb als unzulässig bezeichnet werden, wenn man, wie dieß häufig geschieht, diesen Unterschied nicht anerkennt und beide Formen der Größe ohne Weiteres identificirt. Es ist dieß namentlich der Fall in der Physik, wenn hier z. B. der Unterschied der specifischen Schwere dadurch erklärt wird, daß man sagt, ein Körper, dessen specifische Schwere noch einmal so groß ist als die eines andern, enthalte innerhalb desselben Raumes noch einmal so viel materielle Theile (Atome) als der andere. Eben so verhält es sich mit der Wärme und mit dem Licht, wenn die verschiedenen Grade der Temperatur und der Helligkeit durch ein Mehr oder Weniger von Wärme- oder Lichtpartikeln (oder Molekülen) erklärt werden sollen. Die Physiker, welche sich solcher Erklärungen bedienen, pflegen zwar, wenn ihnen die Unstatthaftigkeit derselben vorgehalten wird, sich damit auszureden, es solle damit über das (bekanntermaaßen unerkennbare) Ansich solcher Phänomene kei-

neswegs entschieden werden, und man bediene sich der erwähnten Ausdrücke nur um der größern Bequemlichkeit willen. Was hierbei zunächst die größere Bequemlichkeit anbetrifft, so soll sich dieselbe auf die leichtere Anwendung des Kalküls beziehen; es ist indeß nicht einzusehen, warum nicht intensive Größen, welche ja gleichfalls an der Zahl ihren bestimmten Ausdruck haben, eben so bequem zu berechnen seyn sollen, als extensive Größen. Bequemer noch wäre es freilich, sich sowohl des Rechnens als auch des Denkens selbst gänzlich zu entschlagen. Weiter ist dann noch gegen die erwähnte Ausrede zu bemerken, daß, indem man sich auf Erklärungen dieser Art einläßt, man jedenfalls das Gebiet der Wahrnehmung und der Erfahrung überschreitet und sich auf das Gebiet der Metaphysik und der (bei anderer Gelegenheit für müßig, ja verderblich erklärten) Spekulation begiebt. In der Erfahrung wird es sich allerdings finden, daß, wenn von zwei mit Thalern gefüllten Beuteln der eine noch einmal so schwer ist als der andere, dieß um deswillen der Fall ist, weil der eine dieser Beutel zwei hundert und der andere nur hundert Thaler enthält. Diese Geldstücke kann man sehen und überhaupt mit den Sinnen wahrnehmen; dahingegen liegen Atome, Moleküles u. dgl. außerhalb des Bereichs der sinnlichen Wahrnehmung, und es ist Sache des Denkens, über deren Zulässigkeit und Bedeutung zu entscheiden. Nun aber ist es (wie früher, §. 98. Zusatz, erwähnt wurde) der abstrakte Verstand, welcher das im Begriff des Fürsichseyns enthaltene Moment des Vielen in der Gestalt der Atome fixirt und als ein Letztes festhält, und derselbe abstrakte Verstand ist es dann auch, welcher, im vorliegenden Fall, eben so sehr in Widerspruch mit der unbefangenen Anschauung als mit dem wahrhaften konkreten Denken, die extensive Größe als die einzige Form der Quantität betrachtet, und da, wo intensive Größen sich finden, diese in ihrer eigenthümlichen Bestimmtheit nicht anerkannt, sondern dieselben, gestützt auf eine in sich haltlose Hypothese, gewaltsamer

Weise auf extensive Größen zurück zu führen sich bemüht. Wenn unter den Vorwürfen, welche man der neuern Philosophie gemacht hat, besonders häufig auch der vernommen worden ist, daß dieselbe Alles auf Identität zurück führe, und man derselben dann auch wohl den Spottnamen der Identitätsphilosophie gegeben hat, so ist aus der hier angestellten Erörterung zu entnehmen, daß es gerade die Philosophie ist, welche darauf dringt, dasjenige zu unterscheiden, was sowohl dem Begriff als auch der Erfahrung nach verschieden ist, wohingegen es Empiriker von Profession sind, welche die abstrakte Identität zum höchsten Princip des Erkennens erheben, und deren Philosophie deshalb füglicher als Identitätsphilosophie zu bezeichnen wäre. Uebrigens ist es ganz richtig, daß so wenig es bloß kontinuirliche und bloß diskrete Größen, es eben so wenig auch bloß intensive und bloß extensive Größen giebt, und daß somit die beiden Bestimmungen der Quantität nicht als selbstständige Arten einander gegenüberstehen. Eine jede intensive Größe ist auch extensiv, und eben so verhält es sich auch umgekehrt. So ist z. B. ein gewisser Temperaturgrad eine intensive Größe, welcher als solcher auch eine ganz einfache Empfindung entspricht; gehen wir dann ans Thermometer, so finden wir, wie diesem Temperaturgrad eine gewisse Ausdehnung der Quecksilbersäule korrespondirt, und diese extensive Größe verändert sich zugleich mit der Temperatur, als der intensiven Größe. Eben so verhält es sich dann auch auf dem Gebiet des Geistes; ein intensiverer Charakter reicht weiter mit seiner Wirkung als ein minder intensiver.

§. 104.

Im Grade ist der Begriff des Quantums gesetzt. Er ist die Größe als gleichgültig für sich und einfach, so daß sie aber die Bestimmtheit, wodurch sie Quantum ist, schlechthin außer ihr in andern Größen hat. In diesem Widerspruch, daß die fürsichseyende gleichgültige Gränze die absolute Aeußerlichkeit ist, ist der unendliche quantitative Progreß ge-

setzt, — eine Unmittelbarkeit, die unmittelbar in ihr Gegentheil, in das Vermitteltseyn (das Hinausgehen über das so eben gesetzte Quantum), und umgekehrt, umschlägt.

Die Zahl ist Gedanke, aber der Gedanke als ein sich vollkommen äußerliches Seyn. Sie gehört nicht der Anschauung an, weil sie Gedanke ist, aber ist der die Aeußerlichkeit der Anschauung zu seiner Bestimmung habende Gedanke. — Das Quantum kann daher nicht nur ins Unendliche vermehrt oder vermindert werden, es selbst ist durch seinen Begriff dieses Hinausschicken über sich. Der unendliche quantitative Progreß ist ebenfalls die gedankenlose Wiederholung eines und desselben Widerspruchs, der das Quantum überhaupt und in seiner Bestimmtheit gesetzt, der Grad, ist. Ueber den Ueberfluß, diesen Widerspruch in der Form des unendlichen Progresses auszusprechen, sagt mit Recht Zeno bei Aristoteles: es ist dasselbe, etwas einmal sagen, und es immer sagen.

Zusatz 1. Wenn nach der früher (§. 99.) erwähnten, in der Mathematik gewöhnlichen Definition, die Größe als dasjenige bezeichnet wird, was vermehrt und vermindert werden kann, und auch gegen die Richtigkeit der hierbei zu Grunde liegenden Anschauung nichts einzuwenden ist, so bleibt doch zunächst noch die Frage übrig, wie wir dazu kommen, ein solches Vermehr- oder Verminderbares anzunehmen. Wollte man zur Beantwortung dieser Frage sich einfach auf die Erfahrung berufen, so würde dieß um deswillen nicht genügen, weil, abgesehen davon, daß wir dann bloß die Vorstellung und nicht den Gedanken der Größe hätten, diese sich bloß als eine Möglichkeit, (des Vermehrt- und Vermindertwerdens) erweisen, und uns die Einsicht in die Nothwendigkeit dieses sich so Verhaltens fehlen würde. Dahingegen hat sich auf dem Wege unserer logischen Entwickelung nicht nur die Quantität als eine Stufe des sich selbst bestimmenden Denkens ergeben, sondern es hat sich auch gezeigt,

daß es im Begriff der Quantität liegt, schlechthin über sich hinauszuschicken, und daß wir somit hier nicht bloß mit einem Möglichen, sondern mit einem Nothwendigen zu thun haben.

Zusatz 2. Der quantitative unendliche Progreß ist es vornehmlich, an welchen der reflektirende Verstand sich zu halten pflegt, wenn es demselben um die Unendlichkeit überhaupt zu thun ist. Nun aber gilt von dieser Form des unendlichen Progresses zunächst dasselbe, was früher über den qualitativ unendlichen Progreß bemerkt wurde, daß nämlich dieselbe nicht der Ausdruck der wahren, sondern nur jener schlechten Unendlichkeit ist, welche über das bloße Sollen nicht hinauskömmt, und somit in der That im Endlichen stehen bleibt. Was dann näher die quantitative Form dieses endlichen Progresses anbetrifft, welche Spinoza mit Recht als eine bloß eingebildete Unendlichkeit (infinitum imaginationis) bezeichnet, so haben nicht selten auch Dichter (namentlich Haller und Klopstock) sich dieser Vorstellung bedient, um dadurch nicht nur die Unendlichkeit der Natur, sondern auch Gottes selbst zu veranschaulichen. Wir finden z. B. bei Haller eine berühmte Beschreibung der Unendlichkeit Gottes, worin es heißt:

Ich häufe ungeheure Zahlen,
Gebirge Millionen auf,
Ich setze Zeit auf Zeit
Und Welt auf Welt zu Hauf,
Und wenn ich von der grausen Höh
Mit Schwindel wieder nach dir seh:
Ist alle Macht der Zahl,
Vermehrt zu Tausendmal,
Noch nicht ein Theil von Dir.

Hier haben wir also zunächst jenes beständige Hinausschicken der Quantität und näher der Zahl über sich selbst, welches Kant als schauderhaft bezeichnet, worin indeß das eigentlich Schauderhafte nur die Langweiligkeit seyn dürfte, daß beständig eine Gränze gesetzt und wieder aufgehoben wird, und man somit

nicht von der Stelle kommt. Weiter fügt nun aber der genannte Dichter zu jener Beschreibung der schlechten Unendlichkeit treffend noch als Schluß hinzu:

Ich zieh sie ab, und du liegst ganz vor mir —

womit dann eben ausgesprochen wird, daß das wahrhaft Unendliche nicht als ein bloßes Jenseits des Endlichen zu betrachten ist, und daß wir, um zum Bewußtseyn desselben zu gelangen, auf jenen progressus in infinitum zu verzichten haben.

Zusatz 3. Pythagoras hat bekanntlich in Zahlen philosophirt, und die Grundbestimmung der Dinge als Zahl aufgefaßt. Diese Auffassung muß dem gewöhnlichen Bewußtseyn auf den ersten Anblick als durchaus parador, ja als verrückt erscheinen, und es entsteht deshalb die Frage, was von derselben zu halten ist. Um diese Frage zu beantworten, ist zunächst daran zu erinnern, daß die Aufgabe der Philosophie überhaupt darin besteht, die Dinge auf Gedanken und zwar auf bestimmte Gedanken zurückzuführen. Nun aber ist die Zahl allerdings ein Gedanke, und zwar derjenige Gedanke, welcher dem Sinnlichen am nächsten steht, oder bestimmter ausgedrückt, der Gedanke des Sinnlichen selbst, in sofern wir darunter überhaupt das Außereinander und das Viele verstehen. Wir erkennen somit in dem Versuch: das Universum als Zahl aufzufassen, den ersten Schritt zur Metaphysik. Pythagoras steht in der Geschichte der Philosophie bekanntlich zwischen den jonischen Philosophen und den Eleaten. Während nun die Ersteren, wie schon Aristoteles bemerkt, noch dabei stehen blieben, das Wesen der Dinge als ein Materielles (als eine ὕλη) zu betrachten, die Letztern aber, und näher Parmenides, zum reinen Denken, in der Form des Seyns, fortgeschritten sind, so ist es die pythagoräische Philosophie, deren Princip gleichsam die Brücke zwischen dem Sinnlichen und Uebersinnlichen bildet. Hieraus ergiebt es sich dann auch, was von der Ansicht solcher zu halten ist, die da meinen, Pythagoras sey offenbar zu weit gegangen, indem er das Wesen der Dinge als

bloße Zahlen aufgefaßt, und dann bemerken, zählen könne man allerdings die Dinge, dawider sey nichts einzuwenden, aber die Dinge seyen dann doch noch mehr als bloße Zahlen. Was hierbei das den Dingen zugeschriebene Mehr anbetrifft, so ist zwar bereitwillig zuzugeben, daß die Dinge mehr sind als bloße Zahlen, nur kömmt es darauf an, was unter diesem Mehr verstanden wird. Das gemeine sinnliche Bewußtseyn wird seinem Standpunkt gemäß keinen Anstand nehmen, die hier aufgeworfe Frage durch Verweisung auf die sinnliche Wahrnehmbarkeit zu beantworten, und somit zu bemerken, die Dinge seyen doch nicht bloß zählbar, sondern außerdem auch noch sichtbar, riechbar, fühlbar u. s. w. Der der pythagoräischen Philosophie gemachte Vorwurf würde sich hiermit, nach unserer modernen Weise ausgedrückt, darauf reduciren, daß dieselbe zu idealistisch sey. Nun aber verhält es sich in der That gerade umgekehrt, wie schon aus demjenigen zu entnehmen ist, was vorher über die historische Stellung der pythagoräischen Philosophie bemerkt wurde. Wenn nämlich zugegeben werden muß, daß die Dinge mehr als bloße Zahlen sind, so ist dieß so zu verstehen, daß der bloße Gedanke der Zahl noch nicht hinreicht, um das bestimmte Wesen oder den Begriff der Dinge dadurch auszusprechen. Anstatt somit zu behaupten, Pythagoras sey mit seiner Zahlenphilosophie zu weit gegangen, so wäre vielmehr umgekehrt zu sagen, daß derselbe noch nicht weit genug gegangen ist, und zwar sind es bereits die Eleaten gewesen, welche den nächsten Schritt zum reinen Denken gethan haben. — Weiter giebt es dann aber auch, wo nicht Dinge, so doch Zustände von Dingen, und überhaupt Naturphänomene, deren Bestimmtheit wesentlich auf bestimmten Zahlen und Zahlenverhältnissen beruht. Dieß ist namentlich der Fall mit dem Unterschied der Töne und ihrem harmonischen Zusammenstimmen, von welchem Phänomen bekanntlich erzählt wird, daß durch dessen Wahrnehmung Pythagoras zuerst veranlaßt worden sei, das Wesen der Dinge als Zahl aufzufassen. Ob es nun schon

von entschiedenem wissenschaftlichem Interesse ist, diejenigen Erscheinungen, denen bestimmte Zahlen zu Grunde liegen, auch auf dieselben zurückzuführen, so ist es doch auf keine Weise zulässig, die Bestimmtheit des Gedankens überhaupt als bloß numerische Bestimmtheit zu betrachten. Man kann sich zwar zunächst veranlaßt finden, die allgemeinsten Gedankenbestimmungen an die ersten Zahlen zu knüpfen, und demgemäß sagen, Eins sey das Einfache und Unmittelbare, Zwei der Unterschied und die Vermittelung, und Drei die Einheit dieser beiden. Diese Verbindungen sind indeß ganz äußerlich und in den genannten Zahlen als solchen liegt es nicht, der Ausdruck gerade dieser bestimmten Gedanken zu seyn. Je weiter man übrigens in dieser Weise vorschreitet, um so mehr zeigt sich die bloße Willkür in der Verbindung bestimmter Zahlen mit bestimmten Gedanken. Man kann so z. B. 4 als die Einheit von 1 und 3 und der damit verknüpften Gedanken betrachten, allein 4 ist auch eben so gut die Verdoppelung von 2, und eben so ist 9 nicht bloß das Quadrat von 3, sondern auch die Summe von 8 und 1, von 7 und 2 u. s. w. Wenn noch heut zu Tage gewisse geheime Gesellschaften auf allerhand Zahlen und Figuren ein großes Gewicht legen, so ist dieß einerseits als ein harmloses Spiel, und andererseits als ein Zeichen von Unbehülflichkeit im Denken zu betrachten. Man sagt dann auch wohl, hinter dergleichen stecke ein tiefer Sinn, und man könne sich viel dabei denken. In der Philosophie kommt es indeß nicht darauf an, daß man sich etwas denken kann, sondern darauf, daß man wirklich denkt, und das wahrhafte Element des Gedankens ist nicht in willkürlich gewählten Symbolen, sondern nur im Denken selbst zu suchen.

§. 105.

Dieses sich selbst in seiner fürsichseyenden Bestimmtheit, Aeußerlichseyn des Quantums macht seine Qualität aus; es ist in demselben eben es selbst und auf sich bezogen. Es ist,

die Aeußerlichkeit, d. i. das Quantitative, und das Fürsichseyn, das Qualitative, darin vereinigt. — Das Quantum an ihm selbst so gesetzt, ist das quantitative Verhältniß, — Bestimmtheit, welche eben so sehr ein unmittelbares Quantum, der Exponent, als Vermittlung ist, nämlich die Beziehung irgend eines Quantums auf ein anderes, — die beiden Seiten des Verhältnisses, die zugleich nicht nach ihrem unmittelbaren Werthe gelten, sondern deren Werth nur in dieser Beziehung ist.

Zusatz. Der quantitative unendliche Progreß erscheint zunächst als ein fortwährendes Hinausschicken der Zahl über sich selbst. Näher betrachtet erweist sich jedoch die Quantität als in diesem Progreß zu sich selbst zurückkehrend, denn was dem Gedanken nach darin enthalten ist, das ist überhaupt das Bestimmtseyn der Zahl durch die Zahl, und dieß giebt das quantitative Verhältniß. Sagen wir z. B. 2:4, so haben wir hiermit zwei Größen, die nicht in ihrer Unmittelbarkeit als solche gelten, sondern bei denen es nur um ihre gegenseitige Beziehung auf einander zu thun ist. Diese Beziehung aber (der Exponent des Verhältnisses) ist selbst eine Größe, die sich dadurch von den auf einander bezogenen Größen unterscheidet, daß mit ihrer Veränderung das Verhältniß selbst sich ändert, wohingegen das Verhältniß sich gegen die Veränderung seiner beiden Seiten als gleichgültig verhält, und dasselbe bleibt, so lange nur der Exponent sich nicht verändert. Wir können deshalb auch an die Stelle von 2:4, 3:6 setzen, ohne daß das Verhältuiß sich ändert, denn der Exponent 2 bleibt in beiden Fällen derselbe.

§. 106.

Die Seiten des Verhältnisses sind noch unmittelbare Quanta, und die qualitative und die quantitative Bestimmung einander noch äußerlich. Nach ihrer Wahrheit aber, daß das Quantitative selbst Beziehung auf sich in seiner Aeußerlichkeit

ist, oder das Fürsichseyn und die Gleichgültigkeit der Bestimmtheit vereinigt sind, ist es das Maaß.

Zusatz. Die Quantität hat sich vermittelst der bisher betrachteten dialektischen Bewegung durch ihre Momente als Rückkehr zur Qualität erwiesen. Als Begriff der Quantität hatten wir zunächst die aufgehobene Qualität, d. h. die nicht mit dem Seyn identische, sondern dagegen gleichgültige nur äußerliche Bestimmtheit. Dieser Begriff ist es dann auch, welcher (wie früher bemerkt wurde) der in der Mathematik gewöhnlichen Definition der Größe, dasjenige zu seyn, was vermehrt und vermindert werden kann, zu Grunde liegt. Wenn nun nach dieser Definition es zunächst so scheinen kann, als sey die Größe nur das Veränderliche überhaupt (denn vermehren sowohl als auch vermindern heißt eben nur die Größe anders bestimmen) — hiermit aber dieselbe von dem seinem Begriff nach gleichfalls veränderlichen Daseyn (der zweiten Stufe der Qualität) nicht unterschieden wäre, so mußte der Inhalt jener Definition dahin vervollständigt werden, daß wir an der Quantität ein Veränderliches haben, welches ohngeachtet seiner Veränderung doch dasselbe bleibt. Der Begriff der Quantität erweist sich hiermit als einen Widerspruch in sich enthaltend und dieser Widerspruch ist es, welcher die Dialektik der Quantität ausmacht. Das Resultat dieser Dialektik ist nun aber nicht die bloße Rückkehr zur Qualität, so als ob diese das Wahre, die Quantität dagegen das Unwahre wäre, sondern die Einheit und Wahrheit dieser beiden, die qualitative Quantität — oder das Maaß. — Hierbei kann dann noch bemerkt werden, daß, wenn wir uns bei Betrachtung der gegenständlichen Welt mit quantitativen Bestimmungen beschäftigen, es in der That immer schon das Maaß ist, welches wir als Ziel solcher Beschäftigung vor Augen haben, wie solches dann auch in unserer Sprache dadurch angedeutet ist, daß wir das Ermitteln quantitativer Bestimmungen und Verhältnisse als ein Messen

bezeichnen. Man mißt so z. B. die Länge verschiedener Saiten, welche in Schwingung versetzt werden, unter dem Gesichtspunkt des diesem Längenunterschied entsprechenden qualitativen Unterschieds der durch die Schwingung hervorgebrachten Töne. Eben so wird in der Chemie die Quantität mit einander in Verbindung gebrachter Stoffe ermittelt, um die solche Verbindungen bedingenden Maaße, d. h. diejenigen Quantitäten, welche bestimmten Qualitäten zu Grunde liegen, zu erkennen. Auch in der Statistik haben die Zahlen, mit welchen man sich beschäftigt, nur ein Interesse wegen der dadurch bedingten qualitativen Resultate. Bloße Zahlenermittelungen als solche, ohne den hier angegebenen leitenden Gesichtspunkt, gelten dagegen mit Recht als eine leere Kuriosität, welche weder ein theoretisches noch ein praktisches Interesse zu befriedigen vermag.

C.

Das Maaß.

§. 107.

Das Maaß ist das qualitative Quantum, zunächst als unmittelbares, ein Quantum, an welches ein Daseyn oder eine Qualität gebunden ist.

Zusatz. Das Maaß, als die Einheit der Qualität und der Quantität, ist hiermit zugleich das vollendete Seyn. Wenn wir vom Seyn sprechen, so erscheint dasselbe zunächst als das ganz Abstrakte und Bestimmungslose; nun aber ist das Seyn wesentlich dieß, sich selbst zu bestimmen, und seine vollendete Bestimmtheit erreicht dasselbe im Maaß. Man kann das Maaß auch als eine Definition des Absoluten betrachten, und es ist demgemäß gesagt worden, Gott sey das Maaß aller Dinge. Diese Anschauung ist es denn auch, welche den Grundton mancher althebräischen Gesänge bildet, in welchen die Verherrlichung Gottes im Wesentlichen darauf hinausläuft, daß er es sey, welcher

Allem, seine Gränze gesetzt, dem Meer und dem festen Lande, den Flüssen und den Bergen und ebenso den verschiedenen Arten von Pflanzen und von Thieren. — Im religiösen Bewußtseyn der Griechen finden wir die Göttlichkeit des Maaßes, in näherer Beziehung auf das Sittliche, als Nemesis vorgestellt. In dieser Vorstellung liegt dann überhaupt, daß alles Menschliche — Reichthum, Ehre, Macht, und ebenso Freude, Schmerz u. s. w. — sein bestimmtes Maaß hat, dessen Ueberschreitung zum Verderben und zum Untergang führt. — Was nunmehr weiter das Vorkommen des Maaßes in der gegenständlichen Welt anbetrifft, so finden wir zunächst in der Natur solche Existenzen, deren wesentlichen Inhalt das Maaß bildet. Dieß ist namentlich der Fall mit dem Sonnensystem, welches wir überhaupt als das Reich der freien Maaße zu betrachten haben. Schreiten wir dann weiter vor in der Betrachtung der unorganischen Natur, so tritt hier das Maaß in sofern gleichsam in den Hintergrund, als hier vielfältig die vorhandenen qualitativen und quantitativen Bestimmungen sich als gleichgültig gegen einander erweisen. So ist z. B. die Qualität eines Felsen oder eines Flusses nicht an eine bestimmte Größe gebunden. Bei näherer Betrachtung finden wir indeß, daß auch Gegenstände, wie die genannten, nicht schlechthin maaßlos sind, denn das Wasser in einem Fluß und die einzelnen Bestandtheile eines Felsen, erweisen sich bei der chemischen Untersuchung wieder als Qualitäten, die durch quantitative Verhältnisse der in denselben enthaltenen Stoffe bedingt sind. Entschiedener in die unmittelbare Anschauung fallend tritt dann aber das Maaß wieder in der organischen Natur hervor. Die verschiedenen Gattungen der Pflanzen und Thiere haben sowohl im Ganzen als auch in ihren einzelnen Theilen ein gewisses Maaß, wobei noch der Umstand zu bemerken ist, daß die unvollkommneren, der unorganischen Natur näher stehenden organischen Gebilde, sich von den höheren zum Theil durch die größere Unbestimmtheit ihres Maaßes unterscheiden. So finden wir

z. B. unter den Petrefakten sogenannte Ammonshörner, die nur durch das Mikroskop zu erkennen sind, und andere bis zur Größe eines Wagenrades. Dieselbe Unbestimmtheit des Maaßes zeigt sich auch bei manchen Pflanzen, die auf einer niederen Stufe der organischen Ausbildung stehen, wie dieß z. B. bei den Farrenkräutern der Fall ist.

§. 108.

In sofern im Maaß Qualität und Quantität nur in unmittelbarer Einheit sind, so tritt ihr Unterschied auf eine eben so unmittelbare Weise an ihnen hervor. Das specifische Quantum ist in sofern Theils bloßes Quantum und das Daseyn ist einer Vermehrung und Verminderung fähig, ohne daß das Maaß, welches in sofern eine Regel ist, dadurch aufgehoben wird, Theils aber ist die Veränderung des Quantums auch eine Veränderung der Qualität.

Zusatz. Die im Maaß vorhandene Identität der Qualität und der Quantität ist nur erst an sich, aber noch nicht gesetzt. Hierin liegt, daß diese beiden Bestimmungen, deren Einheit das Maaß ist, sich auch eine jede für sich geltend machen, dergestalt, daß einerseits die quantitativen Bestimmungen des Daseyns verändert werden können, ohne daß dessen Qualität dadurch afficirt wird, daß aber auch andererseits dieß gleichgültige Vermehren und Vermindern seine Gränze hat, durch deren Ueberschreitung die Qualität verändert wird. So ist z. B. der Temperaturgrad des Wassers zunächst gleichgültig in Beziehung auf dessen tropfbare Flüssigkeit: es tritt dann aber beim Vermehren oder Vermindern der Temperatur des tropfbar flüssigen Wassers ein Punkt ein, wo dieser Kohäsionszustand sich qualitativ ändert und das Wasser einerseits in Dampf und andererseits in Eis verwandelt wird. Wenn eine quantitative Veränderung statt findet, so erscheint dies zunächst als etwas ganz Unbefangenes, allein es steckt noch etwas Anderes dahinter, und diese scheinbar unbefangene Veränderung des Quanti-

tativen ist gleichsam eine List, wodurch das Qualitative ergriffen wird. Die hierin liegende Antinomie des Maaßes haben bereits die Griechen unter mancherlei Einkleidungen veranschaulicht. So z. B. in der Frage, ob *ein* Waizenkorn einen Haufen Waizen, oder in jener andern, ob das Ausreißen *eines* Haares aus dem Schweif eines Pferdes einen Kahlschweif mache? Wenn man im Hinblick auf die Natur der Quantität, als gleichgültiger und äußerlicher Bestimmtheit des Seyns, vorerst geneigt seyn wird jene Fragen verneinend zu beantworten, so wird man doch demnächst zugeben müssen, daß dieses gleichgültige Vermehren und Vermindern auch seine Gränze hat und daß hierbei endlich ein Punkt erreicht wird, wo durch das fortgesetzte Hinzufügen immer nur *eines* Waizenkorns ein Haufe Waizen und durch das fortgesetzte Ausziehen immer nur *eines* Haares ein Kahlschweif entsteht. Eben so wie mit diesen Beispielen, verhält es sich mit jener Erzählung von einem Bauer, welcher die Last seines munter einherschreitenden Esels so lange um *ein* Loth nach dem andern vermehrte, bis daß derselbe endlich unter der unerträglich gewordenen Last zusammensank. Man würde sehr Unrecht thun, wenn man dergleichen bloß für ein müßiges Schulgeschwätz erklären wollte, da es sich dabei in der That um Gedanken handelt, mit denen vertraut zu seyn auch in praktischer und näher in sittlicher Beziehung von großer Wichtigkeit ist. So findet z. B. in Beziehung auf die Ausgaben, welche wir machen, zunächst ein gewisser Spielraum statt, innerhalb dessen es auf ein Mehr und Weniger nicht ankommt; wird dann aber nach der einen oder nach der andern Seite hin das durch die jedesmaligen individuellen Verhältnisse bestimmte Maaß überschritten, so macht sich die qualitative Natur des Maaßes (in derselben Weise wie bei dem vorher erwähnten Beispiel der verschiedenen Temperatur des Wassers) geltend und dasjenige, was so eben noch als gute Wirthschaft zu betrachten war, wird zu Geiz oder zu Verschwendung. — Dasselbe findet dann auch

seine Anwendung auf die Politik, und zwar in *der* Art, daß die Verfassung eines Staates eben so wohl als unabhängig, als auch als abhängig von der Größe seines Gebiets, von der Zahl seiner Bewohner und anderen solchen quantitativen Bestimmungen angesehen werden muß. Betrachten wir z. B. einen Staat mit einem Gebiet von tausend Quadratmeilen und einer Bevölkerung von vier Millionen Einwohnern, so wird man zunächst unbedenklich zuzugeben haben, daß ein Paar Quadratmeilen Gebiet oder ein Paar Tausend Einwohner mehr oder weniger auf die Verfassung eines solchen Staates keinen wesentlichen Einfluß haben können. Dahingegen ist dann aber auch eben so wenig zu verkennen, daß in der fortgesetzten Vergrößerung oder Verkleinerung eines Staats endlich ein Punkt eintritt, wo, abgesehen von allen anderen Umständen, schon um dieser quantitativen Veränderung willen, auch das Qualitative der Verfassung nicht mehr unverändert bleiben kann. Die Verfassung eines kleinen Schweizerkantons paßt nicht für ein großes Reich und eben so unpassend war die Verfassung der römischen Republik in ihrer Uebertragung auf kleine deutsche Reichsstädte.

§. 109.

Das *Maaßlose* ist zunächst dieß Hinausgehen eines Maaßes durch seine quantitative Natur über seine Qualitätsbestimmtheit. Da aber das andere quantitative Verhältniß, das Maaßlose des ersten, eben so sehr qualitativ ist, so ist das Maaßlose gleichfalls ein Maaß; welche beide Uebergänge von Qualität in Quantum und von diesem in jene wieder als *unendlicher Progreß* vorgestellt werden können, — als das sich im Maaßlosen Aufheben und Wiederherstellen des Maaßes.

Zusatz. Die Quantität ist, wie wir gesehen haben, nicht nur der Veränderung, d. h. der Vermehrung und Verminderung *fähig*, sondern sie ist überhaupt als solche das Hinausschreiten über sich selbst. Diese ihre Natur bewährt die Quantität dann auch im Maaße. Indem nun aber die im

Maaß vorhandene Quantität eine gewisse Gränze überschreitet, so wird dadurch auch die derselben entsprechende Qualität aufgehoben. Hiermit wird jedoch nicht die Qualität überhaupt, sondern nur diese bestimmte Qualität negirt, deren Stelle sofort wieder durch eine andere Qualität eingenommen wird. Man kann diesen Proceß des Maaßes, welcher sich abwechselnd als bloße Veränderung der Quantität und dann auch als ein Umschlagen der Quantität in Qualität erweist, unter dem Bilde einer Knotenlinie zur Anschauung bringen. Dergleichen Knotenlinien finden wir zunächst in der Natur unter mancherlei Formen. Der durch Vermehrung und Verminderung bedingten, qualitativ verschiedenen Aggregatzustände des Wassers wurde bereits früher gedacht. In ähnlicher Weise verhält es sich mit den verschiedenen Oxydationsstufen der Metalle. Auch der Unterschied der Töne kann als ein Beispiel des im Proceß des Maaßes stattfindenden Umschlagens des zunächst bloß Quantitativen in qualitative Veränderung betrachtet werden.

§. 110.

Was hierin in der That geschieht, ist, daß die Unmittelbarkeit, welche noch dem Maaße als solchem zukommt, aufgehoben wird; Qualität und Quantität selbst sind an ihm zunächst als unmittelbare, und es ist nur ihre relative Identität. Das Maaß zeigt sich aber in das Maaßlose sich aufzuheben, jedoch in diesem, welches dessen Negation, aber selbst Einheit der Quantität und Qualität ist, eben so sehr nur mit sich selbst zusammenzugehen.

§. 111.

Das Unendliche, die Affirmation als Negation der Negation, hatte statt der abstraktern Seiten, des Seyns und Nichts, Etwas und eines Andern u. s. f. nun die Qualität und Quantität zu seinen Seiten. Diese sind α) zunächst, die Qualität in die Quantität (§. 98.) und die Quantität in die Qualität (§. 105.) übergegangen, und damit beide als Negationen

aufgezeigt. β) Aber in ihrer Einheit (dem Maaße) sind sie zunächst unterschieden und die eine nur vermittelst der andern; und γ) nachdem sich die Unmittelbarkeit dieser Einheit als sich aufhebend erwiesen, so ist diese Einheit nunmehr gesetzt als das, was sie an sich ist, als einfache Beziehung-auf-sich, welche das Seyn überhaupt und dessen Formen als aufgehobene in sich enthält. — Das Seyn oder die Unmittelbarkeit, welche durch die Negation ihrer selbst Vermittlung mit sich und Beziehung auf sich selbst ist, somit ebenso Vermittlung, die sich zur Beziehung auf sich, zur Unmittelbarkeit aufhebt, ist das Wesen.

Zusatz. Der Proceß des Maaßes ist nicht bloß die schlechte Unendlichkeit des unendlichen Progresses, in der Gestalt eines perennirenden Umschlagens von Qualität in Quantität und von Quantität in Qualität, sondern zugleich die wahre Unendlichkeit des in seinem Andern mit sich selbst Zusammengehens. Qualität und Quantität stehen im Maaß einander zunächst als Etwas und Anderes gegenüber. Nun aber ist die Qualität an sich Quantität, und eben so ist umgekehrt die Quantität an sich Qualität. Indem somit diese beiden im Proceß des Maaßes in einander übergehen, so wird eine jede dieser beiden Bestimmungen nur zu dem, was sie an sich schon ist, und wir erhalten jetzt das in seinen Bestimmungen negirte, überhaupt das aufgehobene Seyn, welches das Wesen ist. Im Maaß war an sich schon das Wesen und sein Proceß besteht nur darin, sich als das zu setzen, was es an sich ist. — Das gewöhnliche Bewußtseyn faßt die Dinge als seyende auf und betrachtet dieselben nach Qualität, Quantität und Maaß. Diese unmittelbaren Bestimmungen erweisen sich dann aber nicht als feste, sondern als übergehende und das Wesen ist das Resultat ihrer Dialektik. Im Wesen findet kein Uebergehen mehr statt, sondern nur Beziehung. Die Form der Beziehung ist im Seyn nur erst unsere Reflexion; im Wesen dagegen ist die Be-

ziehung dessen eigene Bestimmung. Wenn (in der Sphäre des Seyns) das Etwas zu Anderem wird, so ist hiermit das Etwas verschwunden. Nicht so im Wesen; hier haben wir kein wahrhaft Anderes, sondern nur Verschiedenheit, Beziehung des Einen auf sein Anderes. Das Uebergehen des Wesens ist also zugleich kein Uebergehen; denn beim Uebergehen des Verschiedenen in Verschiedenes verschwindet das Verschiedene nicht, sondern die Verschiedenen bleiben in ihrer Beziehung. Sagen wir z. B. Seyn und Nichts, so ist Seyn für sich und eben so ist Nichts für sich. Ganz anders verhält es sich mit dem Positiven und Negativen. Diese haben zwar die Bestimmung des Seyns und des Nichts. Aber das Positive hat für sich keinen Sinn, sondern es ist dasselbe schlechthin auf das Negative bezogen. Ebenso verhält es sich mit dem Negativen. In der Sphäre des Seyns ist die Bezogenheit nur an sich; im Wesen dagegen ist dieselbe gesetzt. Dieß ist also überhaupt der Unterschied der Formen des Seyns und des Wesens. Im Seyn ist Alles unmittelbar, im Wesen dagegen ist Alles relativ.

Zweite Abtheilung der Logik.

Die Lehre vom Wesen.

§. 112.

Das Wesen ist der Begriff als gesetzter Begriff, die Bestimmungen sind im Wesen nur relative, noch nicht als schlechthin in sich reflektirt; darum ist der Begriff noch nicht als Fürsich. Das Wesen, als das durch die Negativität seiner selbst sich mit sich vermittelnde Seyn, ist die Beziehung auf sich selbst, nur indem sie Beziehung auf Anderes ist, das aber unmittelbar nicht als Seyendes, sondern als ein Gesetztes und Vermitteltes ist. — Das Seyn ist nicht verschwunden, sondern erstlich ist das Wesen als einfache Beziehung auf sich selbst, Seyn; fürs andere ist aber das Seyn nach seiner einseitigen Bestimmung, unmittelbares zu seyn, zu einem nur negativen herabgesetzt, zu einem Scheine. — Das Wesen ist hiemit das Seyn als Scheinen in sich selbst.

Das Absolute ist das Wesen. — Diese Definition ist in sofern dieselbe als die, daß es das Seyn ist, in sofern Seyn gleichfalls die einfache Beziehung auf sich ist; aber sie ist zugleich höher, weil das Wesen das in sich gegangene Seyn ist, d. i. seine einfache Beziehung auf sich ist diese Beziehung gesetzt als die Negation des Negativen, als Vermittlung seiner in sich mit sich selbst. — Indem das Absolute als Wesen bestimmt wird, wird aber die Negativität häufig nur in dem Sinne einer Abstraktion von allen bestimmten Prädikaten genommen. Dieses negative Thun, das Abstrahiren, fällt dann außerhalb des Wesens, und das Wesen selbst ist

so nur als ein Resultat ohne diese seine Prämisse, das caput mortuum der Abstraktion. Aber da diese Negativität dem Seyn nicht äußerlich, sondern seine eigene Dialektik ist, so ist seine Wahrheit, das Wesen, als das in sich gegangene oder in sich seyende Seyn; seinen Unterschied vom unmittelbaren Seyn macht jene Reflexion, sein Scheinen in sich selbst, aus, und sie ist die eigenthümliche Bestimmung des Wesens selbst.

Zusatz. Wenn wir vom Wesen sprechen, so unterscheiden wir davon das Seyn als das Unmittelbare und betrachten dieses im Hinblick auf das Wesen als einen bloßen Schein. Dieser Schein ist nun aber nicht gar nicht, nicht ein Nichts, sondern das Seyn als aufgehobenes. — Der Standpunkt des Wesens ist überhaupt der Standpunkt der Reflexion. Der Ausdruck Reflexion wird zunächst vom Lichte gebraucht, in sofern dasselbe in seinem geradlinigen Fortgange auf eine spiegelnde Fläche trifft und von dieser zurückgeworfen wird. Wir haben somit hier ein Gedoppeltes, einmal ein Unmittelbares, ein Seyendes und dann zweitens dasselbe als ein Vermitteltes oder Gesetztes. Dieß ist nun aber eben der Fall, wenn wir über einen Gegenstand reflektiren oder (wie man auch zu sagen pflegt) nachdenken, in sofern es hier nämlich den Gegenstand nicht gilt in seiner Unmittelbarkeit, sondern wir denselben als vermittelt wissen wollen. Man pflegt wohl auch die Aufgabe oder den Zweck der Philosophie so aufzufassen, daß das Wesen der Dinge erkannt werden soll, und versteht darunter eben nur so viel, daß die Dinge nicht in ihrer Unmittelbarkeit gelassen, sondern als durch Anderes vermittelt oder begründet nachgewiesen werden sollen. Das unmittelbare Seyn der Dinge wird hier gleichsam als eine Rinde oder als ein Vorhang vorgestellt, hinter welchem das Wesen verborgen ist. — Wenn dann ferner gesagt wird: Alle Dinge haben ein Wesen, so wird damit ausgesprochen, daß sie wahrhaft nicht das sind, als was sie sich

unmittelbar erweisen. Es ist dann auch nicht abgethan mit einem bloßen Herumtreiben aus einer Qualität in eine andere und mit einem bloßen Fortgehen aus dem Qualitativen ins Quantitative und umgekehrt, sondern es ist in den Dingen ein Bleibendes und dieß ist zunächst das Wesen. Was nunmehr die sonstige Bedeutung und den Gebrauch der Kategorie des Wesens anbetrifft, so kann hier zunächst daran erinnert werden, wie wir uns im Deutschen beim Hülfszeitwort Seyn zur Bezeichnung der Vergangenheit des Ausdrucks Wesen bedienen, indem wir das vergangene Seyn als gewesen bezeichnen. Dieser Irregularität des Sprachgebrauchs liegt in sofern eine richtige Anschauung vom Verhältniß des Seyns zum Wesen zu Grunde, als wir das Wesen allerdings als das vergangene Seyn betrachten können, wobei dann nur noch zu bemerken ist, daß dasjenige, was vergangen ist, deshalb nicht abstrakt negirt, sondern nur aufgehoben und somit zugleich conservirt ist. Sagen wir z. B. Cäsar ist in Gallien gewesen, so ist damit nur die Unmittelbarkeit dessen, was hier vom Cäsar ausgesagt wird, nicht aber sein Aufenthalt in Gallien überhaupt negirt, denn dieser ist es ja eben, der den Inhalt dieser Aussage bildet, welcher Inhalt aber hier als aufgehoben vorgestellt wird. — Wenn im gemeinen Leben vom Wesen die Rede ist, so hat dieß häufig nur die Bedeutung einer Zusammenfassung oder eines Inbegriffs, und man spricht demgemäß z. B. vom Zeitungswesen, vom Postwesen, vom Steuerwesen u. s. w., worunter dann nur so viel verstanden wird, daß diese Dinge nicht einzeln in ihrer Unmittelbarkeit, sondern als ein Kompler und dann etwa auch weiter in ihren verschiedenen Beziehungen genommen werden sollen. In solchem Sprachgebrauch ist dann nur so ungefähr dasjenige enthalten, was sich uns als das Wesen ergeben hat. — Man spricht dann auch von endlichen Wesen und nennt den Menschen ein endliches Wesen. Wenn indeß vom Wesen gesprochen wird, so ist man eigentlich über die Endlichkeit hinaus und diese Bezeichnung

des Menschen ist in sofern ungenau. Wenn dann ferner gesagt wird: Es giebt ein höchstes Wesen und Gott damit bezeichnet werden soll, so ist hierüber zweierlei zu bemerken. Einmal nämlich ist der Ausdruck *geben* ein solcher, der auf Endliches hindeutet, und wir sagen so z. B., es giebt so und so viel Planeten, oder es giebt Pflanzen von solcher und es giebt Pflanzen von solcher Beschaffenheit. Das was es so giebt ist somit Etwas, außer und neben welchem es auch noch Anderes giebt. Nun aber ist Gott, als der schlechthin Unendliche, nicht ein solcher, den es eben nur giebt und *außer* und *neben* welchem es auch noch andere Wesen giebt. Was es außer Gott sonst noch giebt, dem kömmt in seiner Trennung von Gott keine Wesentlichkeit zu, vielmehr ist dasselbe in dieser Isolirung als ein in sich Halt- und Wesenloses, als ein bloßer Schein zu betrachten. Hierin liegt nun aber auch *zweitens*, daß es ungenügend genannt werden muß von Gott bloß als *höchstem* Wesen zu sprechen. Die hier zur Anwendung gebrachte Kategorie der Quantität findet in der That ihre Stelle nur im Bereich des Endlichen. Wir sagen so z. B., dies ist der höchste Berg auf der Erde und haben dabei die Vorstellung, daß es außer diesem höchsten Berg auch noch andere gleichfalls hohe Berge giebt. Ebenso verhält es sich, wenn wir von Jemand sagen, daß er der reichste oder der gelehrteste Mann in seinem Leben ist. Gott ist indeß nicht bloß *ein* und auch nicht bloß das *höchste* — sondern vielmehr *das* Wesen, wobei dann aber auch gleich zu bemerken ist, daß, obschon diese Auffassung Gottes eine wichtige und nothwendige Stufe in der Entwickelung des religiösen Bewußtseyns bildet, doch durch dieselbe die Tiefe der christlichen Vorstellung von Gott noch keineswegs erschöpft wird. Betrachten wir Gott nur als das Wesen schlechthin und bleiben wir dabei stehen, so wissen wir ihn nur erst als die allgemeine, widerstandslose Macht, oder, anders ausgedrückt, als den *Herrn*. Nun aber ist die Furcht des Herrn wohl der Anfang, aber auch nur der Anfang der

Weisheit. — Es ist zunächst die jüdische und dann weiter die muhamedanische Religion, in welchen Gott als der Herr und wesentlich *nur* als der Herr aufgefaßt wird. Der Mangel dieser Religionen besteht überhaupt darin, daß hier das Endliche nicht zu seinem Rechte kommt, welches Endliche für sich festzuhalten (sey es als ein Natürliches oder als ein Endliches des Geistes) das Charakteristische der heidnischen und hiermit zugleich polytheistischen Religionen ausmacht. — Ferner ist es nun aber auch häufig geschehen, daß man behauptet hat, Gott, als das höchste Wesen, könne nicht erkannt werden. Dies ist überhaupt der Standpunkt der modernen Aufklärung und näher des abstrakten Verstandes, welcher sich damit begnügt zu sagen: il y a un être suprême, und es dann dabei bewenden läßt. Wenn so gesprochen und Gott nur als das höchste *jenseitige* Wesen betrachtet wird, so hat man die Welt in ihrer Unmittelbarkeit vor sich als etwas Festes, Positives, und vergißt dabei, daß das Wesen gerade die Aufhebung alles Unmittelbaren ist. Gott als das abstrakte jenseitige Wesen, außerhalb dessen hiermit der Unterschied und die Bestimmtheit fällt, ist in der That ein bloßer Name, ein bloßes caput mortuum des abstrahirenden Verstandes. Die wahre Erkenntniß Gottes fängt damit an zu wissen, daß die Dinge in ihrem unmittelbaren Seyn keine Wahrheit haben. —

Nicht bloß in Beziehung auf Gott, sondern auch in sonstiger Beziehung geschieht es häufig, daß man sich der Kategorie des Wesens in abstrakter Weise bedient und dann bei Betrachtung der Dinge das Wesen derselben als ein gegen den bestimmten Inhalt ihrer Erscheinung Gleichgültiges und für sich Bestehendes fixirt. Man pflegt so namentlich zu sagen, es komme bei den Menschen nur auf ihr Wesen an und nicht auf ihr Thun und ihr Betragen. Darin liegt nun zwar das Richtige, daß dasjenige, was ein Mensch thut, nicht in seiner Unmittelbarkeit, sondern nur als vermittelt durch sein Inneres und als

Manifestation seines Innern zu betrachten ist. Nur darf dabei nicht übersehen werden, daß das Wesen und dann weiter das Innere sich eben nur dadurch als solche bewähren, daß sie in die Erscheinung heraustreten; wohingegen jener Berufung der Menschen auf ihr von dem Inhalt ihres Thuns unterschiedenes Wesen nur die Absicht zu Grunde zu liegen pflegt, ihre bloße Subjektivität geltend zu machen und sich dem, was an und für sich gültig ist, zu entziehen.

§. 113.

Die Beziehung-auf-sich im Wesen ist die Form der Identität, der Reflexion-in-sich; diese ist hier an die Stelle der Unmittelbarkeit des Seyns getreten; beide sind dieselben Abstraktionen der Beziehung-auf-sich.

Die Gedankenlosigkeit der Sinnlichkeit, alles Beschränkte und Endliche für ein Seyendes zu nehmen, geht in die Hartnäckigkeit des Verstandes über, es als ein mit-sich-identisches, sich in sich nicht widersprechendes, zu fassen.

§. 114.

Diese Identität erscheint als aus dem Seyn herkommend zunächst nur mit den Bestimmungen des Seyns behaftet und darauf als auf ein Aeußerliches bezogen. Wird dasselbe so von dem Wesen abgesondert genommen, so heißt es das Unwesentliche. Aber das Wesen ist In-sich-seyn, es ist wesentlich, nur in sofern es das Negative seiner in ihm selbst, die Beziehung-auf-anderes, die Vermittlung in ihm selbst hat. Es hat daher das Unwesentliche als seinen eigenen Schein in sich. Aber indem das Unterscheiden im Scheinen oder Vermitteln enthalten ist, das Unterschiedene oder im Unterschiede von derjenigen Identität, aus der es kömmt und in der es nicht ist oder als Schein liegt, selbst die Form der Identität erhält, so ist dasselbe so in der Weise der sich auf sich beziehenden Unmittelbarkeit oder des Seyns; die Sphäre des Wesens wird da-

durch zu einer noch unvollkommenen Verknüpfung der Unmittelbarkeit und der Vermittlung. Es ist in ihr Alles so gesetzt, daß es sich auf sich bezieht und daß zugleich darüber hinausgegangen ist, — als ein Seyn der Reflexion, ein Seyn, in dem ein Anderes scheint, und das in einem Andern scheint. — Sie ist daher auch die Sphäre des gesetzten Widerspruches, der in der Sphäre des Seyns nur an sich ist.

Es kommen in der Entwickelung des Wesens, weil der Eine Begriff in allem das Substantielle ist, dieselben Bestimmungen vor, als in der Entwickelung des Seyns, aber in reflektirter Form. Also statt des Seyns und Nichts treten jetzt die Formen des Positiven und Negativen ein, jenes zunächst dem gegensatzlosen Seyn als Identität entsprechend, dieses entwickelt (in sich scheinend) als der Unterschied; — so ferner das Werden als Grund sogleich selbst des Daseyns, das als auf den Grund reflektirt, Existenz ist u. s. f. — Dieser, (der schwerste) Theil der Logik enthält vornehmlich die Kategorien der Metaphysik und der Wissenschaften überhaupt; — als Erzeugnisse des reflektirenden Verstandes, der zugleich die Unterschiede als selbstständig annimmt, und zugleich auch ihre Relativität setzt; — beides aber nur neben- oder nacheinander durch ein Auch verbindet, und diese Gedanken nicht zusammenbringt, sie nicht zum Begriffe vereint.

A.

Das Wesen als Grund der Existenz.

a. Die reinen Reflexionsbestimmungen.

α) Identität.

§. 115.

Das Wesen scheint in sich, oder ist reine Reflexion, so ist es nur Beziehung auf sich, nicht als unmittelbare, sondern als reflektirte, — Identität mit sich.

Formelle oder Verstandes-Identität ist diese Identität, in sofern an ihr festgehalten und von dem Unterschiede abstrahirt wird. Oder die Abstraktion ist vielmehr das Setzen dieser formellen Identität, die Verwandlung eines in sich Konkreten in diese Form der Einfachheit, — es sey daß ein Theil des am Konkreten vorhandenen Mannichfaltigen weggelassen (durch das sogenannte Analysiren), und nur eines derselben herausgenommen wird, oder daß mit Weglassung ihrer Verschiedenheit die mannichfaltigen Bestimmtheiten in Eine zusammengezogen werden.

Die Identität mit dem Absoluten, als Subjekte eines Satzes, verbunden, — so lautet er: das Absolute ist das mit sich Identische. — So wahr dieser Satz ist, so ist es zweideutig, ob er in seiner Wahrheit gemeint ist; er ist darum in seinem Ausdrucke wenigstens unvollständig: denn es ist unentschieden, ob die abstrakte Verstandes-Identität, d. i. im Gegensatze gegen die anderen Bestimmungen des Wesens, — oder aber die Identität als in sich konkrete gemeint ist; so ist sie, wie sich ergeben wird, zunächst der Grund und dann die höhere Wahrheit der Begriff. — Auch das Wort: Absolut, selbst, hat häufig keine weitere Bedeutung als die von Abstrakt; so heißt absoluter Raum, absolute Zeit, nichts weiter als der abstrakte Raum und die abstrakte Zeit.

Die Bestimmungen des Wesens als wesentliche Bestimmungen genommen, werden sie Prädikate eines vorausgesetzten Subjekts, das, weil sie wesentlich, Alles ist. Die Sätze, die dadurch entstehen, sind als die allgemeinen Denkgesetze ausgesprochen worden. Der Satz der Identität lautet demnach: Alles ist mit sich identisch; A=A; und negativ: A kann nicht zugleich A und nicht A seyn. — Dieser Satz, statt ein wahres Denkgesetz zu seyn, ist nichts als das Gesetz des abstrakten Verstandes. Die Form des Satzes widerspricht ihm schon selbst, da ein Satz auch einen Unterschied zwischen Subjekt und Prädikat verspricht, dieser aber das nicht leistet, was seine Form fordert. Namentlich wird es aber durch die folgenden sogenannten Denkgesetze aufgehoben, welche das Gegentheil dieses Gesetzes zu Gesetzen machen. — Wenn man behauptet, dieser Satz könne nicht bewiesen werden, aber jedes Bewußtseyn verfahre darnach, und stimme ihm nach der Erfahrung sogleich zu wie es ihn vernehme, so ist dieser angeblichen Erfahrung der Schule die allgemeine Erfahrung entgegenzusetzen, daß kein Bewußtseyn nach diesem Gesetze denkt, noch Vorstellungen hat, u. s. f. noch spricht, daß keine Existenz, welcher Art sie sey, nach demselben existirt. Das Sprechen nach diesem seynsollenden Gesetze der Wahrheit (ein Planet ist — ein Planet, der Magnetismus ist — der Magnetismus, der Geist ist — ein Geist) gilt mit vollem Recht für albern; dies ist wohl allgemeine Erfahrung. Die Schule, in der allein solche Gesetze gelten, hat sich längst mit ihrer Logik, welche dieselbe ernsthaft vorträgt, bei dem gesunden Menschenverstande, wie bei der Vernunft um den Kredit gebracht.

Zusatz. Die Identität ist zunächst wieder dasselbe, was wir früher als Seyn hatten, aber als geworden durch Aufhebung der unmittelbaren Bestimmtheit und somit das Seyn als Idealität. — Es ist von großer Wichtigkeit, sich über die wahre Bedeutung der Identität gehörig zu verständigen, wozu dann vor allen Dingen gehört, daß dieselbe nicht bloß als abstrakte Identität, d. h. nicht als Identität mit Ausschließung des Unterschiedes aufgefaßt wird. Dies ist der Punkt, wodurch sich alle schlechte Philosophie von dem unterscheidet, was allein den Namen der Philosophie verdient. Die Identität in ihrer Wahrheit, als Idealität des unmittelbar Seyenden, ist eine hohe Bestimmung, sowohl für unser religiöses Bewußtseyn, als auch für alles sonstige Denken und Bewußtseyn überhaupt. Man kann

sagen, daß das wahre Wissen von Gott damit beginnt, ihn als Identität — als absolute Identität zu wissen, worin dann zugleich dieß liegt, daß alle Macht und alle Herrlichkeit der Welt vor Gott zusammensinkt und nur als das Scheinen seiner Macht und seiner Herrlichkeit zu bestehen vermag. — Ebenso ist es dann auch die Identität, als Bewußtseyn seiner selbst, wodurch sich der Mensch von der Natur überhaupt und näher vom Thier unterscheidet, welches Letztere nicht dazu gelangt, sich als Ich, d. h. als reine Einheit seiner in sich selbst zu erfassen. — Was dann ferner die Bedeutung der Identität in Beziehung auf das Denken anbetrifft, so kömmt es hierbei vor allen Dingen darauf an, die wahre, das Seyn und dessen Bestimmungen als aufgehoben in sich enthaltende Identität nicht mit der abstrakten, bloß formellen Identität zu verwechseln. Alle jene, namentlich vom Standpunkt der Empfindung und der unmittelbaren Anschauung aus, dem Denken so häufig gemachten Vorwürfe der Einseitigkeit, der Härte, der Inhaltlosigkeit u. s. w. haben ihren Grund in der verkehrten Voraussetzung, daß die Thätigkeit des Denkens nur die des abstrakten Identischsetzens sey, und die formelle Logik ist es selbst, welche diese Voraussetzung durch Aufstellung des im obigen §. beleuchteten angeblich höchsten Denkgesetzes bestätigt. Wenn das Denken weiter nichts wäre, als jene abstrakte Identität, so müßte dasselbe für das überflüssigste und langweiligste Geschäft erklärt werden. Allerdings sind der Begriff und weiter die Idee mit sich identisch, allein nur insofern dieselben zugleich den Unterschied in sich enthalten.

β) Der Unterschied.

§. 116.

Das Wesen ist nur reine Identität und Schein in sich selbst, als es die sich auf sich beziehende Negativität, somit Abstoßen seiner von sich selbst ist; es enthält also wesentlich die Bestimmung des Unterschiedes.

Das Andersseyn ist hier nicht mehr das qualitative, die Bestimmtheit, Gränze; sondern als im Wesen, dem sich auf sich beziehenden, ist die Negation zugleich als Beziehung, Unterschied, Gesetztseyn, Vermitteltseyn.

Zusatz. Wenn gefragt wird: wie kömmt die Identität zum Unterschied? so liegt in dieser Frage die Voraussetzung, daß die Identität als bloße, d. h. als abstrakte Identität etwas für sich sey und dann ebenso der Unterschied etwas Anderes, gleichfalls für sich. Durch diese Voraussetzung wird indeß die Beantwortung der aufgeworfenen Frage unmöglich gemacht, denn wenn die Identität als vom Unterschied verschieden betrachtet wird, so hat man in der That hiermit bloß den Unterschied und es kann um deswillen der Fortgang zum Unterschied nicht nachgewiesen werden, weil dasjenige, von welchem fortgegangen werden soll, für den, welcher nach dem Wie des Fortgangs frägt, gar nicht vorhanden ist. Diese Frage erweist sich somit, näher besehen, als durchaus gedankenlos und wäre dem, welcher dieselbe aufwirft, zuvörderst die andere Frage vorzulegen, was er sich unter der Identität denkt, wobei sich denn ergeben würde, daß er sich eben Nichts dabei denkt und daß die Identität für ihn bloß ein leerer Name ist. Weiter ist nun, wie wir gesehen haben, die Identität allerdings ein Negatives, jedoch nicht das abstrakte, leere Nichts überhaupt, sondern die Negation des Seyns und seiner Bestimmungen. Als solche aber ist die Identität zugleich Beziehung und zwar negative Beziehung auf sich oder Unterscheidung ihrer von sich selbst.

§. 117.

Der Unterschied ist 1) unmittelbarer Unterschied, die Verschiedenheit, in der die Unterschiedenen, jedes für sich ist, was es ist, und gleichgültig gegen seine Beziehung auf das andere, welche also eine ihm äußerliche ist. Um der Gleichgültigkeit der Verschiedenen gegen ihren Unterschied willen fällt derselbe außer ihnen in ein Drittes, Vergleichendes. Dieser äußer-

liche Unterschied ist als Identität der Bezogenen die Gleichheit, als Nichtidentität derselben die Ungleichheit.

Diese Bestimmungen selbst läßt der Verstand so auseinander fallen, daß obschon die Vergleichung ein und dasselbe Substrat für die Gleichheit und Ungleichheit hat, dieß verschiedene Seiten und Rücksichten an demselben seyn sollen, aber die Gleichheit für sich ist nur das vorige, die Identität, und die Ungleichheit für sich ist der Unterschied.

Die Verschiedenheit ist gleichfalls in einen Satz verwandelt worden, in den, daß Alles verschieden ist, oder daß es nicht zwei Dinge giebt, die einander vollkommen gleich sind. Hier wird Allem das entgegengesetzte Prädikat von der ihm im ersten Satze beigelegten Identität gegeben, also ein dem ersten widersprechendes Gesetz gegeben. Jedoch aber soll, insofern die Verschiedenheit nur der äußern Vergleichung angehörig sey, etwas für sich selbst nur identisch mit sich, und so dieser zweite Satz nicht dem ersten widersprechend seyn. Dann aber gehört auch die Verschiedenheit nicht dem Etwas oder Allem an, sie macht keine wesentliche Bestimmung dieses Subjekts aus; dieser zweite Satz kann auf diese Weise gar nicht gesagt werden. — Ist aber das Etwas selbst, nach dem Satze, verschieden, so ist es dieß durch seine eigene Bestimmtheit; hiermit ist dann aber nicht mehr die Verschiedenheit als solche, sondern der bestimmte Unterschied gemeint. — Dieß ist auch der Sinn des leibnitzschen Satzes.

Zusatz. Indem der Verstand sich an die Betrachtung der Identität begiebt, so ist er in der That bereits darüber hinaus, und was er vor sich hat, das ist der Unterschied in der Gestalt der bloßen Verschiedenheit. Sagen wir nämlich nach dem sogenannten Denkgesetz der Identität: das Meer ist das Meer, die Luft ist die Luft, der Mond ist der Mond u. s. w., so gelten uns diese Gegenstände als gleichgültig gegen einander,

und es ist somit nicht die Identität, sondern der Unterschied, welchen wir vor uns haben. Weiter bleiben wir dann aber auch nicht dabei stehen, die Dinge bloß als verschieden zu betrachten, sondern wir vergleichen dieselben mit einander und wir erhalten hierdurch die Bestimmungen der Gleichheit und der Ungleichheit. Das Geschäft der endlichen Wissenschaften besteht zum großen Theil in der Anwendung dieser Bestimmungen und man pflegt heut zu Tage, wenn von wissenschaftlicher Behandlung die Rede ist, darunter vorzugsweise dasjenige Verfahren zu verstehen, welches darauf ausgeht, die zur Betrachtung gezogenen Gegenstände mit einander zu vergleichen. Es ist nicht zu verkennen, daß man auf diesem Wege zu manchen sehr wichtigen Resultaten gelangt ist, und ist in dieser Beziehung ins Besondere an die großen Leistungen der neueren Zeit auf den Gebieten der vergleichenden Anatomie und der vergleichenden Sprachforschung zu erinnern. Dabei ist jedoch nicht nur zu bemerken, daß man zu weit gegangen ist, wenn man gemeint hat, es sey dieses vergleichende Verfahren auf alle Gebiete des Erkennens mit gleichem Erfolg anzuwenden, sondern auch außerdem noch besonders hervorzuheben, daß durch das bloße Vergleichen dem wissenschaftlichen Bedürfniß noch nicht letzlich genügt zu werden vermag, und daß Resultate der vorhererwähnten Art nur als (allerdings unentbehrliche) Vorarbeiten für das wahrhaft begreifende Erkennen zu betrachten sind. — Insofern es übrigens beim Vergleichen darum zu thun ist, vorhandene Unterschiede auf Identität zurückzuführen, so muß die Mathematik als diejenige Wissenschaft betrachtet werden, in welcher dieses Ziel am vollständigsten erreicht wird und zwar um deswillen, weil der quantitative Unterschied nur der ganz äußerliche Unterschied ist. So werden z. B. in der Geometrie ein Dreieck und ein Viereck, welche qualitativ verschieden sind, indem von diesem qualitativen Unterschied abstrahirt wird, ihrer Größe nach einander gleich gesetzt. Daß die Mathematik um diesen Vorzug weder von Sei-

ten der empirischen Wissenschaften, noch von Seiten der Philosophie zu beneiden ist, davon ist bereits früher (§. 99. Zusatz) die Rede gewesen und ergiebt sich außerdem aus demjenigen, was vorher über die bloße Verstandesidentität bemerkt wurde. — Man erzählt, daß als Leibnitz einst bei Hofe den Satz der Verschiedenheit ausgesprochen, die Hofkavaliere und Hofdamen, im Garten herumspazierend, sich bemüht hätten, zwei nicht von einander zu unterscheidende Blätter zu finden, um durch deren Vorzeigung das Denkgesetz des Philosophen zu widerlegen. Es ist dies ohne Zweifel eine bequeme, auch noch heut zu Tage beliebte Weise, sich mit Metaphysik zu beschäftigen; jedoch ist rücksichtlich des leibnitzischen Satzes zu bemerken, daß der Unterschied eben nicht bloß als die äußerliche und gleichgültige Verschiedenheit, sondern als Unterschied an sich aufzufassen ist, und daß es somit den Dingen an ihnen selbst zukommt, unterschieden zu seyn.

§. 118.

Die Gleichheit ist eine Identität nur solcher, die *nicht dieselben*, nicht identisch mit einander sind, — und die Ungleichheit ist *Beziehung* der Ungleichen. Beide fallen also nicht in verschiedene Seiten oder Rücksichten gleichgültig auseinander, sondern eine ist ein Scheinen in die andere. Die Verschiedenheit ist daher Unterschied der Reflexion, oder *Unterschied an sich selbst, bestimmter* Unterschied.

Zusatz. Während die bloß Verschiedenen sich als gleichgültig gegen einander erweisen, so sind dagegen die Gleichheit und die Ungleichheit ein Paar Bestimmungen, die sich schlechthin auf einander beziehen und von denen die eine nicht ohne die andere gedacht werden kann. Dieser Fortgang von der bloßen Verschiedenheit zur Entgegensetzung findet sich dann auch in sofern schon im gewöhnlichen Bewußtseyn, als wir einräumen, daß das Vergleichen nur einen Sinn hat unter der Voraussetzung eines vorhandenen Unterschiedes und ebenso umgekehrt das Unterscheiden, nur unter der Voraussetzung vorhandener Gleichheit.

Man schreibt demgemäß auch, wenn die Aufgabe gestellt wird, einen Unterschied anzugeben, demjenigen keinen großen Scharfsinn zu, der nur solche Gegenstände von einander unterscheidet, deren Unterschied unmittelbar zu Tage liegt (wie z. B. eine Schreibfeder und ein Kameel), so wie man andererseits sagen wird, daß es derjenige nicht weit im Vergleichen gebracht hat, welcher nur einander nahe Liegendes — eine Buche mit einer Eiche, einen Tempel mit einer Kirche — zu vergleichen weiß. Wir verlangen somit beim Unterschied die Identität und bei der Identität den Unterschied. Gleichwohl geschieht es auf dem Gebiet der empirischen Wissenschaften sehr häufig, daß über der einen dieser beiden Bestimmungen die andere vergessen und daß das eine Mal das wissenschaftliche Interesse nur in das Zurückführen vorhandener Unterschiede auf Identität, und ein anderes Mal wieder ebenso einseitiger Weise in das Auffinden neuer Unterschiede gesetzt wird. Dies ist namentlich in der Naturwissenschaft der Fall. Hier macht man es sich zunächst zum Geschäft neue und immer mehr neue Stoffe, Kräfte, Gattungen, Arten u. s. w. zu entdecken oder nach einer anderen Wendung Körper, welche bisher für einfach gegolten, als zusammengesetzt nachzuweisen, und neuere Physiker und Chemiker belächeln wohl die Alten, welche sich nur mit vier, und nicht einmal einfachen Elementen begnügt haben. Andererseits wird dann aber auch wieder die bloße Identität ins Auge gefaßt und werden demgemäß z. B. nicht nur Elektricität und Chemismus als wesentlich dasselbe, sondern sogar auch die organischen Processe der Verdauung und Assimilation als ein bloß chemischer Proceß betrachtet. Es wurde bereits früher (§. 103. Zusatz) bemerkt, daß, wenn man die neuere Philosophie nicht selten spottweise als Identitätsphilosophie bezeichnet hat, es gerade die Philosophie, und zwar zunächst die spekulative Logik, ist, welche die Nichtigkeit der vom Unterschied abstrahirenden, bloßen Verstandesidentität aufzeigt, dann aber allerdings auch ebenso sehr darauf

dringt, es nicht bei der bloßen Verschiedenheit bewenden zu lassen, sondern die innere Einheit alles dessen, was da ist, zu erkennen.

§. 119.

2) Der Unterschied an sich ist der wesentliche, das Positive und das Negative, so daß jenes so die identische Beziehung auf sich ist, daß es nicht das Negative, und dieses das Unterschiedene so für sich ist, daß es nicht das Positive ist. Indem jedes so für sich ist, als es nicht das Andere ist, scheint jedes in dem Andern und ist nur, insofern das Andere ist. Der Unterschied des Wesens ist daher die Entgegensetzung, nach welcher das Unterschiedene nicht ein Anderes überhaupt, sondern sein Anderes sich gegenüber hat; d. h. jedes hat seine eigene Bestimmung nur in seiner Beziehung auf das Andere, ist nur in sich reflektirt, als es in das Andere reflektirt ist, und ebenso das Andere; jedes ist so des Andern sein Anderes.

Der Unterschied an sich giebt den Satz: Alles ist ein wesentlich unterschiedenes, — oder wie er auch ausgedrückt worden ist, von zwei entgegengesetzten Prädikaten kommt dem Etwas nur das Eine zu, und es giebt kein Drittes. — Dieser Satz des Gegensatzes widerspricht am ausdrücklichsten dem Satze der Identität, indem Etwas nach dem einen nur die Beziehung auf sich, nach dem andern aber ein Entgegengesetztes, die Beziehung auf sein Anderes seyn soll. Es ist die eigenthümliche Gedankenlosigkeit der Abstraktion, zwei solche widersprechende Sätze als Gesetze nebeneinander zu stellen, ohne sie auch nur zu vergleichen. — Der Satz des ausgeschlossenen Dritten ist der Satz des bestimmten Verstandes, der den Widerspruch von sich abhalten will, und indem er dies thut, denselben begeht. A soll entweder + A oder — A seyn; damit ist schon das Dritte, das A ausgesprochen, welches weder + noch — ist,

und das eben sowohl auch als + A und als — A gesetzt ist. Wenn + W 6 Meilen Richtung nach Westen, — W aber 6 Meilen Richtung nach Osten bedeutet, und + und — sich aufheben, so bleiben die 6 Meilen Wegs oder Raums, was sie ohne und mit dem Gegensatz waren. Selbst das bloße plus und minus der Zahl oder der abstrakten Richtung haben, wenn man will, die Null zu ihrem Dritten; aber es soll nicht in Abrede gestellt werden, daß der leere Verstandesgegensatz von + und — nicht auch seine Stelle habe, bei ebensolchen Abstraktionen, wie Zahl, Richtung u. s. f.

In der Lehre von den kontradiktorischen Begriffen heißt der eine Begriff z. B. Blau (auch so etwas wie die sinnliche Vorstellung einer Farbe wird in solcher Lehre Begriff genannt), der andere Nichtblau, so daß dies Andere nicht ein Affirmatives, etwa Gelb wäre, sondern nur das Abstrakt-Negative festgehalten werden soll. — Daß das Negative in ihm selbst ebensosehr positiv ist, s. folg. §.; dieß liegt auch schon in der Bestimmung, daß das einem Andern Entgegengesetzte sein Anderes ist. — Die Leerheit des Gegensatzes von sogenannten kontradiktorischen Begriffen hatte ihre volle Darstellung in dem so zu sagen grandiosen Ausdruck eines allgemeinen Gesetzes, daß jedem Dinge von allen so entgegengesetzten Prädikaten das eine zukomme und das andere nicht, so daß der Geist sey entweder weiß oder nicht weiß, gelb oder nicht gelb u. s. f. ins Unendliche.

Indem vergessen wird, daß Identität und Entgegensetzung selbst entgegengesetzt sind, wird der Satz der Entgegensetzung auch für den der Identität in der Form des Satzes des Widerspruchs genommen, und ein Begriff, dem von Zwei einander widersprechenden Merkmalen keins (s. vorhin) oder alle beide zukommen, für logisch falsch erklärt, wie z. B. ein viereckiger Cirkel. Ob nun gleich ein vieleckiger Cirkel und ein geradliniger Kreisbogen ebensosehr diesem Satze widerstreitet,

haben die Geometer doch kein Bedenken, den Kreis als ein Vieleck von geradlinigten Seiten zu betrachten und zu behandeln. Aber so etwas wie ein Cirkel (seine bloße Bestimmtheit) ist noch kein Begriff; im Begriffe des Cirkels ist Mittelpunkt und Peripherie gleich wesentlich, beide Merkmale kommen ihm zu; und doch ist Peripherie und Mittelpunkt einander entgegengesetzt und widersprechend.

Die in der Physik so viel geltende Vorstellung von Polarität enthält in sich die richtigere Bestimmung der Entgegensetzung, aber wenn die Physik sich in Ansehung der Gedanken an die gewöhnliche Logik hält, so würde sie leicht erschrekken, wenn sie sich die Polarität entwickelte und zu den Gedanken käme, die darin liegen.

Zusatz 1. Das Positive ist wieder die Identität, aber in ihrer höheren Wahrheit, als identische Beziehung auf sich selbst und zugleich so, daß es nicht das Negative ist. Das Negative für sich ist nichts anders als der Unterschied selbst. Das Identische als solches ist zunächst das Bestimmungslose; das Positive dagegen ist das mit sich Identische, aber als gegen ein Anderes bestimmt, und das Negative ist der Unterschied als solcher in der Bestimmung nicht Identität zu seyn. Dies ist der Unterschied des Unterschiedes in ihm selbst. — Am Positiven und Negativen meint man einen absoluten Unterschied zu haben. Beide sind indeß an sich dasselbe und man könnte deshalb das Positive auch das Negative nennen und ebenso umgekehrt das Positive das Negative. So sind denn auch Vermögen und Schulden nicht zwei besondere, für sich bestehende Arten von Vermögen. Was bei dem Einen, als Schuldner, ein Negatives ist, dasselbe ist bei dem Andern, dem Gläubiger, ein Positives. Ebenso verhält es sich mit einem Weg nach Osten, welcher zugleich ein Weg nach Westen ist. Positives und Negatives sind also wesentlich durch einander bedingt und nur in ihrer Beziehung auf einander. Der Nordpol am Magnet kann nicht

seyn ohne den Südpol und der Südpol nicht ohne den Nordpol. Schneidet man einen Magnet auseinander, so hat man nicht an dem einen Stück den Nordpol und am andern den Südpol. Ebenso sind dann auch bei der Elektricität die positive und die negative Elektricität nicht zwei verschiedene, für sich bestehende Fluida. In der Entgegensetzung hat überhaupt das Unterschiedene nicht nur ein Anderes, sondern sein Anderes sich gegenüber. Das gewöhnliche Bewußtsein betrachtet die Unterschiedenen als gleichgültig gegeneinander. Man sagt so: Ich bin ein Mensch und um mich herum ist Luft, Wasser, Thiere und Anderes überhaupt. Alles fällt da auseinander. Der Zweck der Philosophie ist dagegen die Gleichgültigkeit zu verbannen und die Nothwendigkeit der Dinge zu erkennen, so daß das Andere als seinem Anderen gegenüberstehend erscheint. So ist z. B. die unorganische Natur nicht bloß als etwas Anderes als das Organische zu betrachten, sondern als das nothwendige Andere desselben. Beide sind in wesentlicher Beziehung auf einander und das Eine von beiden ist nur, in sofern es das Andere von sich ausschließt und eben dadurch sich auf dasselbe bezieht. Ebenso ist auch die Natur nicht ohne den Geist und dieser ist nicht ohne die Natur. Es ist überhaupt ein wichtiger Schritt, wenn man im Denken davon abgekommen ist zu sagen: nun ist auch noch Anderes möglich. Indem man so spricht, so ist man noch mit Zufälligem behaftet, wohingegen, wie vorher bemerkt wurde, das wahre Denken ein Denken der Nothwendigkeit ist. — Wenn man in der neueren Naturwissenschaft dazu gekommen ist, die zunächst am Magnetismus als Polarität wahrgenommene Entgegensetzung, als durch die ganze Natur hindurchgehend, als ein allgemeines, Naturgesetz anzuerkennen, so ist dieß ohne Zweifel als ein wesentlicher Fortschritt der Wissenschaft zu betrachten, nur wäre es dabei zunächst darum zu thun, daß man nicht neben der Entgegensetzung ohne Weiteres auch wieder die bloße Verschiedenheit gelten ließ. So betrachtet man aber z. B. das eine Mal, mit

Recht, die Farben als in polarer Entgegensetzung einander gegenüberstehend (als sogenannte Ergänzungsfarben), sodann aber auch wieder als den gleichgültigen und bloß quantitativen Unterschied des Rothen, des Gelben, des Grünen u. s. w.

Zusatz 2. Anstatt nach dem Satz des ausgeschlossenen Dritten (welches der Satz des abstrakten Verstandes ist) zu sprechen, wäre vielmehr zu sagen: Alles ist entgegengesetzt. Es giebt in der That nirgends, weder im Himmel noch auf Erden, weder in der geistigen noch in der natürlichen Welt, ein so abstraktes Entweder — Oder, wie der Verstand solches behauptet. Alles was irgend ist, das ist ein Konkretes, somit in sich selbst Unterschiedenes und Entgegengesetztes. Die Endlichkeit der Dinge besteht dann darin, daß ihr unmittelbares Daseyn dem nicht entspricht, was sie an sich sind. So ist z. B. in der unorganischen Natur die Säure an sich zugleich die Basis, d. h. ihr Seyn ist schlechthin nur dieß auf ihr Anderes bezogen zu seyn. Somit ist dann aber auch die Säure nicht das im Gegensatz ruhig Beharrende, sondern dahin strebend sich als das zu setzen, was sie an sich ist. Was überhaupt die Welt bewegt, das ist der Widerspruch und es ist lächerlich zu sagen, der Widerspruch lasse sich nicht denken. Das Richtige in dieser Behauptung ist nur dieß, daß es beim Widerspruch nicht sein Bewenden haben kann und daß derselbe sich durch sich selbst aufhebt. Der aufgehobene Widerspruch ist dann aber nicht die abstrakte Identität, denn diese ist selbst nur die eine Seite des Gegensatzes. Das nächste Resultat der als Widerspruch gesetzten Entgegensetzung ist der Grund, welcher sowohl die Identität als auch den Unterschied als aufgehoben und zu bloß ideellen Momenten herabgesetzt in sich enthält.

§. 120.

Das Positive ist jenes Verschiedene, welches für sich und zugleich nicht gleichgültig gegen seine Beziehung auf sein Anderes seyn soll. Das Negative soll eben so selbstständig

die negative Beziehung auf sich, für sich seyn, aber zugleich als negatives schlechthin diese seine Beziehung auf sich, sein Positives, nur im Andern haben. Beide sind somit der gesetzte Widerspruch, beide sind an sich dasselbe. Beide sind es auch für sich, indem jedes das Aufheben des Andern und seiner selbst ist. Sie gehen hiemit zu Grunde. — Oder unmittelbar ist der wesentliche Unterschied, als Unterschied an und für sich nur der Unterschied seiner von ihm selbst, enthält also das Identische; zum ganzen an und für sich-seyenden Unterschiede gehört also sowohl er selbst, als die Identität. — Als sich auf sich beziehender Unterschied ist er gleichfalls schon als das mit sich Identische ausgesprochen, und das Entgegengesetzte ist überhaupt dasjenige, welches das Eine und sein Anderes, sich und sein Entgegengesetztes, in sich selbst enthält. Das In-sich-seyn des Wesens so bestimmt ist der Grund.

γ) Der Grund.

§. 121.

Der Grund ist die Einheit der Identität und des Unterschiedes; die Wahrheit dessen, als was sich der Unterschied und die Identität ergeben hat, — die Reflexion-in-sich, die eben so sehr Reflexion-in-Anderes und umgekehrt ist. Er ist das Wesen als Totalität gesetzt.

Der Satz des Grundes heißt: Alles hat seinen zureichenden Grund, d. h. nicht die Bestimmung von Etwas als Identisches mit sich, noch als Verschiedenes, noch als bloß Positives oder als bloß Negatives, ist die wahre Wesenheit von Etwas, sondern daß es sein Seyn in einem Andern hat, das als dessen Identisches-mit-sich sein Wesen ist. Dieses ist eben so sehr nicht abstrakte Reflexion in sich, sondern in Anderes. Der Grund ist das in sich seyende Wesen, und dieses ist wesentlich Grund, und Grund ist es nur in sofern es Grund von Etwas, von einem Andern ist.

Zusatz. Wenn vom Grunde gesagt wird, er sey die Einheit der Identität und des Unterschiedes, so ist unter dieser Einheit nicht die abstrakte Identität zu verstehen, da wir sonst nur eine andere Benennung, dem Gedanken nach hingegen nur wieder die, als unwahr erkannte, Verstandesidentität selbst hätten. Man kann deshalb, um jenem Mißverständniß zu begegnen, auch sagen, daß der Grund nicht nur die Einheit, sondern eben sowohl auch der Unterschied der Identität und des Unterschiedes ist. Der Grund, welcher sich uns zunächst als die Aufhebung des Widerspruchs ergab, erscheint hiermit als ein neuer Widerspruch. Als solcher aber ist er nicht das ruhig in sich Beharrende, sondern vielmehr Abstoßen seiner von sich selbst. Der Grund ist nur Grund, in sofern er begründet; das aus dem Grunde Hervorgegangene aber ist er selbst und hierin liegt der Formalismus des Grundes. Das Begründete und der Grund sind ein und derselbe Inhalt, und der Unterschied zwischen beiden ist der bloße Formunterschied der einfachen Beziehung auf sich und der Vermittlung oder des Gesetztseyns. Wenn wir nach den Gründen der Dinge fragen, so ist dieß überhaupt der bereits früher (§. 112. Zusatz) erwähnte Standpunkt der Reflexion; wir wollen die Sache dann gleichsam doppelt sehen, einmal in ihrer Unmittelbarkeit und zweitens in ihrem Grunde, wo sie nicht mehr unmittelbar ist. Dieß ist dann auch der einfache Sinn des sogenannten Denkgesetzes vom zureichenden Grunde, durch welches eben nur ausgesprochen wird, daß die Dinge wesentlich als vermittelt zu betrachten sind. Die formelle Logik giebt übrigens den andern Wissenschaften bei Aufstellung dieses Denkgesetzes in sofern ein übles Beispiel, als sie verlangt, daß dieselben ihren Inhalt nicht unmittelbar gelten lassen sollen, während sie doch selbst dieses Denkgesetz aufstellt, ohne dasselbe abzuleiten und dessen Vermittelung aufzuzeigen. Mit demselben Recht, mit welchem der Logiker behauptet, unser Denkvermögen sei einmal so beschaffen, daß wir bei Allem nach einem Grund fragen müßten, könnte dann auch der Mediciner, wenn er gefragt wird, weshalb ein Mensch, der ins Wasser fällt, ertrinkt, antworten, der Mensch sey einmal so eingerichtet, unterm Wasser nicht leben zu können, und ebenso ein Jurist, welcher gefragt wird, weshalb ein Verbrecher bestraft wird, die bürgerliche Gesellschaft sey einmal so beschaffen, daß Verbrechen nicht unbestraft bleiben dürften. Wenn dann aber auch von der an die Logik zu machenden Forderung einer Begründung des Denkgesetzes vom Grunde abgesehen wird, so hat dieselbe doch wenigstens die Frage zu beantworten, was man unter dem Grund zu verstehen hat. Die gewöhnliche Erklärung: der Grund sey dasjenige, was eine Folge hat, — erscheint auf den ersten Anblick einleuchtender und faßlicher, als die im Obigen angegebene Begriffsbestimmung. Frägt man indeß weiter, was die Folge sey und erhält zur Antwort, die Folge sey dasjenige, was einen Grund hat, so zeigt es sich, daß die Faßlichkeit dieser Erklärung nur darin besteht, daß bei derselben dasjenige vorausgesetzt wird, was sich bei uns als das Resultat einer vorangegangenen Gedankenbewegung ergeben hat. Nun aber ist das Geschäft der Logik eben nur dieß, die bloß vorgestellten und als solche unbegriffenen und unbewiesenen Gedanken, als Stufen des sich selbst bestimmenden Denkens aufzuzeigen, womit dieselben dann zugleich begriffen und bewiesen werden. — Im gewöhnlichen Leben und ebenso in den endlichen Wissenschaften bedient man sich sehr häufig dieser Reflexionsform, in der Absicht, durch deren Anwendung dahinter zu kommen, wie es sich mit den zur Betrachtung gezogenen Gegenständen eigentlich verhält. Ob nun schon wider diese Betrachtungsweise, in sofern es sich dabei, so zu sagen, nur um den nächsten Hausbedarf des Erkennens handelt, nichts einzuwenden ist, so muß doch zugleich bemerkt werden, daß dieselbe weder in theoretischer, noch in praktischer Hinsicht eine definitive Befriedigung zu gewähren vermag und zwar um deswillen, weil der Grund noch keinen an und für sich bestimmten Inhalt hat und wir somit dadurch, daß wir

Etwas als begründet betrachten, den bloßen Formunterschied der Unmittelbarkeit und der Vermittelung erhalten. Man sieht so z. B. eine elektrische Erscheinung und frägt nach dem Grund derselben; erhalten wir darauf zur Antwort, die Elektricität sey der Grund dieser Erscheinung, so ist dieses derselbe Inhalt, den wir unmittelbar vor uns hatten, nur in die Form eines Innerlichen übersetzt. — Weiter ist nun aber auch der Grund nicht bloß das einfach mit sich Identische, sondern auch unterschieden und es lassen sich deshalb für einen und denselben Inhalt verschiedene Gründe angeben, welche Verschiedenheit der Gründe, nach dem Begriff des Unterschiedes, dann weiter zur Entgegensetzung in der Form von Gründen *für* und *wider* denselben Inhalt fortschreitet. — Betrachten wir z. B. eine Handlung, etwa näher einen Diebstahl, so ist dieß ein Inhalt, an welchem mehrere Seiten unterschieden werden können. Es ist dadurch Eigenthum verletzt worden, der Dieb, welcher in Noth war, hat dadurch aber auch die Mittel zur Befriedigung seiner Bedürfnisse erhalten und es kann ferner der Fall seyn, daß derjenige, welcher bestohlen worden, keinen guten Gebrauch von seinem Eigenthum machte. Es ist nun zwar richtig, daß die hier stattgefundene Eigenthumsverletzung der entscheidende Gesichtspunkt ist, vor welchem die übrigen zurücktreten müssen, allein im Denkgesetz vom Grunde liegt diese Entscheidung nicht. Zwar ist nach der gewöhnlichen Fassung dieses Denkgesetzes nicht bloß vom Grunde überhaupt, sondern vom *zureichenden* Grunde die Rede und man könnte deshalb meinen, die bei der beispielsweise erwähnten Handlung außer der Eigenthumsverletzung sonst noch hervorgehobenen Gesichtspunkte seyen wohl Gründe, allein diese Gründe seyen nicht zureichend. Darüber ist indeß zu bemerken, daß wenn von einem zureichenden Grund gesprochen wird, dieß Prädikat entweder müßig oder von der Art ist, daß durch dasselbe über die Kategorie des Grundes als solchen hinausgeschritten wird. Müßig und tautologisch ist das gedachte Prädikat, wenn dadurch nur überhaupt die Fähigkeit zu begründen ausgedrückt werden soll, da der Grund eben nur in sofern Grund ist, als er diese Fähigkeit besitzt. Wenn ein Soldat aus der Schlacht entläuft, um sein Leben zu erhalten, so handelt er zwar pflichtwidrig, allein es ist nicht zu behaupten, daß der Grund, der ihn so zu handeln bestimmt hat, nicht zureichend wäre, da er sonst auf seinem Posten geblieben seyn würde. Ferner muß nun aber auch gesagt werden, daß sowie einerseits alle Gründe zureichen, ebenso andererseits kein Grund als solcher zureicht und zwar um deswillen, weil, wie oben bereits bemerkt wurde, der Grund noch keinen an und für sich bestimmten Inhalt hat und somit nicht selbstthätig und hervorbringend ist. Als solcher an und für sich bestimmter und somit selbstthätiger Inhalt wird sich uns demnächst der *Begriff* ergeben, und dieser ist es, um den es sich bei *Leibnitz* handelt, wenn derselbe vom *zureichenden* Grunde spricht und darauf dringt, die Dinge unter diesem Gesichtspunkt zu betrachten. Leibnitz hat dabei zunächst die noch heut zu Tage bei Vielen so beliebte, bloß mechanische Auffassungsweise vor Augen, welche er mit Recht für unzureichend erklärt. So ist es z. B. eine bloß mechanische Auffassung, wenn der organische Prozeß des Blutumlaufs bloß auf die Kontraktion des Herzens zurückgeführt wird, und ebenso mechanisch sind jene Strafrechtstheorieen, welche die Unschädlichmachung, die Abschreckung oder andere dergleichen äußerliche Gründe als Zweck der Strafe betrachten. Man thut Leibnitz in der That sehr Unrecht, wenn man meint, daß derselbe sich mit etwas so Dürftigem, wie dieß das formelle Denkgesetz vom Grunde ist, begnügt habe. Die von ihm geltend gemachte Betrachtungsweise ist gerade das Gegentheil von jenem Formalismus, der, wo es sich um ein begreifendes Erkennen handelt, es mit bloßen Gründen sein Bewenden haben läßt. Leibnitz stellt in dieser Hinsicht *causas efficientes* und *causas finales* einander gegenüber und macht die Forderung, nicht bei den ersteren stehen zu bleiben, sondern zu

den letzteren hindurch zu dringen. Nach diesem Unterschied würden z. B. Licht, Wärme, Feuchtigkeit zwar als causae efficientes, nicht aber als causa finalis des Wachsthums der Pflanzen zu betrachten seyn, welche causa finalis dann eben nichts Anderes ist, als der Begriff der Pflanze selbst. — Es kann hier noch bemerkt werden, daß das Stehenbleiben bei bloßen Gründen, namentlich auf dem Gebiet des Rechtlichen und Sittlichen, überhaupt der Standpunkt und das Prinzip der Sophisten ist. Wenn von Sophistik gesprochen wird, so pflegt man darunter häufig bloß eine solche Betrachtungsweise zu verstehen, bei welcher es darum zu thun ist, das Rechte und das Wahre zu verdrehen und überhaupt die Dinge in einem falschen Lichte darzustellen. Diese Tendenz liegt indeß nicht unmittelbar in der Sophistik, deren Standpunkt zunächst kein anderer, als der des Raisonnements ist. Die Sophisten sind bei den Griechen aufgetreten zu einer Zeit, als diesen auf dem religiösen und auf dem sittlichen Gebiet die bloße Autorität und das Herkommen nicht mehr genügte und sie das Bedürfniß empfanden, sich dessen, was ihnen gelten sollte, als eines durch das Denken vermittelten Inhalts bewußt zu werden. Dieser Forderung sind die Sophisten dadurch entgegen gekommen, daß sie Anweisung dazu ertheilten, die verschiedenen Gesichtspunkte aufzusuchen unter denen sich die Dinge betrachten lassen, welche verschiedenen Gesichtspunkte dann zunächst eben nichts Anderes als Gründe sind. Da nun, wie vorher bemerkt wurde, der Grund noch keinen an und für sich bestimmten Inhalt hat und für das Unsittliche und Widerrechtliche nicht minder, als für das Sittliche und Rechtliche Gründe aufzufinden sind, so fällt die Entscheidung darüber, welche Gründe gelten sollen, in das Subjekt und es kömmt auf dessen individuelle Gesinnung und Absichten an, wofür dasselbe sich entscheidet. Hiermit ist dann der objektive Boden des an und für sich Gültigen, von Allen Anerkannten untergraben und diese negative Seite der Sophistik ist es, welche dieselbe verdientermaaßen in den vorher erwähnten übeln Ruf gebracht hat. Sokrates hat bekanntlich die Sophisten überall bekämpft, jedoch nicht dadurch, daß er dem Raisonnement derselben nur ohne Weiteres die Autorität und das Herkommen entgegengestellt, sondern vielmehr dadurch, daß er die Haltlosigkeit der bloßen Gründe dialektisch aufgezeigt und dagegen das Gerechte und das Gute, überhaupt das Allgemeine oder den Begriff des Willens geltend gemacht hat. Wenn heut zu Tage nicht nur in Erörterungen über weltliche Dinge, sondern auch in Predigten oft vorzugsweise nur raisonnirend zu Werke gegangen wird, und so z. B. alle möglichen Gründe zur Dankbarkeit gegen Gott beigebracht werden, so würden Sokrates und eben so Platon keinen Anstand genommen haben, dergleichen für Sophisterei zu erklären, da es, wie gesagt, bei dieser zunächst nicht um den Inhalt zu thun ist, welcher immerhin der wahrhafte seyn kann, sondern um die Form der Gründe, durch welche Alles vertheidigt, aber auch Alles angegriffen werden kann. In unserer reflexionsreichen und raisonnirenden Zeit muß es Einer noch nicht weit gebracht haben, der nicht für Alles, auch für das Schlechteste und Verkehrteste einen guten Grund anzugeben weiß. Alles, was in der Welt verdorben worden ist, das ist aus guten Gründen verdorben worden. Wenn auf Gründe provocirt wird, so ist man zunächst geneigt, davor zurückzutreten, hat man dann aber die Erfahrung gemacht, wie es sich damit verhält, so wird man harthörig dagegen und läßt sich dadurch nicht weiter imponiren.

§. 122.

Das Wesen ist zunächst Scheinen und Vermittelung *in sich*; als Totalität der Vermittlung ist seine Einheit mit sich nun *gesetzt* als das sich Aufheben des Unterschiedes und damit der Vermittlung. Dieß ist also die Wiederherstellung der *Unmittelbarkeit* oder des *Seyns*, aber des Seyns, in sofern es *durch das Aufheben der Vermittelung vermittelt* ist; — *die Existenz*.

Der Grund hat noch keinen an und für sich bestimmten Inhalt, noch ist er Zweck, daher ist er nicht thätig, noch hervorbringend; sondern eine Existenz geht aus dem Grunde nur hervor. Der bestimmte Grund ist darum etwas Formelles; irgend eine Bestimmtheit, in sofern sie als bezogen auf sich selbst, als Affirmation gesetzt wird, im Verhältniß zu der damit zusammenhängenden unmittelbaren Existenz. Er ist eben damit, daß er Grund ist, auch ein guter Grund, denn Gut heißt ganz abstrakt auch nicht mehr als ein Affirmatives, und jede Bestimmtheit ist gut, die in irgend einer Weise als ein zugestanden Affirmatives ausgesprochen werden kann. Ein Grund kann daher für Alles gefunden und angegeben werden, und ein guter Grund (z. B. guter Beweggrund zu handeln) kann etwas bewirken oder auch nicht, eine Folge haben oder auch nicht. Beweggrund, der etwas bewirkt, wird er z. B. durch die Aufnahme in einen Willen, der ihn erst zum thätigen und einer Ursache macht.

b. Die Existenz.

§. 123.

Die Existenz ist die unmittelbare Einheit der Reflexion-in-sich und der Reflexion-in-Anderes. Sie ist daher die unbestimmte Menge von Existirenden als in-sich-reflektirten, die zugleich eben so sehr in-anderes-scheinen, relativ sind, und eine Welt gegenseitiger Abhängigkeit und eines unendlichen Zusammenhangs von Gründen und Begründeten bilden. Die Gründe sind selbst Existenzen, und die Existirenden ebenso nach vielen Seiten hin Gründe sowohl als Begründete.

Zusatz. Der Ausdruck Existenz (abgeleitet von existere) deutet auf ein Hervorgegangenseyn und die Existenz ist das aus dem Grunde hervorgegangene, durch Aufhebung der Vermittelung wiederhergestellte Seyn. Das Wesen, als das aufgehobene

Seyn, hat sich uns zunächst als Scheinen in sich erwiesen und die Bestimmungen dieses Scheinens sind die Identität, der Unterschied und der Grund. Dieser ist die Einheit der Identität und des Unterschiedes, und als solche zugleich Unterscheiden seiner von sich selbst. Nun aber ist das vom Grund Unterschiedene eben so wenig der bloße Unterschied, als er selbst die abstrakte Identität ist. Der Grund ist das Aufheben seiner selbst und das, wozu er sich aufhebt, das Resultat seiner Negation ist die Existenz. Diese als das aus dem Grund Hervorgegangene enthält denselben in sich und der Grund bleibt nicht hinter der Existenz zurück, sondern es ist eben nur dieß sich aufzuheben und in Existenz zu übersetzen. Dieß findet sich dann auch in sofern im gewöhnlichen Bewußtseyn, daß, wenn wir den Grund von Etwas betrachten, dieser Grund nicht ein abstrakt Innerliches, sondern vielmehr selbst wieder ein Existirendes ist. So betrachten wir z. B. als Grund einer Feuersbrunst den Blitzstrahl, welcher ein Gebäude in Brand gesetzt hat, und ebenso als Grund der Verfassung eines Volkes, dessen Sitten und Lebensverhältnisse. Dieß ist nun überhaupt die Gestalt, unter welcher sich die existirende Welt der Reflexion zunächst präsentirt, als eine unbestimmte Menge von Existirenden, die sich, als zugleich in sich und in Anderes reflektirt, zu einander gegenseitig als Grund und als Begründetes verhalten. In diesem bunten Spiel der Welt, als des Inbegriffs des Existirenden, zeigt sich zunächst nirgends ein fester Halt, Alles erscheint hier nur als ein Relatives, bedingt durch Anderes und ebenso Anderes bedingend. Der reflektirende Verstand macht es sich zum Geschäft, diese allseitigen Beziehungen zu ermitteln und zu verfolgen, allein die Frage nach einem Endzweck bleibt dabei unbeantwortet und das Bedürfniß der begreifenden Vernunft schreitet deshalb mit der weiten Entwickelung der logischen Idee über diesen Standpunkt der bloßen Relativität hinaus.

§. 124.

Die Reflexion-in-Anderes des Existirenden ist aber ungetrennt von der Reflexion-in-sich; der Grund ist ihre Einheit, aus der die Existenz hervorgegangen ist. Das Existirende enthält daher die Relativität und seinen mannigfachen Zusammenhang mit andern Existirenden an ihm selbst, und ist in sich als Grund reflektirt. So ist das Existirende Ding.

Das Ding-an-sich, das in der Kantischen Philosophie so berühmt geworden, zeigt sich hier in seiner Entstehung, nämlich als die abstrakte Reflexion-in-sich, an der gegen die Reflexion-in-anderes und gegen die unterschiedenen Bestimmungen überhaupt als an der leeren Grundlage derselben festgehalten wird.

Zusatz. Wenn behauptet wird, daß das Ding-an-sich unerkennbar sey, so ist dieß in sofern zugegeben, als man unter dem Erkennen das Auffassen eines Gegenstandes in seiner konkreten Bestimmtheit zu verstehen hat, das Ding-an-sich aber nichts Anderes ist, als das ganz abstrakte und unbestimmte Ding überhaupt. Mit demselben Recht übrigens, mit welchem vom Ding-an-sich gesprochen wird, wäre auch von der Qualität an-sich, von der Quantität-an-sich und ebenso weiter von allen übrigen Kategorien zu sprechen und würden darunter diese Kategorien in ihrer abstrakten Unmittelbarkeit, d. h. abgesehen von ihrer Entwickelung und innerer Bestimmtheit zu verstehen seyn. Es ist in sofern als eine Willkühr des Verstandes zu betrachten, wenn gerade nur das Ding in seinem An-sich fixirt wird. Weiter pflegt nun aber auch das An-sich auf den Inhalt der natürlichen sowohl, als auch der geistigen Welt angewendet, und demgemäß z. B. von der Elektricität oder von der Pflanze an sich und ebenso vom Menschen oder vom Staat an sich gesprochen, und unter dem An-sich dieser Gegenstände das Rechte und Eigentliche derselben verstanden zu werden. Hiermit verhält es sich nicht anders, wie mit dem Ding-an-sich

überhaupt und zwar näher so, daß, wenn bei dem bloßen An-sich der Gegenstände stehen geblieben wird, dieselben nicht in ihrer Wahrheit, sondern in der einseitigen Form der bloßen Abstraktion aufgefaßt werden. So ist z. B. der Mensch-an-sich das Kind, dessen Aufgabe darin besteht, nicht in diesem abstrakten und unentwickelten An-sich zu verharren, sondern das was es zunächst nur an-sich ist — nämlich ein freies und vernünftiges Wesen — auch für-sich zu werden. Ebenso ist der Staat-an-sich der noch unentwickelte, patriarchalische Staat, in welchem die im Begriff des Staats liegenden verschiedenen politischen Funktionen noch nicht zu ihrer begriffsmäßigen Konstituirung gelangt sind. In demselben Sinn kann auch der Keim als die Pflanze-an-sich betrachtet werden. Aus diesen Beispielen ist zu entnehmen, daß man sich sehr im Irrthum befindet, wenn man meint, das An-sich der Dinge oder das Ding-an-sich überhaupt sey, etwas für unser Erkennen Unzulängliches. Alle Dinge sind zunächst an-sich, allein es hat dabei nicht sein Bewenden, und so wie der Keim, welcher die Pflanze an-sich ist, nur dieß ist sich zu entwickeln, so schreitet auch das Ding überhaupt über sein bloßes An-sich, als die abstrakte Reflexion in sich, dazu fort sich auch als Reflexion in Anderes zu erweisen und so hat es Eigenschaften.

c. Das Ding.

§. 125.

Das Ding ist die Totalität als die in Einem gesetzte Entwicklung der Bestimmungen des Grundes und der Existenz. Es hat nach dem einen seiner Momente der Reflexion-in-Anderes die Unterschiede an ihm, wonach es ein bestimmtes und konkretes Ding ist. α) Diese Bestimmungen sind von einander verschieden; an dem Dinge, nicht an ihnen selbst, haben sie ihre Reflexion-in-sich. Sie sind Eigenschaften des Dings, und ihre Beziehung auf dasselbe ist das Haben.

Haben tritt als Beziehung an die Stelle des *Seyns Etwas* hat zwar auch *Qualitäten* an ihm, aber diese Uebertragung der Habens auf das Seyende ist ungenau, weil die Bestimmtheit als Qualität unmittelbar eins mit dem Etwas ist und Etwas *aufhört zu seyn*, wenn es seine Qualität verliert. Das *Ding* aber ist die Reflexion-in-sich, als die von dem Unterschiede, seinen Bestimmungen, auch unterschiedene Identität. — Das *Haben* wird in vielen Sprachen zur Bezeichnung der *Vergangenheit* gebraucht, — mit Recht, indem die Vergangenheit das *aufgehobene Seyn*, und der Geist deren Reflexion-in-sich ist, worin sie allein noch Bestehen hat, der aber dieses in ihm aufgehobene Seyn auch von sich unterscheidet.

Zusatz. Am Dinge rekurriren die sämmtlichen Reflexionsbestimmungen als existirend. So ist das Ding, zunächst als Ding-an-sich, das mit sich Identische. Die Identität aber ist, wie wir gesehen haben, nicht ohne den Unterschied und die Eigenschaften, welche das Ding hat, sind der existirende Unterschied, in der Form der Verschiedenheit. Während früher die Verschiedenen sich als gegeneinander gleichgültig erwiesen und die Beziehung derselben auf einander nur durch die ihnen äußerliche Vergleichung gesetzt wurde, so haben wir nunmehr am Dinge ein Band, welches die verschiedenen Eigenschaften unter einander verknüpft. Uebrigens ist die Eigenschaft nicht mit der Qualität zu verwechseln. Man sagt zwar auch, Etwas *habe* Qualitäten. Diese Bezeichnung ist indeß in sofern unpassend, als das Haben eine Selbstständigkeit andeutet, die dem mit seiner Qualität unmittelbar identischem Etwas noch nicht zukömmt. Etwas ist das, was es ist nur durch seine Qualität, wohingegen das Ding zwar gleichfalls nur existirt, in sofern es Eigenschaften hat, jedoch nicht an diese oder jene bestimmte Eigenschaft gebunden ist und somit auch dieselbe verlieren kann, ohne daß es deshalb aufhört das zu seyn, was es ist.

§. 126.

β) Die Reflexion-in-Anderes ist aber auch im *Grunde* unmittelbar an ihr selbst die Reflexion-in-sich, daher sind die Eigenschaften eben so sehr mit sich identisch, *selbstständig* und von ihrem Gebundenseyn an das Ding befreit. Weil sie aber die *von einander unterschiedenen* Bestimmtheiten des Dinges als reflektirt-in-sich sind, sind sie nicht selbst Dinge als welche konkret sind, sondern in sich reflektirte Existenzen als abstrakte Bestimmtheiten, *Materien*.

Die Materien, z. B. magnetische, elektrische Materien, werden auch nicht *Dinge* genannt. — Sie sind die eigentlichen Qualitäten, eines mit ihrem Seyn, die zur Unmittelbarkeit als einem Seyn, welches ein reflektirtes, Existenz ist, gelangte Bestimmtheit.

Zusatz. Die Verselbstständigung der Eigenschaften, welche das Ding *hat*, zu Materien oder Stoffen, *aus* welchen dasselbe *besteht*, ist zwar im Begriff des Dinges begründet und findet sich deshalb auch in der Erfahrung, allein es ist ebenso gedanken- als erfahrungswidrig daraus, daß gewisse Eigenschaften eines Dinges, wie z. B. die Farbe, der Geruch u. s. w. sich als besonderer Farbestoff, Riechstoff u. s. w. darstellen lassen, zu folgern, daß damit Alles abgethan sey und daß man, um dahinter zu kommen, wie es sich mit den Dingen eigentlich verhalte, weiter nichts zu thun habe, als dieselben in die Stoffe zu zerlegen, aus denen dieselben zusammengesetzt sind. Dieses Zerlegen in selbstständige Stoffe findet seine eigentliche Stelle nur in der unorganischen Natur und der Chemiker befindet sich in seinem Recht, wenn er z. B. das Küchensalz oder den Gips in ihre Stoffe zerlegt und dann sagt, jenes bestehe aus Salzsäure und Natron und dieser aus Schwefelsäure und Kalk. Ebenso betrachtet denn auch die Geognosie mit Recht den Granit als aus Quarz, Feldspath und Glimmer zusammengesetzt. Diese Stoffe, aus denen das Ding besteht, sind dann zum Theil selbst wieder

Dinge, die als solche abermals in abstraktere Stoffe zerlegt werden können, wie z. B. die Schwefelsäure, welche aus Schwefel und aus Sauerstoff besteht. Während nun dergleichen Stoffe oder Materien thatsächlich als für sich bestehend dargestellt werden können, so geschieht es auch häufig, daß andere Eigenschaften der Dinge gleichfalls als besondere Materien betrachtet werden, denen gleichwohl diese Selbstständigkeit nicht zukömmt. So spricht man z. B. von Wärmestoff, von elektrischer und von magnetischer Materie, welche Stoffe und Materien indeß als bloße Fictionen des Verstandes zu betrachten sind. Es ist dieß überhaupt die Weise der abstrakten Verstandesreflexion, einzelne Kategorieen, die nur als bestimmte Entwickelungsstufen der Idee ihre Gültigkeit haben, willkührlich zu ergreifen und diese dann, wie es heißt zum Behuf der Erklärung, jedoch im Widerspruch mit der unbefangenen Anschauung und Erfahrung, dergestalt zu handhaben, daß alle zur Betrachtung gezogenen Gegenstände darauf zurückgeführt werden. So wird dann auch das Bestehen des Dinges aus selbstständigen Stoffen vielfältig auf solchen Gebieten zur Anwendung gebracht, wo dasselbe keine Gültigkeit mehr hat. Schon innerhalb der Natur, beim organischen Leben, erweist sich diese Kategorie als ungenügend. Man sagt wohl, dieses Thier besteht aus Knochen, Muskeln, Nerven u. s. w., allein es leuchtet unmittelbar ein, daß es damit eine andere Bewandniß hat, als mit dem Bestehen eines Stücks Granit aus den vorhergenannten Stoffen. Diese Stoffe verhalten sich vollkommen gleichgültig gegen ihre Vereinigung und können auch ebenso gut ohne dieselbe bestehen, wohingegen die verschiedenen Theile und Glieder des organischen Leibes nur in ihrer Vereinigung ihr Bestehen haben und getrennt von einander aufhören als solche zu existiren.

§. 127.

Die Materie ist so die abstrakte oder unbestimmte Reflexion-in-Anderes, oder die Reflexion-in-sich zugleich als bestimmte; sie ist daher die daseyende-Dingheit, das Bestehen des Dings. Das Ding hat auf diese Weise an den Materien seine Reflexion-in-sich (das Gegentheil von §. 125.), besteht nicht an ihm selbst, sondern aus den Materien, und ist nur deren oberflächlicher Zusammenhang, eine äußerliche Verknüpfung derselben.

§. 128.

γ) Die Materie ist als die unmittelbare Einheit der Existenz mit sich auch gleichgültig gegen die Bestimmtheit; die vielen verschiedenen Materien gehen daher in die Eine Materie, die Existenz in der Reflexionsbestimmung der Identität zusammen, welcher gegenüber diese unterschiedenen Bestimmtheiten und deren äußerliche Beziehung, die sie im Ding aufeinander haben, die Form sind, — die Reflexionsbestimmung des Unterschiedes, aber als existirend und als Totalität.

Diese Eine, bestimmungslose Materie ist auch dasselbe, was das Ding-an-sich, nur dieses als in sich ganz abstraktes, jene als an sich auch für-anderes, zunächst für die Form seyendes.

Zusatz. Die verschiedenen Materien, aus denen das Ding besteht, sind an sich die eine dasselbe was die andere ist. Wir erhalten hiermit die eine Materie überhaupt, an welcher der Unterschied als derselben äußerlich, d. h. als bloße Form gesetzt ist. Die Auffassung der Dinge als sämmtlich die eine und selbe Materie zur Grundlage habend und bloß äußerlich, ihrer Form nach verschieden, ist dem reflektirenden Bewußtseyn sehr geläufig. Die Materie gilt hierbei als an sich durchaus unbestimmt, jedoch aller Bestimmung fähig und zugleich schlechthin permanent und in allem Wechsel und aller Veränderung sich selbst gleichbleibend. Diese Gleichgültigkeit der Materie gegen bestimmte Formen findet sich nun allerdings in endlichen Dingen; so ist es z. B. einem Marmorblock gleichgültig, ob demselben die Form dieser oder jener Statue oder auch einer Säule

gegeben wird. Dabei iſt jedoch nicht zu überſehen, daß ſolche Materie, wie ein Marmorblock, nur relativ (in Beziehung auf den Bildhauer) gegen die Form gleichgültig, jedoch keineswegs überhaupt formlos iſt. Der Mineralog betrachtet demgemäß auch den nur relativ formloſen Marmor als eine beſtimmte Stein-Formation, in ſeinem Unterſchied von anderen ebenſo beſtimmten Formationen, wie z. B. Sandſtein, Porphyr u. dgl. es iſt ſomit nur der abſtrahirende Verſtand, welcher die Materie in ihrer Iſolirung und als an ſich formlos fixirt, wohingegen in der That der Gedanke der Materie das Prinzip der Form durchaus in ſich ſchließt und darum auch in der Erfahrung nirgends eine formloſe Materie als exiſtirend vorkömmt. Die Auffaſſung der Materie als urſprünglich vorhanden und als an ſich formlos iſt übrigens ſehr alt und begegnet uns ſchon bei den Griechen, zunächſt in der mythiſchen Geſtalt des Chaos, welches als die formloſe Grundlage der exiſtirenden Welt vorgeſtellt wird. In der Konſequenz dieſer Vorſtellung liegt es dann, Gott nicht als den Erſchaffer der Welt, ſondern als bloßen Weltbildner, als Demiurgen, zu betrachten. Die tiefere Anſchauung iſt dagegen dieſe, daß Gott die Welt aus Nichts erſchaffen habe, womit dann überhaupt ausgeſprochen iſt, einerſeits, daß der Materie als ſolcher keine Selbſtſtändigkeit zukömmt, und andererſeits, daß die Form nicht von außen an die Materie gelangt, ſondern, als Totalität, das Prinzip der Materie in ſich ſelbſt trägt, welche freie und unendliche Form ſich uns demnächſt als der Begriff ergeben wird.

§. 129.

Das Ding zerfällt ſo in Materie und Form, deren jedes die Totalität der Dingheit und ſelbſtſtändig für ſich iſt. Aber die Materie, welche die poſitive, unbeſtimmte Exiſtenz ſeyn ſoll, enthält als Exiſtenz eben-ſowohl die Reflexion-in-Anderes als das In-ſich-ſeyn; als Einheit dieſer Beſtimmungen iſt ſie ſelbſt die Totalität der Form. Die Form aber enthält ſchon als Totalität der Beſtimmungen die Reflexion-in-ſich, oder als ſich auf ſich beziehende Form hat ſie das, was die Beſtimmung der Materie ausmachen ſoll. Beide ſind an-ſich daſſelbe. Dieſe ihre Einheit geſetzt iſt überhaupt die Beziehung der Materie und Form, welche ebenſo unterſchieden ſind.

§. 130.

Das Ding als dieſe Totalität iſt der Widerſpruch, nach ſeiner negativen Einheit die Form zu ſeyn, in der die Materie beſtimmt und zu Eigenſchaften herabgeſetzt iſt (§. 125.), und zugleich aus Materien zu beſtehen, die in der Reflexion des Dings-in-ſich zugleich ebenſo ſelbſtſtändige als negirte ſind. Das Ding iſt ſo die weſentliche Exiſtenz als eine ſich in ſich ſelbſt aufhebende zu ſeyn, iſt Erſcheinung.

Die im Ding ebenſo geſetzte Negation als Selbſtſtändigkeit der Materien kommt in der Phyſik als die Poroſität vor. Jede der vielen Materien (Färbeſtoff, Riechſtoff und andere Stoffe, nach einigen darunter auch Schallſtoff, dann ohnehin Wärmeſtoff, elektriſche Materie u. ſ. w.) iſt auch negirt, und in dieſer ihrer Negation, ihren Poren, ſind die vielen andern ſelbſtſtändigen Materien, die ebenſo porös ſind, und in ſich die andern ſo gegenſeitig exiſtiren laſſen. Die Poren ſind nichts Empiriſches, ſondern Erdichtungen des Verſtandes, der das Moment der Negation der ſelbſtſtändigen Materien auf dieſe Weiſe vorſtellt, und die weitere Ausbildung der Widerſprüche mit jener nebuloſen Verwirrung, in der alle ſelbſtſtändig und alle in einander ebenſo negirt ſind, deckt. — Wenn auf gleiche Weiſe im Geiſte die Vermögen oder Thätigkeiten hypoſtaſirt werden, ſo wird ihre lebendige Einheit ebenſo zur Verwirrung des Einwirkens der einen in die andere.

Wie die Poren (von den Poren im Organiſchen, denen des Holzes, der Haut iſt nicht die Rede, ſondern von denen in den ſogenannten Materien, wie im Färbeſtoff, Wärmeſtoff u. ſ. f. oder in den Metallen, Kryſtallen u. dgl.) nicht in der Beob-

achtung ihre Bewährung haben, so ist auch die Materie selbst, ferner eine von ihr getrennte Form, zunächst das Ding und das Bestehen desselben aus Materien, oder daß es selbst besteht und nur Eigenschaften hat, — Produkt des reflektirenden Verstandes, der indem er beobachtet und das anzugeben vorgiebt, was er beobachte, vielmehr eine Metaphysik hervorbringt, die nach allen Seiten Widerspruch ist, der ihm jedoch verborgen bleibt.

B.

Die Erscheinung.

§. 131.

Das Wesen muß *erscheinen*. Sein Scheinen in ihm ist das Aufheben seiner zur Unmittelbarkeit, welche als Reflexion-in-sich so *Bestehen* (Materie) ist, als sie *Form*, Reflexion-in-Anderes, *sich aufhebendes* Bestehen ist. Das Scheinen ist die Bestimmung, wodurch das Wesen nicht Seyn, sondern Wesen ist, und das entwickelte Scheinen ist die Erscheinung. Das Wesen ist daher nicht *hinter* oder *jenseits* der Erscheinung, sondern dadurch, daß das Wesen es ist, welches existirt, ist die Existenz Erscheinung.

Zusatz. Die Existenz gesetzt in ihrem Widerspruch ist die Erscheinung. Diese ist nicht mit dem bloßen Schein zu verwechseln. Der Schein ist die nächste Wahrheit des Seyns oder der Unmittelbarkeit. Das Unmittelbare ist nicht dasjenige, was wir an ihm zu haben meinen, nicht ein Selbstständiges und auf sich Beruhendes, sondern nur Schein und als solcher ist dasselbe zusammengefaßt in die Einfachheit des in sich seyenden Wesens. Dieses ist zunächst Totalität des Scheinens in sich, bleibt dann aber nicht bei dieser Innerlichkeit stehen, sondern tritt als Grund heraus in die Existenz, welche, als ihren Grund nicht in sich selbst, sondern in einem Anderen habend, eben nur Erscheinung ist. Wenn wir von der Erscheinung sprechen, so verbinden wir

damit die Vorstellung einer unbestimmten Mannigfaltigkeit existirender Dinge, deren Seyn schlechthin nur Vermittelung ist und welche somit nicht auf sich selbst beruhen, sondern nur als Momente ihre Gültigkeit haben. Hierin liegt nun aber auch zugleich, daß das Wesen nicht hinter oder jenseits der Erscheinung verbleibt, sondern vielmehr gleichsam die unendliche Güte ist, seinen Schein in die Unmittelbarkeit zu entlassen und ihm die Freude des Daseyns zu gönnen. Die hiermit gesetzte Erscheinung steht nicht auf eignen Füßen und hat ihr Seyn nicht in sich selbst, sondern in einem Andern. Gott, als das Wesen, sowie er die Güte ist, dadurch, daß er den Momenten seines Scheines in sich Existenz verleiht, eine Welt zu erschaffen, erweist sich zugleich als die Macht über dieselbe und als die Gerechtigkeit, den Inhalt dieser existirenden Welt, in sofern dieselbe für sich existiren will, als bloße Erscheinung zu manifestiren. —

Die Erscheinung ist überhaupt eine sehr wichtige Stufe der logischen Idee, und man kann sagen, daß die Philosophie sich vom gemeinen Bewußtseyn dadurch unterscheidet, daß sie dasjenige, was diesem als ein Seyendes und Selbstständiges gilt, als bloße Erscheinung betrachtet. Dabei kommt es indeß darauf an, daß die Bedeutung der Erscheinung gehörig aufgefaßt wird. Wenn nämlich von Etwas gesagt wird, daß es *nur* Erscheinung sey, so kann dieß so mißverstanden werden, als ob in Vergleichung mit diesem nur Erscheinenden das *Seyende* oder *Unmittelbare* das Höhere sey. In der That verhält es sich gerade umgekehrt, so nämlich, daß die Erscheinung ein Höheres ist als das bloße Seyn. Die Erscheinung ist überhaupt die Wahrheit des Seyns und eine reichere Bestimmung als dieses, in sofern dieselbe die Momente der Reflexion in sich und der Reflexion in Anderes in sich vereinigt enthält, wohingegen das Seyn oder die Unmittelbarkeit, noch das einseitig Beziehungslose und (scheinbar) nur auf sich Beruhende ist. Weiter deutet dann

aber jenes Nur der Erscheinung allerdings auf einen Mangel und dieser besteht darin, daß die Erscheinung noch dieß in sich Gebrochene, seinen Halt nicht in sich selbst Habende ist. Das Höhere als die bloße Erscheinung ist zunächst die Wirklichkeit, von welcher, als der dritten Stufe des Wesens, späterhin gehandelt werden wird. — In der Geschichte der neueren Philosophie ist es Kant, welchem das Verdienst gebührt, den vorher erwähnten Unterschied zwischen dem gemeinen und dem philosophischen Bewußtseyn zuerst wieder geltend gemacht zu haben. Kant ist indeß in sofern noch auf halbem Wege stehen geblieben, als er die Erscheinung nur im subjektiven Sinn aufgefaßt und außer derselben das abstrakte Wesen als das unserm Erkennen unzugängliche Ding an sich fixirt hat. Nur Erscheinung zu seyn, dieß ist die eigene Natur der unmittelbar gegenständlichen Welt selbst, und indem wir dieselbe als solche wissen, so erkennen wir damit zugleich das Wesen, welches nicht hinter oder jenseits der Erscheinung bleibt, sondern eben dadurch sich als Wesen manifestirt, daß es dieselbe zur bloßen Erscheinung herabsetzt. — Es ist übrigens dem unbefangenen Bewußtseyn, bei seinem Verlangen nach einer Totalität, nicht zu verargen, wenn dasselbe Anstand nimmt, sich bei der Behauptung des subjektiven Idealismus, daß wir es schlechthin bloß mit Erscheinungen zu thun haben, zu beruhigen. Nur widerfährt es diesem unbefangenen Bewußtseyn, indem es sich daran begiebt, die Objektivität des Erkennens zu retten, leicht, daß es zur abstrakten Unmittelbarkeit zurückkehrt und diese ohne Weiteres als das Wahre und Wirkliche festhält. Fichte hat in einer kleinen Schrift unter dem Titel: „Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neusten Philosophie; ein Versuch, den Leser zum Verstehen zu zwingen" den Gegensatz zwischen dem subjektiven Idealismus und dem unmittelbaren Bewußtseyn, in der Form eines Gesprächs zwischen dem Autor und dem Leser in populärer Form abgehandelt und sich bemüht, die Berechtigung

des subjektiv idealistischen Standpunktes nachzuweisen. In diesem Gespräch klagt der Leser dem Autor seine Noth, daß es ihm durchaus nicht gelingen wolle, sich auf jenen Standpunkt zu versetzen, und äußert sich trostlos darüber, daß die Dinge, die ihn umgeben, nicht wirkliche Dinge, sondern bloß Erscheinungen seyn sollen. Diese Betrübniß ist insofern allerdings dem Leser nicht zu verdenken, als ihm zugemuthet wird, sich als in einen undurchdringlichen Kreis bloß subjektiver Vorstellungen eingebannt zu betrachten; übrigens muß indeß, abgesehen von der bloß subjektiven Auffassung der Erscheinung, gesagt werden, daß wir alle Ursache haben, zufrieden damit zu seyn, daß wir an den Dingen, welche uns umgeben, es bloß mit Erscheinungen und nicht mit festen und selbstständigen Existenzen zu thun haben, da wir in diesem Fall sowohl leiblich als geistig alsbald verhungern würden.

a. Die Welt der Erscheinung.

§. 132.

Das Erscheinende existirt so, daß sein Bestehen unmittelbar aufgehoben, dieses nur Ein Moment der Form selbst ist; die Form befaßt das Bestehen oder die Materie als eine ihrer Bestimmungen in sich. Das Erscheinende hat so seinen Grund in dieser als seinem Wesen, seiner Reflexion-in-sich gegen seine Unmittelbarkeit, aber damit nur in einer andern Bestimmtheit der Form. Dieser sein Grund ist eben so sehr ein Erscheinendes, und die Erscheinung geht so zu einer unendlichen Vermittlung des Bestehens durch die Form, somit ebenso durch Nichtbestehen fort. Diese unendliche Vermittlung ist zugleich eine Einheit der Beziehung auf sich; und die Existenz zu einer Totalität und Welt der Erscheinung, der reflektirten Endlichkeit, entwickelt.

b. Inhalt und Form.

§. 133.

Das Außereinander der Welt der Erscheinung ist Totalität

und ist ganz in ihrer Beziehung-auf-sich enthalten. Die Beziehung der Erscheinung auf sich ist so vollständig bestimmt, hat die Form in ihr selbst, und weil in dieser Identität, als wesentliches Bestehen. So ist die Form Inhalt, und nach ihrer entwickelten Bestimmtheit das Gesetz der Erscheinung. In die Form als in-sich nicht reflektirt fällt das Negative der Erscheinung, das Unselbstständige und Veränderliche, — sie ist die gleichgültige, äußerliche Form.

Bei dem Gegensatze von Form und Inhalt ist wesentlich festzuhalten, daß der Inhalt nicht formlos ist, sondern eben sowohl die Form in ihm selbst hat, als sie ihm ein Aeußerliches ist. Es ist die Verdopplung der Form vorhanden, die das einemal als in sich reflektirt der Inhalt, das andere mal als nicht in sich reflektirt die äußerliche dem Inhalte gleichgültige Existenz ist. An-sich ist hier vorhanden das absolute Verhältniß des Inhalts und der Form, nämlich das Umschlagen derselben in einander, so daß der Inhalt nichts ist, als das Umschlagen der Form in Inhalt, und die Form nichts, als Umschlagen des Inhalts in Form. Dieß Umschlagen ist eine der wichtigsten Bestimmungen. Gesetzt aber ist dieß erst im absoluten Verhältnisse.

Zusatz. Form und Inhalt sind ein paar Bestimmungen, deren sich der reflektirende Verstand sehr häufig bedient, und zwar vornehmlich in der Art, daß der Inhalt als das Wesentliche und Selbstständige, die Form dagegen als das Unwesentliche und Unselbstständige betrachtet wird. Dawider ist jedoch zu bemerken, daß in der That beide gleich wesentlich sind und daß, während es einen formlosen Inhalt so wenig giebt als einen formlosen Stoff, diese beiden (Inhalt und Stoff oder Materie) sich eben dadurch von einander unterscheiden, daß die letztere, obschon an sich nicht ohne die Form, doch in ihrem Daseyn sich als gegen dieselbe gleichgültig erweist, wohingegen der Inhalt als solcher das was er ist nur dadurch ist, daß er die ausgebildete Form in sich enthält. Weiter finden wir dann aber die Form auch als eine gegen den Inhalt gleichgültige und demselben äußerliche Existenz und dies ist um deswillen der Fall, weil die Erscheinung überhaupt noch mit der Aeußerlichkeit behaftet ist. Betrachten wir z. B. ein Buch, so ist es für den Inhalt desselben allerdings gleichgültig, ob dasselbe geschrieben oder gedruckt, ob es in Papier oder in Leder eingebunden ist. Damit ist dann aber keineswegs gesagt, daß, abgesehen von solcher äußerlichen und gleichgültigen Form, der Inhalt des Buches selbst ein formloser sey. Es giebt freilich Bücher genug, die auch in Beziehung auf ihren Inhalt nicht mit Unrecht als formlos zu bezeichnen sind; in dieser Beziehung auf den Inhalt ist jedoch die Formlosigkeit gleichbedeutend mit Unförmlichkeit, worunter nicht die Abwesenheit der Form überhaupt, sondern nur das Nichtvorhandenseyn der rechten Form zu verstehen ist. Diese rechte Form aber ist so wenig gegen den Inhalt gleichgültig, daß dieselbe vielmehr der Inhalt selbst ist. Ein Kunstwerk, welchem die rechte Form fehlt, ist eben darum kein rechtes, d. h. kein wahres Kunstwerk, und es ist für einen Künstler als solchen eine schlechte Entschuldigung, wenn gesagt wird, der Inhalt seiner Werke sey zwar gut (ja wohl gar vortrefflich), aber es fehlte denselben die rechte Form. Wahrhafte Kunstwerke sind eben nur solche, deren Inhalt und Form sich als durchaus identisch erweisen. Man kann von der Ilias sagen, ihr Inhalt sey der trojanische Krieg, oder bestimmter der Zorn des Achill; damit haben wir Alles und doch nur sehr wenig, denn was die Ilias zur Ilias macht, das ist die poetische Form, zu welcher jener Inhalt herausgebildet ist. Eben so ist der Inhalt von Romeo und Julie der durch die Zwietracht ihrer Familien herbeigeführte Untergang zweier Liebenden; allein dies ist noch nicht Shakespeare's unsterbliche Tragödie. — Was dann ferner das Verhältniß von Inhalt und Form auf dem wissenschaftlichen Gebiete anbetrifft, so ist in dieser Beziehung an den Unterschied zwischen

der Philosophie und den übrigen Wissenschaften zu erinnern. Die Endlichkeit der letztern besteht überhaupt darin, daß hier das Denken, als bloß formelle Thätigkeit seinen Inhalt als einen gegebenen von außenher aufnimmt und daß der Inhalt nicht als durch die ihm zu Grunde liegenden Gedanken von innen heraus bestimmt gewußt wird, daß somit Form und Inhalt einander nicht vollständig durchdringen, wohingegen in der Philosophie diese Trennung hinwegfällt und dieselbe deshalb als unendliches Erkennen zu bezeichnen ist. Gleichwohl wird auch das philosophische Denken sehr häufig als bloße Formthätigkeit betrachtet und zumal von der Logik, welche es zugestandenermaßen nur mit Gedanken als solchen zu thun hat, gilt deren Inhaltslosigkeit als eine ausgemachte Sache. Versteht man unter Inhalt nur das Handgreifliche überhaupt das sinnlich Wahrnehmbare, so wird allerdings, wie von der Philosophie überhaupt, so insbesondere von der Logik, bereitwillig zuzugeben seyn, daß dieselbe keinen, d. h. nicht einen solchen sinnlich wahrnehmbaren Inhalt hat. Nun aber bleiben auch schon das gewöhnliche Bewußtseyn und der allgemeine Sprachgebrauch rücksichtlich dessen, was unter Inhalt verstanden wird, keineswegs bloß bei der sinnlichen Wahrnehmbarkeit noch überhaupt beim bloßen Daseyn stehen. Wenn von einem inhaltlosen Buche die Rede ist, so versteht man darunter bekanntlich nicht blos ein Buch mit leeren Blättern, sondern ein solches, dessen Inhalt so gut wie keiner ist und wird es sich bei näherer Betrachtung in letzter Analyse ergeben, daß, für ein gebildetes Bewußtseyn dasjenige, was zunächst als Inhalt bezeichnet wird, keine andere Bedeutung als die der Gedankenmäßigkeit hat. Damit ist dann aber auch zugleich eingeräumt, daß die Gedanken nicht als gegen den Inhalt gleichgültige und an sich leere Formen zu betrachten sind und daß, wie in der Kunst, eben so auch auf allen andern Gebieten, die Wahrheit und Gediegenheit des Inhalts wesentlich darauf beruht, daß derselbe sich als mit der Form identisch erweist.

§. 134.

Die unmittelbare Existenz aber ist Bestimmtheit des Bestehens selbst wie der Form; sie ist daher ebenso der Bestimmtheit des Inhalts äußerlich, als diese Aeußerlichkeit, die er durch das Moment seines Bestehens hat, ihm wesentlich ist. Die Erscheinung so gesetzt ist das Verhältniß, daß Ein und Dasselbe, der Inhalt, als die entwickelte Form, als die Aeußerlichkeit und Entgegensetzung selbstständiger Existenzen und deren identische Beziehung, ist, in welcher Beziehung die Unterschiedenen allein das sind, was sie sind.

c. Das Verhältniß.

§. 135.

a) Das unmittelbare Verhältniß ist das des Ganzen und der Theile: der Inhalt ist das Ganze und besteht aus den Theilen (der Form), dem Gegentheile seiner. Die Theile sind von einander verschieden, und sind das Selbstständige. Sie sind aber nur Theile in ihrer identischen Beziehung auf einander, oder in sofern sie zusammengenommen das Ganze ausmachen. Aber das Zusammen ist das Gegentheil und Negation des Theiles.

Zusatz. Das wesentliche Verhältniß ist die bestimmte, ganz allgemeine Weise des Erscheinens. Alles was existirt, steht im Verhältniß und dieß Verhältniß ist das Wahrhafte jeder Existenz. Das Existirende ist dadurch nicht abstrakt für sich, sondern nur in einem Anderen, aber in diesem Anderen ist es die Beziehung auf sich und das Verhältniß ist die Einheit der Beziehung auf sich und der Beziehung auf Anderes.

Das Verhältniß des Ganzen und der Theile ist in so fern unwahr als dessen Begriff und Realität einander nicht entsprechen. Der Begriff des Ganzen ist der, Theile zu enthalten; wird dann aber das Ganze als das gesetzt was es seinem Begriff nach ist, wird es getheilt, so hört es damit auf ein Ganzes

zu seyn. Es giebt nun zwar Dinge, welche diesem Verhältniß entsprechen, allein dieß sind auch eben um deswillen nur niedrige und unwahre Existenzen. Dabei ist überhaupt daran zu erinnern, daß wenn in einer philosophischen Erörterung von Unwahrem die Rede ist, dies nicht so verstanden werden darf, als ob dergleichen nicht existire. Ein schlechter Staat oder ein kranker Leib mögen immerhin existiren; diese Gegenstände sind aber unwahr, denn ihr Begriff und ihre Realität entsprechen einander nicht. — Das Verhältniß des Ganzen und der Theile, als das unmittelbare Verhältniß, ist überhaupt ein solches, welches dem reflektirenden Verstand sehr nahe liegt und mit welchem sich derselbe um deswillen häufig auch da begnügt, wo es sich in der That um tiefere Verhältnisse handelt. So sind z. B. die Glieder und Organe eines lebendigen Leibes nicht bloß als dessen Theile zu betrachten, da dieselben das was sie sind, nur in ihrer Einheit sind und sich gegen dieselbe keineswegs als gleichgültig verhalten. Zu bloßen Theilen werden diese Glieder und Organe erst unter den Händen des Anatomen, welcher es dann aber auch nicht mehr mit lebenden Körpern sondern mit Cadavern zu thun hat. Es ist damit nicht gesagt, daß solche Zerlegung überhaupt nicht statt finden sollte, wohl aber daß das äußerliche und mechanische Verhältniß des Ganzen und der Theile nicht hinreicht, um das organische Leben in seiner Wahrheit zu erkennen. — In noch viel höherem Grade ist dies der Fall mit der Anwendung dieses Verhältnisses auf den Geist und die Gestaltungen der geistigen Welt. Wenn auch in der Psychologie nicht ausdrücklich von Theilen der Seele oder des Geistes gesprochen wird, so liegt doch der blos verstandesmäßigen Behandlung dieser Disciplin die Vorstellung jenes endlichen Verhältnisses in so fern gleichfalls zu Grunde, als die verschiedenen Formen der geistigen Thätigkeit bloß in ihrer Isolirung als sogenannte besondere Kräfte und Vermögen nach einander aufgezählt und beschrieben werden.

§. 136.

β) Das Eine und dasselbe dieses Verhältnisses, die in ihm vorhandene Beziehung auf sich, ist somit unmittelbar negative Beziehung auf sich, und zwar als die Vermittlung daß Ein und dasselbe gleichgültig gegen den Unterschied, und daß es die negative Beziehung auf sich ist, welche sich selbst als Reflexion-in-sich zum Unterschiede abstößt und sich als Reflexion-in-Anderes existirend setzt, und umgekehrt diese Reflexion-in-Anderes zur Beziehung auf sich und zur Gleichgültigkeit zurückführt, — die Kraft und ihre Aeusserung.

Das Verhältniß des Ganzen und der Theile ist das unmittelbare, daher das gedankenlose Verhältniß und Umschlagen der Identität-mit-sich in die Verschiedenheit. Es wird vom Ganzen zu den Theilen und von den Theilen zum Ganzen übergegangen, und in einem der Gegensatz gegen das andere vergessen, indem jedes für sich das einemal das Ganze, das anderemal die Theile als selbstständige Existenz genommen wird. Oder indem die Theile in dem Ganzen, und dieses aus jenen bestehen soll, so ist das einemal das eine, das anderemal das andere das Bestehende, und ebenso jedesmal das andere desselben das Unwesentliche. Das mechanische Verhältniß besteht in seiner oberflächlichen Form überhaupt darin, daß die Theile als selbstständige gegen einander und gegen das Ganze sind.

Der Progreß ins Unendliche, welcher die Theilbarkeit der Materie betrifft, kann sich auch dieses Verhältnisses bedienen, und ist dann die gedankenlose Abwechslung mit den beiden Seiten desselben. Ein Ding wird das einemal als ein Ganzes genommen, dann wird zur Theilbestimmung übergegangen; diese Bestimmung wird nun vergessen, und was Theil war, als Ganzes betrachtet; dann tritt wieder die Bestimmung des Theils auf u. s. f. ins Unendliche. Diese Unendlichkeit aber als das Negative, das sie ist,

genommen, ist die negative Beziehung des Verhältnisses auf sich, die Kraft, das mit sich identische Ganze als Insichseyn, — und als dieß Insichseyn aufhebend und sich äußernd, und umgekehrt die Aeußerung, die verschwindet und in die Kraft zurückgeht.

Die Kraft ist dieser Unendlichkeit ungeachtet auch endlich; denn der Inhalt, das Eine und Dasselbe der Kraft und der Aeußerung, ist nur erst an sich diese Identität, die beiden Seiten des Verhältnisses sind noch nicht selbst jede für sich die konkrete Identität Desselben, noch nicht die Totalität. Sie sind daher für einander verschiedene, und das Verhältniß ein endliches. Die Kraft bedarf daher der Sollicitation von außen, wirkt blind und um dieser Mangelhaftigkeit der Form willen ist auch der Inhalt beschränkt und zufällig. Er ist mit der Form noch nicht wahrhaft identisch, ist noch nicht als Begriff und Zweck, der das an- und für-sich bestimmte ist. — Dieser Unterschied ist höchst wesentlich, aber nicht leicht aufzufassen, er hat sich erst am Zweckbegriffe selbst näher zu bestimmen. Wird er übersehen, so führt dieß in die Verwirrung, Gott als Kraft aufzufassen, eine Verwirrung, an der Herders Gott vornehmlich leidet.

Man pflegt zu sagen, daß die Natur der Kraft selbst unbekannt sey und nur ihre Aeußerung erkannt werde. Einestheils ist die ganze Inhaltsbestimmung der Kraft eben dieselbe als die der Aeußerung, die Erklärung einer Erscheinung aus einer Kraft ist deswegen eine leere Tautologie. Was unbekannt bleiben soll, ist also in der That nichts als die leere Form der Reflexion-in-sich, wodurch allein die Kraft von der Aeußerung unterschieden ist, — eine Form, die ebenso etwas wohlbekanntes ist. Diese Form thut zum Inhalte und zum Gesetze, welche nur aus der Erscheinung allein erkannt werden sollen, im geringsten nicht hinzu. Auch wird überall versichert, es solle damit über die Kraft nichts behauptet werden; es ist also nicht abzusehen, warum die Form von Kraft in die Wissenschaften eingeführt worden ist. — Anderntheils ist aber die Natur der Kraft allerdings ein Unbekanntes, weil sowohl die Nothwendigkeit des Zusammenhangs ihres Inhalts in sich selbst, als desselben in sofern er für sich beschränkt ist und daher seine Bestimmtheit vermittelst eines Andern außer ihm hat, noch mangelt.

Zusatz 1. Das Verhältniß der Kraft und ihre Aeußerung ist, im Rückblick auf das unmittelbare Verhältniß des Ganzen und der Theile, als unendlich zu betrachten, da in demselben die Identität der beiden Seiten, welche in diesem letzten Verhältniß nur erst an sich vorhanden war, gesetzt ist. Das Ganze obschon an sich aus Theilen bestehend, hört gleichwohl auf ein Ganzes zu seyn, indem es getheilt wird, wohingegen die Kraft erst dadurch, daß sie sich äußert, sich als Kraft bewährt und in ihrer Aeußerung zu sich selbst zurückkehrt, denn die Aeußerung ist selbst wieder Kraft. Ferner ist nun aber auch dieß Verhältniß wieder endlich und die Endlichkeit desselben besteht überhaupt in diesem Vermitteltseyn, so wie umgekehrt das Verhältniß des Ganzen und der Theile sich um seiner Unmittelbarkeit willen als endlich erwiesen hat. Die Endlichkeit des vermittelten Verhältnisses der Kraft und ihrer Aeußerung zeigt sich zunächst darin, daß eine jede Kraft bedingt ist und zu ihrem Bestehen eines Andern bedarf als sie selbst ist. So hat z. B. die magnetische Kraft bekanntlich ihren Träger vornehmlich am Eisen, dessen sonstige Eigenschaften (Farbe, specifische Schwere, Verhältniß zu Säuren u. s. w.) von dieser Beziehung zum Magnetismus unabhängig sind. Eben so verhält es sich mit allen übrigen Kräften, welche sich durchgängig als durch Anderes als sie selbst sind bedingt und vermittelt erweisen. — Die Endlichkeit der Kraft zeigt sich ferner darin, daß dieselbe um sich zu äußern der Sollicitation bedarf. Dasjenige wodurch die Kraft sollicitirt wird, ist selbst wieder Aeußerung einer Kraft, welche, um sich zu äußern,

gleichfalls sollicitirt werden muß. Wir erhalten auf diese Weise entweder wieder den unendlichen Progreß oder die Gegenseitigkeit des Sollicitirens und des Sollicitirtwerdens, wobei es dann aber immer noch an einem absoluten Anfang der Bewegung fehlt. Die Kraft ist noch nicht wie der Zweck das sich in sich selbst Bestimmende; der Inhalt ist ein bestimmt gegebener und indem dieselbe sich äußert, so ist sie, wie man zu sagen pflegt, in ihrer Wirkung blind, worunter dann eben der Unterschied zwischen der abstrakten Kraftäußerung und der zweckmäßigen Thätigkeit zu verstehen ist.

Zusatz 2. Obschon die so oft wiederholte Behauptung, daß nur die Aeußerung der Kräfte, nicht aber diese selbst zu erkennen seyen, um deswillen als unbegründet von der Hand gewiesen werden muß, weil die Kraft eben nur dieß ist, sich zu äußern und wir somit in der als Gesetz aufgefaßten Totalität der Aeußerung zugleich die Kraft selbst erkennen, so ist dabei doch nicht zu übersehen, daß in dieser Behauptung von der Unerkennbarkeit des An-sich der Kräfte eine richtige Ahnung der Endlichkeit dieses Verhältnisses enthalten ist. Die einzelnen Aeußerungen einer Kraft treten uns zunächst in unbestimmter Mannigfaltigkeit und in ihrer Vereinzelung als zufällig entgegen; wir reduciren dann dieses Mannigfaltige auf seine innere Einheit, welche wir als Kraft bezeichnen und werden uns des scheinbar Zufälligen, indem wir das darin herrschende Gesetz erkennen, als eines Nothwendigen bewußt. Nun aber sind die verschiedenen Kräfte selbst wieder ein Mannigfaltiges und erscheinen in ihrem bloßen Nebeneinander als zufällig. Man spricht demgemäß in der empirischen Physik von Kräften der Schwere, des Magnetismus, der Elektricität u. s. w., und eben so in der empirischen Psychologie von Erinnerungskraft, von Einbildungskraft, von Willenskraft und allerhand sonstigen Seelenkräften. Hierbei rekurrirt dann das Bedürfniß sich dieser verschiedenen Kräfte gleichfalls als eines einheitlichen Ganzen bewußt zu werden und dieses

Bedürfniß würde seine Befriedigung dadurch nicht erhalten, daß man die verschiedenen Kräfte etwa auf eine denselben gemeinsame Urkraft reducirte. Wir hätten an solcher Urkraft in der That nur eine leere Abstraktion, eben so inhaltlos als das abstrakte Ding an sich. Dazu kommt, daß das Verhältniß der Kraft und ihre Aeußerung wesentlich das vermittelte Verhältniß ist und daß es somit dem Begriff der Kraft widerspricht, wenn dieselbe als ursprünglich oder auf sich beruhend aufgefaßt wird. — Wir lassen es uns, bei dieser Bewandniß, die es mit der Natur der Kraft hat, zwar gefallen, wenn gesagt wird, die existirende Welt sey eine Aeußerung göttlicher Kräfte, allein wir werden Anstand nehmen, Gott selbst als bloße Kraft zu betrachten, weil die Kraft noch eine uniergeordnete und endliche Bestimmung ist. In diesem Sinn hat dann auch die Kirche, als man beim sogenannten Wiedererwachen der Wissenschaften sich daran begab, die einzelnen Erscheinungen der Natur auf denselben zu Grunde liegende Kräfte zurück zu führen, dieß Unternehmen um deswillen für gottlos erklärt, weil, wenn es die Kräfte der Gravitation, der Vegetation u. s. w. seyen, welche die Bewegung der Himmelskörper, das Wachsthum der Pflanzen u. s. w. veranlassen, für die göttliche Weltregierung nichts zu thun übrig bleibe und Gott somit zu einem müßigen Zuschauer bei solchem Spiel der Kräfte herabgesetzt werde. Nun haben zwar die Naturforscher, und namentlich Newton, indem sie sich der Reflexionsform der Kraft zur Erklärung der Naturerscheinungen bedient, zunächst ausdrücklich bevorwortet, daß damit der Ehre Gottes, als des Erschaffers und Regierers der Welt, kein Abbruch geschehen solle; es liegt indeß in der Konsequenz dieses Erklärens als Kräften, daß der raisonnirende Verstand dazu fortschreitet, die einzelnen Kräfte eine jede für sich zu fixiren und dieselben in dieser Endlichkeit als ein Letztes festzuhalten, welcher verendlichten Welt selbstständiger Kräfte und Stoffe gegenüber, zur Bestimmung Gottes nur die abstrakte Unendlichkeit eines nicht erkennbaren, höchsten jenseitigen Wesens

übrig bleibt. Dieß ist dann der Standpunkt des Materialismus und der modernen Aufklärung, deren Wissen von Gott, unter Verzichtleistung auf das Was, sich auf das bloße Daß seines Seyns reducirt. Ob nun schon der Kirche und dem religiösen Bewußtseyn bei der hier erwähnten Polemik in so fern Recht zu geben ist, als die endlichen Verstandesformen allerdings nicht genügen, weder um die Natur noch um die Gestaltungen der geistigen Welt in ihrer Wahrheit zu erkennen, so ist doch auch andererseits die formelle Berechtigung, zunächst der empirischen Wissenschaft nicht zu übersehen, welche Berechtigung überhaupt darin besteht, die vorhandene Welt, in der Bestimmtheit ihres Inhalts, der denkenden Erkenntniß zu vindiciren und es nicht bloß bei dem abstrakten Glauben an das Erschaffenseyn und Regiertwerden der Welt durch Gott bewenden zu lassen. Wenn unser auf die Autorität der Kirche gestütztes religiöses Bewußtseyn uns darüber belehrt, daß Gott es ist, welcher durch seinen allmächtigen Willen die Welt erschaffen hat und daß er es ist, der die Gestirne in ihren Bahnen lenkt und aller Kreatur ihr Bestehen und Gedeihen verleiht, so bleibt dabei doch auch das Warum zu beantworten und die Beantwortung dieser Frage ist es überhaupt, welche die gemeinschaftliche Aufgabe der Wissenschaft, sowohl der empirischen als auch der philosophischen, bildet. Indem das religiöse Bewußtseyn diese Aufgabe und das darin enthaltene Recht nicht anerkennend, sich auf die Unerforschlichkeit der göttlichen Rathschlüsse beruft, so tritt dasselbe damit selbst auf den vorher erwähnten Standpunkt der bloßen Verstandesaufklärung und ist solche Berufung nur als eine mit dem ausdrücklichen Gebot der christlichen Religion, Gott im Geist und in der Wahrheit zu erkennen, im Widerspruch stehende, beliebige Versicherung einer keineswegs christlichen, sondern hoffärtig fanatischen Demuth zu betrachten.

§. 137.

Die Kraft ist als das Ganze, welches an sich selbst die negative Beziehung auf sich ist, dieß, sich von sich abzustoßen und sich zu äußern. Aber da diese Reflexion-in-Anderes, der Unterschied der Theile, eben so sehr Reflexion-in-sich ist, so ist die Aeußerung die Vermittlung, wodurch die Kraft, die in sich zurückkehrt, als Kraft ist. Ihre Aeußerung ist selbst das Aufheben der Verschiedenheit der beiden Seiten, welche in diesem Verhältnisse vorhanden ist, und das Setzen der Identität, die an sich den Inhalt ausmacht. Ihre Wahrheit ist darum das Verhältniß, dessen beide Seiten nur als Inneres und Aeußeres unterschieden sind.

§. 138.

γ) Das Innere ist der Grund, wie er als die bloße Form der einen Seite der Erscheinung und des Verhältnisses ist, die leere Form der Reflexion-in-sich, welcher die Existenz gleichfalls als die Form der andern Seite des Verhältnisses mit der leeren Bestimmung der Reflexion-in-Anderes als Aeußeres gegenüber steht. Ihre Identität ist die erfüllte, der Inhalt, die in der Bewegung der Kraft gesetzte Einheit der Reflexion-in-sich und der Reflexion-in-Anderes; beide sind dieselbe eine Totalität, und diese Einheit macht sie zum Inhalt.

§. 139.

Das Aeußere ist daher vors Erste derselbe Inhalt als das Innere. Was innerlich ist, ist auch äußerlich vorhanden und umgekehrt; die Erscheinung zeigt nichts, was nicht im Wesen ist, und im Wesen ist nichts, was nicht manifestirt ist.

§. 140.

Zweitens. Inneres und Aeußeres sind aber auch als Formbestimmungen sich und zwar schlechthin entgegengesetzt als die Abstraktionen von Identität mit sich und von bloßer Mannigfaltigkeit oder Realität. Indem sie aber als Momente der Einen Form wesentlich identisch sind, so ist das, was nur erst in der einen Abstraktion gesetzt ist, unmittelbar auch nur in der andern. Was daher nur ein Innerliches ist, ist auch

damit nur ein Aeußerliches; und was nur ein Aeußerliches ist, ist auch nur erst ein Innerliches.

Es ist der gewöhnliche Irrthum der Reflexion, das Wesen als das bloß Innere zu nehmen. Wenn es bloß so genommen wird, so ist auch diese Betrachtung eine ganz äußerliche, und jenes Wesen die leere äußerliche Abstraktion.

Ins Innere der Natur, sagt ein Dichter:

Dringt kein erschaffner Geist,

Zu glücklich, wenn er nur die äußere Schaale weist. *) Es hätte vielmehr heißen müssen, eben dann, wenn ihm das Wesen der Natur als Inneres bestimmt ist, weiß er nur die äußere Schaale. — Weil im Seyn überhaupt oder auch im nur sinnlichen Wahrnehmen, der Begriff nur erst das Innere, ist er ein demselben Aeußeres, — ein subjektives, wahrheitsloses Seyn wie Denken. — An der Natur, so wie am Geiste, in sofern der Begriff, Zweck, Gesetz nur erst innere Anlagen, reine Möglichkeiten sind, sind sie nur erst eine äußerliche unorganische Natur, Wissenschaft eines Dritten, fremde Gewalt u. s. f. — Der Mensch, wie er äußerlich d. i. in seinen Handlungen (freilich nicht in seiner nur leiblichen Aeußerlichkeit), ist er innerlich; und wenn er nur innerlich d. i. nur in Absichten, Gesinnungen, tugendhaft, moralisch u. s. f. und sein Aeußeres damit nicht identisch ist, so ist eins so hohl und leer als das Andere.

Zusatz. Das Verhältniß des Innern und des Aeußern ist, als die Einheit der beiden vorangehenden Verhältnisse, zugleich die Aufhebung der bloßen Relativität und der Erscheinung

*) Vergl. Goethe's unwilligen Ausruf, zur Naturwissenschaft. I. Bd. 3tes Heft.

Das hör' ich sechzig Jahre wiederholen,
Und fluche drauf, aber verstehlen, —
Natur hat weder Kern noch Schaale,
Alles ist sie mit einem Male, u. s. w.

überhaupt. Indem nun aber gleichwohl der Verstand das Innere und das Aeußere in ihrer Trennung festhält, so sind dieß ein Paar leere Formen, die eine so nichtig als die andere. — Es ist sowohl bei Betrachtung der Natur als auch der geistigen Welt, von großer Wichtigkeit, die Bewandniß, welche es mit dem Verhältniß des Innern und des Aeußern hat, gehörig ins Auge zu fassen und sich vor dem Irrthum zu hüten, daß nur jenes das Wesentliche sey, worauf es eigentlich ankömmt, dieses dagegen das Unwesentliche und Gleichgültige. Dieser Irrthum begegnet uns zunächst, wenn, wie dieß häufig geschieht, der Unterschied zwischen der Natur und dem Geiste auf den abstrakten Unterschied des Aeußern und des Innern zurückgeführt wird. Was hierbei die Auffassung der Natur anbetrifft, so ist dieselbe zwar allerdings nicht nur das für den Geist, sondern auch an sich Aeußerliche überhaupt. Dieses überhaupt ist jedoch nicht in dem Sinne der abstrakten Aeußerlichkeit zu nehmen, denn eine solche giebt es gar nicht, sondern vielmehr so, daß die Idee, welche den gemeinschaftlichen Inhalt der Natur und des Geistes bildet, in der Natur als nur äußerlich, aber eben um deswillen auch zugleich als nur innerlich vorhanden ist. Wie sehr nun auch der abstrakte Verstand, mit seinem Entweder-oder, sich gegen diese Auffassung der Natur sträuben mag, so findet sich dieselbe doch gleichwohl auch in unseren sonstigen und am bestimmtesten in unserem religiösen Bewußtseyn. Diesem zufolge ist die Natur nicht minder als die geistige Welt eine Offenbarung Gottes und unterscheiden sich beide dadurch von einander, daß während die Natur es nicht dazu bringt, sich ihres göttlichen Wesens bewußt zu werden, dieß die ausdrückliche Aufgabe des (hiermit zunächst endlichen) Geistes ist. Diejenigen, welche das Wesen der Natur als ein bloß Inneres und deshalb für uns Unzugängliches betrachten, treten damit auf den Standpunkt jener Alten, welche Gott als neidisch betrachteten, wogegen sich dann aber schon Platon und Aristoteles erklärt haben. Was Gott ist, das theilt

er mit, das offenbart er und zwar zunächst durch die Natur und in derselben. — Weiter besteht nun überhaupt der Mangel oder die Unvollkommenheit eines Gegenstandes darin, nur ein Innerliches und damit zugleich nur ein Aeußerliches, oder was dasselbe ist, nur ein Aeußerliches und damit nur ein Innerliches zu seyn. So ist z. B. das Kind, als Mensch überhaupt, zwar ein vernünftiges Wesen, allein die Vernunft des Kindes als solchen ist zunächst nur als ein Innerliches, d. h. als Anlage, Beruf u. s. w. vorhanden, und dieses nur Innerliche hat zugleich für das Kind, als der Wille seiner Eltern, die Kenntniß seiner Lehrer überhaupt als die dasselbe umgebende vernünftige Welt, die Form eines nur Aeußerlichen. Die Erziehung und Bildung des Kindes besteht dann darin, daß es das, was es zunächst nur an sich und damit für Andere (die Erwachsenen) ist, auch für sich wird. Die im Kinde nur erst als innere Möglichkeit vorhandene Vernunft wird durch die Erziehung verwirklicht und eben so umgekehrt wird dasselbe der zunächst als äußere Autorität betrachteten Sittlichkeit, Religion und Wissenschaft sich als seines Eigenen und Innern bewußt. — Wie mit dem Kinde, so verhält es sich in dieser Beziehung auch mit dem erwachsenen Menschen, in sofern derselbe, seiner Bestimmung zuwider, in der Natürlichkeit seines Wissens und Wollens befangen bleibt; so hat z. B. für den Verbrecher die Strafe, der er unterworfen wird, zwar die Form einer äußern Gewalt, in der That aber ist dieselbe nur die Manifestation seines eigenen verbrecherischen Willens. — Aus der bisherigen Erörterung ist dann auch zu entnehmen, was davon zu halten ist wenn Jemand seinen dürftigen Leistungen, ja verwerflichen Thaten gegenüber sich auf die davon zu unterscheidende Innerlichkeit seiner angeblich vortrefflichen Absichten und Gesinnungen beruft. Es mag immerhin im Einzelnen der Fall seyn, daß durch die Ungunst äußerer Umstände wohlgemeinte Absichten vereitelt, daß zweckmäßige Pläne in der Ausführung verkümmert werden; im Allgemeinen gilt jedoch

auch hier die wesentliche Einheit des Inneren und des Aeußeren dergestalt, daß gesagt werden muß: was der Mensch thut, das ist er, und ist der lügnerischen Eitelkeit, welche sich an dem Bewußtseyn innerlicher Vortrefflichkeit wärmt, jener Spruch des Evangeliums entgegen zu halten: an ihren Früchten werdet ihr sie erkennen. Dieß große Wort gilt, wie zunächst in sittlicher und religiöser Hinsicht, so auch weiter in Beziehung auf wissenschaftliche und künstlerische Leistungen. Was hierbei die letztern anbetrifft, so mag etwa ein scharfblickender Lehrer, indem er an einem Knaben entschiedene Anlagen gewahr wird, die Meinung äußern, daß in demselben ein Rafael oder ein Mozart stecke, und der Erfolg wird dann lehren, in wie weit solche Meinung begründet war. Wenn dann aber ein stümperhafter Maler und ein schlechter Poet sich damit trösteten, daß ihr Inneres voll hoher Ideale sey, so ist solches ein schlechter Trost, und wenn sie die Forderung machen, man solle sie nicht nach ihren Leistungen beurtheilen, sondern nach ihren Intentionen, so wird solche Prätention mit Recht als leer und unbegründet von der Hand gewiesen. Umgekehrt ist es dann auch häufig der Fall, daß man bei Beurtheilung Anderer, die Rechtes und Tüchtiges zu Stande gebracht, sich des unwahren Unterschiedes vom Innern und Aeußern dazu bedient, um zu behaupten, solches sey nur ihr Aeußeres, innerlich aber sey es ihnen um etwas ganz Anderes, um die Befriedigung ihrer Eitelkeit oder sonstiger verwerflichen Leidenschaften zu thun gewesen. Dieß ist die Gesinnung des Neides, welcher, unfähig selbst Großes zu vollbringen, das Große zu sich herab zu ziehen und zu verkleinern bestrebt ist. Dagegen ist an den schönen Ausspruch Goethe's zu erinnern, daß es gegen große Vorzüge Anderer kein anderes Rettungsmittel giebt, als die Liebe. Wenn dann weiter bei löblichen Leistungen Anderer, um dieselben zu verkümmern, von Heuchelei gesprochen wird, so ist dawider zu bemerken, daß der Mensch sich zwar im Einzelnen verstellen und Manches verbergen kann, nicht aber sein Inneres überhaupt,

welches im decursus vitae unfehlbar sich kund giebt, dergestalt daß auch in dieser Beziehung gesagt werden muß, daß der Mensch nichts Anderes ist als die Reihe seiner Thaten. Es ist insbesondere die sogenannte pragmatische Geschichtschreibung, welche sich durch diese wahrheitswidrige Trennung des Innern vom Aeußern in der neuern Zeit vielfältig an großen historischen Charakteren versündigt und deren reine Auffassung getrübt und entstellt hat. Anstatt sich damit zu begnügen, die großen Thaten, welche durch die weltgeschichtlichen Heroen vollbracht worden sind, einfach zu erzählen und ihr Inneres als dem Inhalt dieser Thaten entsprechend anzuerkennen, hat man sich für berechtigt und verpflichtet erachtet, hinter dem was offen zu Tage liegt, angeblich geheime Motive auszuspüren und dann gemeint, die Geschichtsforschung sei um so profunder, je mehr es ihr gelinge, das bisher Gefeierte und Gepriesene seines Nimbus zu entkleiden und dasselbe hinsichtlich seines Ursprungs und seiner eigentlichen Bedeutung auf das Niveau gemeiner Mittelmäßigkeit herabzusetzen. Zum Behuf solcher pragmatischen Geschichtsforschung ist dann häufig auch das Studium der Psychologie empfohlen worden, weil man durch diese Auskunft darüber erhalte, welches die eigentlichen Triebfedern seyen, wodurch überhaupt die Menschen zu handeln bestimmt werden. Die Psychologie, an welche hier verwiesen wird, ist indeß nichts Anderes als jene kleinliche Menschenkennerei, welche anstatt des Allgemeinen und Wesentlichen der menschlichen Natur, vornehmlich nur das Partikuläre und Zufällige vereinzelter Triebe, Leidenschaften u. s. w., zum Gegenstand ihrer Betrachtung macht. Während übrigens bei diesem psychologisch-pragmatischen Verfahren in Beziehung auf die großen Thaten zu Grunde liegenden Motive für den Historiker doch zunächst die Wahl bleiben würde zwischen den substantiellen Interessen des Vaterlandes, der Gerechtigkeit, der religiösen Wahrheit u. s. w. einerseits und den subjektiven und formellen Interessen der Eitelkeit, Herrschsucht, Habsucht u. s. w. andererseits,

so werden die letztern als das eigentlich Bewegende um deswillen betrachtet, weil ja sonst die Voraussetzung des Gegensatzes zwischen dem Innern (der Gesinnung der Handelnden) und dem Aeußern (dem Inhalt der Handlung) die Bestätigung nicht erhalten würde. Da nun aber der Wahrheit nach das Innere und das Aeußere denselben Inhalt haben, so muß dann auch, jener schulmeisterlichen Gescheidheit gegenüber, ausdrücklich behauptet werden, daß wenn es den geschichtlichen Heroen bloß um subjektive und formelle Interessen zu thun gewesen wäre, sie das nicht vollbracht haben würden, was sie vollbracht haben, und ist im Hinblick auf die Einheit des Innern und des Außern anzuerkennen, daß die großen Männer das gewollt, was sie gethan, und das gethan, was sie gewollt haben.

§. 141.

Die leeren Abstraktionen, durch welche der eine identische Inhalt noch im Verhältniß seyn soll, heben sich in dem unmittelbaren Uebergehen, die eine in der andern, auf; der Inhalt ist selbst nichts anders als deren Identität (§. 138.), sie sind der als Schein gesetzte Schein des Wesens. Durch die Aeußerung der Kraft wird das Innere in Existenz *gesetzt*; dieß *Setzen* ist das *Vermitteln* durch leere Abstraktionen; es verschwindet in sich selbst zur *Unmittelbarkeit*, in der das *Innere* und *Aeußere an und für sich* identisch und deren Unterschied als nur Gesetztseyn bestimmt ist. Diese Identität ist die *Wirklichkeit*.

C.

Die Wirklichkeit.

§. 142.

Die Wirklichkeit ist die unmittelbar gewordene Einheit des Wesens und der Existenz, oder des Innern und des Aeußern. Die Aeußerung des Wirklichen ist das Wirkliche selbst, so daß es in ihr eben so wesentlich bleibt, und nur in sofern wesentliches ist, als es in unmittelbarer äußerlicher Existenz ist.

Früher sind als Formen des Unmittelbaren, Seyn und Existenz, vorgekommen; das Seyn ist überhaupt unreflektirte Unmittelbarkeit und Uebergehen in Anderes. Die Existenz ist unmittelbare Einheit des Seyns und der Reflexion, daher Erscheinung, kommt aus dem Grunde und geht zu Grunde. Das Wirkliche ist das Gesetztseyn jener Einheit, das mit sich identischgewordene Verhältniß; es ist daher dem Uebergehen entnommen und seine Aeußerlichkeit ist seine Energie; es ist in ihr in sich reflektirt; sein Daseyn ist nur die Manifestation seiner selbst, nicht eines Andern.

Zusatz. Die Wirklichkeit und der Gedanke, näher die Idee, pflegen trivialer Weise einander entgegengesetzt zu werden und kann dann man demgemäß häufig sagen hören, gegen die Richtigkeit und Wahrheit eines gewissen Gedankens sey zwar nichts einzuwenden, allein dergleichen finde sich nicht in der Wirklichkeit, oder sey in der Wirklichkeit nicht auszuführen. Diejenigen, welche so sprechen, beweisen indeß dadurch, daß sie weder die Natur des Gedankens, noch die der Wirklichkeit gehörig aufgefaßt haben. Einerseits nämlich wird bei solchen Reden der Gedanke als gleichbedeutend mit subjektiver Vorstellung, Plan, Absicht und dergleichen und andererseits die Wirklichkeit als gleichbedeutend mit der äußerlichen, sinnlichen Existenz angenommen. Im gemeinen Leben, wo man es mit den Kategorieen und deren Bezeichnung eben nicht so genau nimmt, mag dergleichen hingehen, und mag es immerhin der Fall seyn, daß z. B. der Plan oder die sogenannte Idee einer gewissen Steuereinrichtung an sich ganz gut und zweckmäßig ist, daß dergleichen aber in der gleichfalls sogenannten Wirklichkeit sich nicht findet und unter den gegebenen Verhältnissen nicht durchzuführen ist. Wenn indeß der abstrakte Verstand sich dieser Bestimmungen bemächtigt und ihren Unterschied dahin steigert, dieselben als einen fixen und festen Gegensatz zu betrachten, dergestalt, daß man in dieser wirklichen Welt sich die Ideen aus dem Kopfe schlagen müsse, so ist dergleichen

im Namen der Wissenschaft und der gesunden Vernunft auf das Entschiedenste von der Hand zu weisen. Einerseits nämlich stecken die Ideen gar nicht bloß in unsern Köpfen und ist die Idee überhaupt nicht etwas so Ohnmächtiges, dessen Realisirung nach unserm Belieben erst zu bewerkstelligen oder auch nicht zu bewerkstelligen wäre, sondern ist dieselbe vielmehr das schlechthin Wirkende zugleich und auch Wirkliche und andererseits ist die Wirklichkeit nicht so schlecht und unvernünftig, wie gedankenlose oder mit dem Denken zerfallene und heruntergekommene Praktiker sich einbilden. Die Wirklichkeit, im Unterschied von der bloßen Erscheinung, zunächst als Einheit des Innern und des Aeußern, steht so wenig der Vernunft als ein Anderes gegenüber, daß dieselbe vielmehr das durchaus Vernünftige ist und was nicht vernünftig ist, das ist eben um deßwillen auch nicht als wirklich zu betrachten. Dem entspricht übrigens auch der gebildete Sprachgebrauch in so fern, als man z. B. Anstand nehmen wird einen Dichter oder einen Staatsmann, die nichts Tüchtiges und Vernünftiges zu Stande zu bringen wissen, als einen wirklichen Dichter oder einen wirklichen Staatsmann anzuerkennen. — In der hier besprochenen gemeinen Auffassung der Wirklichkeit und der Verwechselung derselben mit dem Handgreiflichen und unmittelbar Wahrnehmbaren, ist dann auch der Grund jenes weitverbreiteten Vorurtheils hinsichtlich des Verhältnisses der aristotelischen zur platonischen Philosophie zu suchen. Diesem Vorurtheil zufolge soll der Unterschied zwischen Platon und Aristoteles darin bestehen, daß während der Erstere die Idee und nur die Idee als das Wahre anerkenne, der Letztere dagegen mit Verwerfung der Idee, sich an das Wirkliche halte, und um deswillen als der Begründer und Heerführer des Empirismus zu betrachten sey. Darüber ist zu bemerken, daß allerdings die Wirklichkeit das Princip der aristotelischen Philosophie bildet, jedoch nicht die gemeine Wirklichkeit des unmittelbar Vorhandenen, sondern die Idee als Wirklichkeit. Die Polemik des Aristoteles gegen Platon besteht dann

näher darin, daß die platonische Idee als bloße δύναμις bezeichnet und dagegen geltend gemacht wird, daß die Idee, welche von beiden gleicherweise als das allein Wahre anerkannt wird, wesentlich als ἐνέργεια, d. h. als das Innere, welches schlechthin heraus ist, somit als die Einheit des Innern und Aeußern oder als die Wirklichkeit, in dem hier besprochenen emphatischen Sinne des Wortes zu betrachten sey.

§. 143.

Die Wirklichkeit als dieß Konkrete enthält jene Bestimmungen und deren Unterschied, ist darum auch die Entwicklung derselben, so daß sie an ihr zugleich als Schein, als nur Gesetzte bestimmt sind, (§. 141.). *a*) Als Identität überhaupt ist sie zunächst die Möglichkeit; — die Reflexion-in-sich, welche als der konkreten Einheit des Wirklichen gegenüber, als die abstrakte und unwesentliche Wesentlichkeit gesetzt ist. Die Möglichkeit ist das Wesentliche zur Wirklichkeit, aber so daß sie zugleich nur Möglichkeit sey.

Die Bestimmung der Möglichkeit ist es wohl, welche Kant vermochte, sie und mit ihr die Wirklichkeit und Nothwendigkeit als Modalitäten anzusehen, „indem diese Bestimmungen den Begriff als Objekt nicht im mindesten vermehrten, sondern nur das Verhältniß zum Erkenntnißvermögen ausdrücken." In der That ist die Möglichkeit die leere Abstraktion der Reflexion-in-sich, das, was vorhin das Innere hieß, nur daß es, nun als das aufgehobene, nur gesetzte, äußerliche Innere bestimmt, und so allerdings als eine bloße Modalität, als unzureichende Abstraktion, konkreter genommen nur dem subjektiven Denken angehörig, auch gesetzt ist. Wirklichkeit und Nothwendigkeit dagegen sind wahrhaft nicht weniger als eine bloße Art und Weise für ein Anderes, vielmehr gerade das Gegentheil, sie sind gesetzt, als das nicht nur gesetzte, sondern in sich vollendete Konkrete. — Weil die Möglichkeit zunächst gegen das Konkrete als Wirkliches die bloße Form der

Identität-mit-sich ist, so ist die Regel für dieselbe nur, daß Etwas sich in sich nicht widerspreche, und so ist Alles möglich; denn allem Inhalte kann diese Form der Identität durch die Abstraktion gegeben werden. Aber Alles ist eben so sehr unmöglich, denn in allem Inhalte, da er ein Konkretes ist, kann die Bestimmtheit als bestimmter Gegensatz und damit als Widerspruch gefaßt werden. — Es giebt daher kein leereres Reden, als das von solcher Möglichkeit und Unmöglichkeit. Insbesondere muß in der Philosophie von dem Aufzeigen, daß Etwas möglich, oder daß auch noch Etwas anders möglich, und daß Etwas, wie man es auch ausdrückt, denkbar sey, nicht die Rede seyn. Der Geschichtschreiber ist ebenso unmittelbar daran gewiesen, diese für sich auch schon als unwahr erklärte Kategorie nicht zu gebrauchen; aber der Scharfsinn des leeren Verstandes gefällt sich am meisten in dem hohlen Ersinnen von Möglichkeiten und recht vielen Möglichkeiten.

Zusatz. Die Möglichkeit erscheint der Vorstellung zunächst als die reichere und umfassendere und die Wirklichkeit dagegen als die ärmere und beschränktere Bestimmung. Man sagt demgemäß: Alles ist möglich, aber nicht Alles, was möglich ist, ist deshalb auch wirklich. In der That, d. h. dem Gedanken nach, ist indeß die Wirklichkeit das Umfassendere, da dieselbe als der konkrete Gedanke die Möglichkeit als ein abstraktes Moment in sich enthält. Dieß findet sich dann auch in sofern in unserm gewöhnlichen Bewußtseyn, als wir, wenn von dem Möglichen im Unterschied vom Wirklichen gesprochen wird, dasselbe als ein nur Mögliches bezeichnen. — Von der Möglichkeit pflegt überhaupt gesagt zu werden, daß dieselbe in der Denkbarkeit bestehe. Unter dem Denken aber wird hier nur das Auffassen eines Inhaltes in der Form der abstrakten Identität verstanden. Da nun aller Inhalt in diese Form gebracht werden kann, und dazu nur gehört, daß derselbe von den Beziehungen, worin derselbe steht, getrennt wird, so kann auch das Absurdeste und Widersinnigste

als möglich betrachtet werden. Es ist möglich, daß heute Abend der Mond auf die Erde fällt, denn der Mond ist ein von der Erde getrennter Körper, und kann deshalb so gut herunter fallen, wie ein Stein, der in die Luft geschleudert worden, — es ist möglich, daß der türkische Kaiser Papst wird, denn er ist ein Mensch, kann als solcher sich zum Christenthum bekehren, katholischer Priester werden u. s. w. Bei diesen Reden von Möglichkeiten ist es dann vornehmlich das Denkgesetz vom Grunde, welches in der früher besprochenen Weise gehandhabt wird, und es heißt hiernach: möglich sey dasjenige, wofür sich ein Grund angeben lasse. Je ungebildeter Jemand ist, je weniger er die bestimmten Beziehungen der Gegenstände kennt, worauf er seine Betrachtungen richtet, um so geneigter pflegt er zu seyn, sich in allerhand leeren Möglichkeiten zu ergehen, wie dieß z. B. auf dem politischen Gebiet mit den sogenannten Kannengießern der Fall ist. Weiter geschieht es dann in praktischer Beziehung auch nicht selten, daß der üble Wille und die Trägheit sich hinter die Kategorie der Möglichkeit verstecken, um sich damit bestimmten Obliegenheiten zu entziehen, und es gilt in dieser Hinsicht dasselbe, was früher über den Gebrauch des Denkgesetzes vom Grunde bemerkt wurde. Vernünftige, praktische Menschen lassen sich durch das Mögliche, eben weil es nur möglich ist, nicht imponiren, sondern halten sich an das Wirkliche, worunter dann aber freilich nicht bloß das unmittelbar Daseyende zu verstehen ist. Im gemeinen Leben fehlt es übrigens nicht an allerhand Sprüchwörtern, durch welche die gerechte Geringschätzung der abstrakten Möglichkeit ausgedrückt wird. So sagt man z. B.: Ein Sperling in der Hand ist besser als zehn Sperlinge auf dem Dache. — Ferner ist nun aber auch mit demselben Recht, mit welchem Alles als möglich betrachtet wird, Alles als unmöglich zu betrachten und zwar in so fern, als ein jeder Inhalt, welcher als solcher immer ein Konkretes ist, nicht nur verschiedene, sondern auch entgegengesetzte Bestimmungen in sich enthält. So ist z. B.

nichts unmöglicher als dieß, daß ich bin, denn Ich ist zugleich einfache Beziehung auf sich und schlechthin Beziehung auf Anderes. Eben so verhält es sich mit allem sonstigen Inhalt der natürlichen und geistigen Welt. Man kann sagen, die Materie ist unmöglich, denn dieselbe ist die Einheit von Repulsion und Attraktion. Dasselbe gilt vom Leben, vom Recht, von der Freiheit und vor Allem von Gott selbst, als dem wahren, d. h. dem dreieinigen Gott, welcher Begriff dann auch von der abstrakten Verstandesaufklärung ihrem Princip nach, als angeblich dem Denken widersprechend, verworfen worden ist. Es ist überhaupt der leere Verstand, welcher sich in diesen leeren Formen herumtreibt, und das Geschäft der Philosophie in Beziehung auf dieselben besteht nur darin, die Nichtigkeit und Inhaltlosigkeit derselben aufzuzeigen. Ob dieses möglich oder unmöglich ist, das kömmt auf den Inhalt an, d. h. auf die Totalität der Momente der Wirklichkeit, welche sich in ihrer Entfaltung als die Nothwendigkeit erweist.

§. 144.

β) Das Wirkliche aber in seinem Unterschiede von der Möglichkeit als der Reflexion-in-sich ist selbst nur das äußerliche Konkrete, das unwesentliche Unmittelbare. Oder unmittelbar in sofern es zunächst (§. 142.) als die einfache selbst unmittelbare Einheit des Innern und Aeußern ist, ist es als unwesentliches Aeußeres, und ist so zugleich (§. 140.) das nur Innerliche, die Abstraktion der Reflexion-in-sich; es selbst ist somit als ein nur Mögliches bestimmt. In diesem Werthe einer bloßen Möglichkeit ist das Wirkliche ein Zufälliges, und umgekehrt ist die Möglichkeit der bloße Zufall selbst.

§. 145.

Möglichkeit und Zufälligkeit sind die Momente der Wirklichkeit, Inneres und Aeußeres, als bloße Formen gesetzt, welche die Aeußerlichkeit des Wirklichen ausmachen. Sie haben an dem in-sich bestimmten Wirklichen, dem Inhalte, als ihrem

wesentlichen Bestimmungsgrunde ihre Reflexion-in-sich. Die Endlichkeit des Zufälligen und Möglichen besteht daher näher in dem Unterschiedenseyn der Formbestimmung von dem Inhalte, und ob etwas zufällig und möglich ist, kommt daher auf den Inhalt an.

Zusatz. Die Möglichkeit, als das nur Innere der Wirklichkeit, ist eben damit auch die nur äußere Wirklichkeit oder die Zufälligkeit. Das Zufällige ist überhaupt ein solches, welches den Grund seines Seyns nicht in sich selbst, sondern in Anderem hat. Dieß ist die Gestalt, in welcher die Wirklichkeit sich dem Bewußtseyn zunächst darbietet und welche häufig mit der Wirklichkeit selbst verwechselt wird. Das Zufällige ist indeß nur das Wirkliche in der einseitigen Form der Reflexion in Anderes oder das Wirkliche in der Bedeutung eines bloß Möglichen. Wir betrachten demgemäß das Zufällige als ein solches, welches seyn oder auch nicht seyn, welches so oder auch anderes seyn kann und dessen Seyn oder Nichtseyn, dessen So- oder Andersseyn nicht in ihm selbst, sondern in Anderem begründet ist. Dieß Zufällige zu überwinden ist nun überhaupt eben so einerseits die Aufgabe des Erkennens, als es auch andererseits auf dem Gebiete des Praktischen darum zu thun ist, nicht bei der Zufälligkeit des Wollens oder der Willkür stehen zu bleiben. Gleichwohl ist es, zumal in der neuern Zeit, vielfältig geschehen, daß man die Zufälligkeit zur Ungebühr erhoben und derselben sowohl in Beziehung auf die Natur als auch auf die geistige Welt einen Werth beigelegt hat, der ihr in der That nicht zukommt. Was hierbei zunächst die Natur anbetrifft, so pflegt dieselbe nicht selten hauptsächlich nur um des Reichthums und der Mannigfaltigkeit ihrer Gebilde willen bewundert zu werden. Dieser Reichthum als solcher, abgesehen von der darin vorhandenen Entfaltung der Idee, bietet indeß kein höheres Vernunftinteresse dar, und gewährt uns derselbe in der großen Mannigfaltigkeit unorganischer und organischer Gebilde nur die Anschauung der ins Unbestimmte sich verlaufenden Zufälligkeit. Jedenfalls ist das, durch äußere Umstände bedingte bunte Spiel der einzelnen Varietäten von Thieren und Pflanzen, die mannigfaltig wechselnde Figuration und Gruppirung der Wolken u. dgl. nicht für höher zu erachten als die eben so zufälligen Einfälle des in seiner Willkür sich ergehenden Geistes, und ist die solcher Erscheinung gewidmete Bewunderung ein sehr abstraktes Verhalten, von welchem aus zur nähern Einsicht in die innere Harmonie und Gesetzmäßigkeit der Natur fortzuschreiten ist. — Von besonderer Wichtigkeit ist demnächst die gehörige Würdigung der Zufälligkeit in Beziehung auf den Willen. Wenn von der Freiheit des Willens die Rede ist, so wird darunter häufig bloß die Willkür, d. h. der Wille in der Form der Zufälligkeit verstanden. Nun ist zwar die Willkür, als die Fähigkeit sich zu diesem oder jenem zu bestimmen, allerdings ein wesentliches Moment des seinem Begriff nach freien Willens, jedoch keineswegs die Freiheit selbst, sondern zunächst nur die formelle Freiheit. Der wahrhaft freie Wille, welcher die Willkür als aufgehoben in sich enthält, ist sich seines Inhalts als eines an und für sich festen bewußt und weiß denselben zugleich schlechthin als den seinigen. Dahingegen ist der Wille, welcher auf der Stufe der Willkür stehen bleibt, auch wenn er sich für das dem Inhalt nach Wahre und Rechte entscheidet, doch immer noch mit der Eitelkeit behaftet, daß, wenn es ihm so beliebt, er sich auch für Anderes hätte entscheiden können. Näher betrachtet erweist sich übrigens die Willkür in sofern als ein Widerspruch, als hier Form und Inhalt noch einander gegenüber stehen. Der Inhalt der Willkür ist ein gegebener und wird nicht als ein im Willen selbst, sondern in äußern Umständen begründeter gewußt. Die Freiheit besteht deshalb, in Beziehung auf solchen Inhalt, nur in der Form des Wählens, welche formelle Freiheit dann auch in so fern als eine bloß gemeinte Freiheit zu betrachten ist, als in letzter Analyse es sich finden wird, daß derselben Aeußerlichkeit

der Umstände, in welchen der von dem Willen vorgefundene Inhalt begründet ist, es auch zugeschrieben werden muß, daß der Wille sich gerade für dieses und nicht für jenes entscheidet.

Ob nun schon die Zufälligkeit, der bisherigen Erörterung zufolge, nur ein einseitiges Moment der Wirklichkeit und deshalb mit dieser selbst nicht zu verwechseln ist, so gebührt derselben doch, als einer Form der Idee überhaupt, auch in der gegenständlichen Welt ihr Recht. Dieß gilt zunächst von der Natur, auf deren Oberfläche, so zu sagen, die Zufälligkeit ihr freies Ergehen hat, welches dann auch als solches anzuerkennen ist, ohne die (der Philosophie bisweilen irriger Weise zugeschriebene) Prätension, darin ein nur so und nicht anders seyn können finden zu wollen. Eben so macht sich dann auch das Zufällige in der geistigen Welt geltend, wie solches bereits vorher hinsichtlich des Willens bemerkt wurde, welcher das Zufällige in der Gestalt der Willkür, jedoch nur als aufgehobenes Moment, in sich enthält. Auch in Beziehung auf den Geist und dessen Bethätigung hat man sich davor zu hüten, daß man nicht durch das wohlgemeinte Bestreben vernünftiger Erkenntniß sich dazu verleiten läßt, Erscheinungen, welchen der Charakter der Zufälligkeit zukömmt, als nothwendig aufzeigen oder, wie man zu sagen pflegt, a priori konstruiren zu wollen. So spielt z. B. in der Sprache, obschon dieselbe gleichsam der Leib des Denkens ist, doch unbedenklich auch der Zufall seine entschiedene Rolle, und eben so verhält es sich mit den Gestaltungen des Rechts, der Kunst u. s. w. Es ist ganz richtig, daß die Aufgabe der Wissenschaft und näher der Philosophie überhaupt darin besteht, die unter dem Schein der Zufälligkeit verborgene Nothwendigkeit zu erkennen; dieß darf jedoch nicht so verstanden werden, als ob das Zufällige bloß unserer subjektiven Vorstellung angehöre und deshalb, um zur Wahrheit zu gelangen, schlechthin zu beseitigen sey. Wissenschaftliche Bestrebungen, welche einseitig diese Richtung verfolgen, werden dem gerechten Vorwurfe einer leeren Spielerei und eines steifen Pedantismus nicht entgehen.

§. 146.

Jene Aeußerlichkeit der Wirklichkeit enthält näher dieß, daß die Zufälligkeit als unmittelbare Wirklichkeit das mit sich Identische wesentlich ist nur als Gesetztseyn, das aber ebenso aufgehoben, eine daseyende Aeußerlichkeit ist. Sie ist so ein Vorausgesetztes, dessen unmittelbares Daseyn zugleich eine Möglichkeit ist und die Bestimmung hat aufgehoben zu werden, — die Möglichkeit eines Andern zu seyn, — die Bedingung.

Zusatz. Das Zufällige, als die unmittelbare Wirklichkeit, ist zugleich die Möglichkeit eines Andern, jedoch nicht mehr blos jene abstrakte Möglichkeit, die wir zuerst hatten, sondern die Möglichkeit als seyend und so ist dieselbe Bedingung. Wenn wir von der Bedingung einer Sache sprechen, so liegt darin zweierlei, einmal nämlich ein Daseyn, eine Existenz, überhaupt ein Unmittelbares und zweitens die Bestimmung dieses Unmittelbaren aufgehoben zu werden und zur Verwirklichung eines Andern zu dienen. — Die unmittelbare Wirklichkeit ist nun überhaupt als solche nicht das was sie seyn soll, sondern eine in sich gebrochene, endliche Wirklichkeit und es ist ihre Bestimmung verzehrt zu werden. Die andere Seite der Wirklichkeit ist dann aber ihre Wesentlichkeit. Diese ist zunächst das Innere, welches, als bloße Möglichkeit, eben so bestimmt ist aufgehoben zu werden. Als aufgehobene Möglichkeit ist sie das Hervorgehen einer neuen Wirklichkeit, welche die erste unmittelbare Wirklichkeit zu ihrer Voraussetzung hatte. Dieß ist der Wechsel, welchen der Begriff der Bedingung in sich enthält. Wenn wir die Bedingungen einer Sache betrachten, so erscheinen diese als etwas ganz Unbefangenes. In der That enthält aber solche unmittelbare Wirklichkeit den Keim zu etwas ganz Anderem in sich. Dieses Andere ist zunächst nur ein Mögliches, welche Form sich dann aber aufhebt und in Wirklichkeit übersetzt. Diese neue Wirklich-

keit, welche so hervorgeht, ist das eigene Innere der unmittelbaren Wirklichkeit, welche sie verbraucht. Es wird so eine ganz andere Gestalt der Dinge und es wird auch nichts Anderes: denn die erste Wirklichkeit wird nur nach ihrem Wesen gesetzt. Die Bedingungen, die sich aufopfern, die zu Grunde gehen und verbraucht werden, gehen in der andern Wirklichkeit nur mit sich selbst zusammen. — Von solcher Art ist nun überhaupt der Proceß der Wirklichkeit. Diese ist nicht bloß ein unmittelbar Seyendes, sondern, als das wesentliche Seyn, Aufhebung ihrer eignen Unmittelbarkeit und dadurch sich mit sich selbst vermittelnd.

§. 147.

γ) Diese so entwickelte Aeußerlichkeit als ein Kreis der Bestimmungen der Möglichkeit und der unmittelbaren Wirklichkeit, die Vermittlung derselben durcheinander, ist die reale Möglichkeit überhaupt. Als solcher Kreis ist sie ferner die Totalität, so der Inhalt, die an und für sich bestimmte Sache, und ebenso nach dem Unterschiede der Bestimmungen in dieser Einheit die konkrete Totalität der Form für sich, das unmittelbare Sich Uebersetzen des Innern ins Aeußere und des Aeußern ins Innere. Dieß sich Bewegen der Form ist Thätigkeit, Bethätigung der Sache, als des realen Grundes, der sich zur Wirklichkeit aufhebt, und Bethätigung der zufälligen Wirklichkeit, der Bedingungen, nämlich deren Reflexion-in-sich und ihr Sich-aufheben zu einer andern Wirklichkeit, zu der Wirklichkeit der Sache. Wenn alle Bedingungen vorhanden sind, muß die Sache wirklich werden, und die Sache ist selbst eine der Bedingungen, denn sie ist zunächst als Inneres selbst nur ein Vorausgesetztes. Die entwickelte Wirklichkeit, als der in Eins fallende Wechsel des Innern und Aeußern, der Wechsel ihrer entgegengesetzten Bewegungen, die zu Einer Bewegung vereint sind, ist die Nothwendigkeit.

Die Nothwendigkeit ist zwar richtig als Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit definirt worden. Aber nur so ausgedrückt ist diese Bestimmung oberflächlich und deswegen unverständlich. Der Begriff der Nothwendigkeit ist sehr schwer, und zwar weil sie der Begriff selbst ist, aber dessen Momente noch als Wirklichkeiten sind, die zugleich doch nur als Formen, als in sich gebrochene und als übergehende zu fassen sind. Es soll deswegen in den beiden folgenden §§. die Exposition der Momente, welche die Nothwendigkeit ausmachen, noch ausführlicher angegeben werden.

Zusatz. Wenn von etwas gesagt wird, es sey nothwendig, so fragen wir zunächst nach dem Warum? Das Nothwendige soll sich somit als ein Gesetztes, als ein Vermitteltes erweisen. Bleiben wir indeß bei der bloßen Vermittelung stehen, so haben wir noch nicht dasjenige, was unter der Nothwendigkeit verstanden wird. Das bloß Vermittelte ist das, was es ist, nicht durch sich selbst, sondern durch ein Anderes, und damit ist dasselbe auch bloß ein Zufälliges. Von dem Nothwendigen dagegen verlangen wir, daß es das, was es ist, durch sich selbst sey und somit, vermittelt zwar, doch zugleich die Vermittelung als aufgehoben in sich enthalte. Wir sagen demgemäß vom Nothwendigen: es ist, und so gilt uns dasselbe als einfache Beziehung auf sich, in welchem das Bedingtseyn durch Anderes hinwegfällt. — Von der Nothwendigkeit pflegt gesagt zu werden, daß sie blind sey und zwar in sofern mit Recht, als in ihrem Proceß der Zweck noch nicht als solcher für sich vorhanden ist. Der Proceß der Nothwendigkeit beginnt mit der Existenz zerstreuter Umstände, die einander nichts anzugehen und keinen Zusammenhang in sich zu haben scheinen. Diese Umstände sind eine unmittelbare Wirklichkeit, welche in sich zusammen fällt und aus dieser Negation geht eine neue Wirklichkeit hervor. Wir haben hier einen Inhalt, welcher der Form nach in sich gedoppelt ist: einmal als Inhalt der Sache, um die es sich handelt, und zweitens als Inhalt der zerstreuten Umstände, die als ein Positives erscheinen und sich zunächst so geltend machen. Dieser Inhalt

als ein Nichtiges in sich, wird demgemäß in sein Negatives verkehrt und wird so Inhalt der Sache. Die unmittelbaren Umstände gehen als Bedingungen zu Grunde, werden aber auch zugleich als Inhalt der Sache erhalten. Man sagt dann, aus solchen Umständen und Bedingungen sey etwas ganz Anderes hervorgegangen und nennt deshalb die Nothwendigkeit, welche dieser Proceß ist, blind. Betrachten wir dagegen die zweckmäßige Thätigkeit, so haben wir hier am Zweck einen Inhalt, der schon vorher gewußt wird, und diese Thätigkeit ist deshalb nicht blind sondern sehend. Wenn wir sagen, daß die Welt durch die Vorsehung regiert wird, so liegt darin, daß der Zweck überhaupt das Wirkende ist, als das vorher an und für sich Bestimmte, so daß das Herauskommende dem, was vorher gewußt und gewollt wurde, entsprechend ist. Man hat übrigens die Auffassung der Welt als durch die Nothwendigkeit bestimmt und den Glauben an eine göttliche Vorsehung keineswegs als einander gegenseitig ausschließend zu betrachten. Was der göttlichen Vorsehung dem Gedanken nach zu Grunde liegt, wird sich uns demnächst als der Begriff ergeben. Dieser ist die Wahrheit der Nothwendigkeit und enthält dieselbe als aufgehoben in sich, so wie umgekehrt die Nothwendigkeit an sich der Begriff ist. Blind ist die Nothwendigkeit nur, in sofern dieselbe nicht begriffen wird, und es giebt deshalb nichts Verkehrteres als den Vorwurf eines blinden Fatalismus, welcher der Philosophie der Geschichte darum gemacht wird, weil dieselbe ihre Aufgabe als die Erkenntniß der Nothwendigkeit dessen, was geschehen ist, betrachtet. Die Philosophie der Geschichte erhält hiermit die Bedeutung einer Theodicee, und diejenigen, welche die göttliche Vorsehung dadurch zu ehren meinen, daß sie die Nothwendigkeit von ihr ausschließen, setzen dieselbe durch diese Abstraktion in der That zu einer blinden, vernunftlosen Willkür herab. Das unbefangene religiöse Bewußtseyn spricht von Gottes ewigen und unverbrüchlichen Rathschlüssen und darin liegt die ausdrückliche Anerkennung der Nothwendigkeit als zum Wesen Gottes gehörig. Der Mensch, in seinem Unterschied von Gott, mit seinem besondern Meinen und Wollen, verfährt nach Laune und Willkür und so geschieht es ihm dann, daß bei seinem Thun etwas ganz Anderes herauskommt als er gemeint und gewollt hat, wohingegen Gott weiß, was er will, in seinem ewigen Willen nicht durch innern oder äußern Zufall bestimmt wird und das was er will auch unwiderstehlich vollbringt. — Der Standpunkt der Nothwendigkeit ist überhaupt in Beziehung auf unsere Gesinnung und unser Verhalten von großer Wichtigkeit. Indem wir das, was geschieht, als nothwendig betrachten, so scheint dieß auf den ersten Anblick ein vollkommen unfreies Verhältniß zu seyn. Die Alten faßten bekanntlich die Nothwendigkeit als Schicksal auf und der moderne Standpunkt ist dagegen der des Trostes. Dieser besteht überhaupt darin, daß, indem wir unsere Zwecke, unsere Interessen aufgegeben, wir solches in der Aussicht thun, dafür einen Ersatz zu erhalten. Das Schicksal dagegen ist trostlos. Betrachten wir nunmehr die Gesinnung der Alten in Beziehung auf das Schicksal näher, so gewährt uns dieselbe gleichwohl keineswegs die Anschauung der Unfreiheit, sondern vielmehr die der Freiheit. Dieß liegt darin, daß die Unfreiheit im Festhalten am Gegensatz begründet ist, dergestalt, daß wir das, was ist und was geschieht, als im Widerspruch stehend betrachten mit dem, was seyn und geschehen soll. In der Gesinnung der Alten hat dagegen dieß gelegen: weil solches ist, so ist es, und wie es ist, so soll es seyn. Hier ist also kein Gegensatz vorhanden und damit auch keine Unfreiheit, kein Schmerz und kein Leiden. Dieß Verhalten zum Schicksal ist nun zwar, wie vorher bemerkt wurde, allerdings trostlos, allein solche Gesinnung bedarf auch des Trostes nicht und zwar um deswillen, weil hier die Subjektivität noch nicht zu ihrer unendlichen Bedeutung gelangt ist. Dieser Gesichtspunkt ist es, welcher bei Vergleichung der antiken und unserer modernen, christlichen Gesinnung, als der entscheidende ins Auge

gefaßt werden muß. Versteht man unter der Subjektivität bloß die endliche unmittelbare Subjektivität, mit dem zufälligen und willkürlichen Inhalt ihrer partikulären Neigungen und Interessen, überhaupt das, was man Person nennt, im Unterschied von der Sache, im emphatischen Sinne des Worts (in welchem Sinne man, und zwar mit Recht, zu sagen pflegt, daß es auf die Sache ankommt und nicht auf die Person), so wird man nicht umhin können, die ruhige Ergebung der Alten in das Schicksal zu bewundern und diese Gesinnung als eine höhere und würdigere anzuerkennen als jene moderne, welche eigensinnig ihre subjektiven Zwecke verfolgt, und wenn sie dann doch auf deren Erreichung zu verzichten sich genöthigt sieht, sich dabei nur mit der Aussicht tröstet, dafür in anderer Gestalt Ersatz zu erhalten. Weiter ist nun aber auch die Subjektivität nicht bloß die, als der Sache gegenüber stehend, schlechte und endliche Subjektivität; sondern dieselbe ist ihrer Wahrheit nach der Sache immanent und als hiermit unendliche Subjektivität die Wahrheit der Sache selbst. So aufgefaßt erhält dann der Standpunkt des Trostes eine ganz andere und höhere Bedeutung, und in diesem Sinne ist es, daß die christliche Religion als die Religion des Trostes und zwar des absoluten Trostes zu betrachten ist. Das Christenthum enthält bekanntlich die Lehre, Gott wolle, daß allen Menschen geholfen werde, und damit ist ausgesprochen, daß die Subjektivität einen unendlichen Werth hat. Näher liegt dann das Trostreiche der christlichen Religion darin, daß indem hier Gott selbst als die absolute Subjektivität gewußt wird, die Subjektivität aber das Moment der Besonderheit in sich enthält, damit auch *unsere* Besonderheit nicht bloß als ein abstrakt zu Negirendes, sondern zugleich als ein zu Conservirendes anerkannt ist. Die Götter der Alten wurden zwar gleichfalls als persönlich betrachtet, die Persönlichkeit eines Zeus, eines Apoll u. s. w. ist indeß nicht eine wirkliche, sondern nur eine vorgestellte, oder, anders ausgedrückt, es sind diese Götter bloß Personifikationen,

die als solche sich nicht *selbst wissen*, sondern nur *gewußt werden*. Diesen Mangel und diese Ohnmacht der alten Götter finden wir dann auch in sofern im religiösen Bewußtseyn der Alten, als dieselben nicht nur die Menschen, sondern auch die Götter selbst als dem Schicksal (dem *πεπρωμένον* oder der *εἱμαρμένη*) unterworfen betrachteten, welches Schicksal man sich als die unenthüllte Nothwendigkeit und somit als das durchaus Unpersönliche, Selbstlose und Blinde vorzustellen hat. Dahingegen ist der christliche Gott der nicht bloß gewußte, sondern schlechthin sich wissende Gott und nicht bloß vorgestellte, sondern vielmehr absolut wirkliche Persönlichkeit. — Während übrigens hinsichtlich der weitern Ausführung der hier berührten Punkte an die Religionsphilosophie zu verweisen ist, so kann hier noch bemerklich gemacht werden, von welcher Wichtigkeit es ist, daß der Mensch das, was ihn trifft, im Sinne jenes alten Sprichwortes auffaßt, worin es heißt: ein Jeder ist seines eigenen Glückes Schmied. Hierin liegt, daß der Mensch überhaupt nur sich selbst zu genießen bekommt. Die entgegengesetzte Ansicht ist dann *die*, daß wir die Schuld von dem, was auf uns fällt, auf andere Menschen, auf die Ungunst der Verhältnisse und dergleichen schieben. Dieß ist dann wieder der Standpunkt der Unfreiheit und zugleich die Quelle der Unzufriedenheit. Indem dagegen der Mensch anerkennt, daß was ihm widerfährt, nur eine Evolution seiner selbst ist und daß er nur seine eigene Schuld trägt, so verhält er sich als ein Freier und hat in allem was ihm begegnet den Glauben, daß ihm kein Unrecht geschieht. Der Mensch, der in Unfrieden mit sich und seinem Geschick lebt, begeht gerade um der falschen Meinung willen, daß ihm von Andern Unrecht geschehe, viel Verkehrtes und Schiefes. Nun ist zwar in dem was uns geschieht allerdings auch viel Zufälliges. Dieß Zufällige ist indeß in der Natürlichkeit des Menschen begründet. Indem der Mensch aber sonst das Bewußtseyn seiner Freiheit hat, so wird durch das Mißliebige, was ihm begegnet, die Har-

monie seiner Seele, der Friede seines Gemüths nicht zerstört. Es ist also die Ansicht von der Nothwendigkeit, wodurch die Zufriedenheit und die Unzufriedenheit der Menschen und somit ihr Schicksal selbst bestimmt wird.

§. 148.

Unter den drei Momenten, der Bedingung, der Sache, und der Thätigkeit ist

a. Die Bedingung, α) das Vorausgesetzte; als nur gesetztes ist sie nur als relativ auf die Sache, aber als voraus, ist sie als für sich, — zufälliger, äußerlicher Umstand, der ohne Rücksicht auf die Sache existirt; in dieser Zufälligkeit aber zugleich in Rücksicht auf die Sache, welche die Totalität ist, ist dieß Vorausgesetzte ein vollständiger Kreis von Bedingungen. β) Die Bedingungen sind passiv, werden für die Sache als Material verwendet, und gehen damit in den Inhalt der Sache ein; sie sind ebenso diesem Inhalte gemäß und enthalten dessen ganze Bestimmung bereits in sich.

b. Die Sache ist ebenso α) ein Vorausgesetztes; als gesetzte nur erst ein Inneres und Mögliches, und als voraus ein für sich selbstständiger Inhalt; β) sie erhält durch die Verwendung der Bedingungen ihre äußerliche Existenz, das Realisiren ihrer Inhaltsbestimmungen, welche den Bedingungen gegenseitig entsprechen, so daß sie ebenso aus diesen sich als Sache erweist und aus ihnen hervorgeht.

c. Die Thätigkeit ist α) ebenso für sich, (ein Mensch, ein Charakter), selbstständig existirend und zugleich hat sie ihre Möglichkeit allein an den Bedingungen und an der Sache; β) sie ist die Bewegung, die Bedingungen in die Sache, diese in jene als in die Seite der Existenz zu übersetzen; vielmehr aber nur die Sache aus den Bedingungen, in welchen sie an sich vorhanden ist, heraus zu setzen, und durch Aufhebung der Existenz, welche die Bedingungen haben, der Sache Existenz zu geben.

In sofern diese drei Momente die Gestalt selbstständiger Existenz gegen einander haben, ist dieser Proceß als die äußere Nothwendigkeit. — Diese Nothwendigkeit hat einen beschränkten Inhalt zu ihrer Sache. Denn die Sache ist dieß Ganze in einfacher Bestimmtheit; da dasselbe aber in seiner Form sich äußerlich ist, ist es damit auch in ihm selbst und in seinem Inhalte sich äußerlich, und diese Aeußerlichkeit an der Sache ist Schranke ihres Inhalts.

§. 149.

Die Nothwendigkeit ist an sich daher das Eine mit sich identische aber inhaltsvolle Wesen, das so in sich scheint, daß seine Unterschiede die Form selbstständiger Wirklicher haben, und dieß Identische ist zugleich als absolute Form die Thätigkeit des Aufhebens in Vermitteltseyn, und der Vermittlung in Unmittelbarkeit. — Das, was nothwendig ist, ist durch ein Anderes, welches in den vermittelnden Grund (die Sache und die Thätigkeit), und in eine unmittelbare Wirklichkeit, ein Zufälliges, das zugleich Bedingung ist, zerfallen ist. Das Nothwendige als durch ein Anderes ist nicht an und für sich, sondern ein bloß Gesetztes. Aber diese Vermittlung ist eben so unmittelbar das Aufheben ihrer selbst; der Grund und die zufällige Bedingung wird in Unmittelbarkeit übergesetzt, wodurch jenes Gesetztseyn zur Wirklichkeit aufgehoben, und die Sache mit sich selbst zusammengegangen ist. In dieser Rückkehr in sich ist das Nothwendige schlechthin, als unbedingte Wirklichkeit. — Das Nothwendige ist so, vermittelt durch einen Kreis von Umständen: es ist so, weil die Umstände so sind, und in Einem ist es so, unvermittelt, es ist so, weil es ist.

a. Substantialitäts-Verhältniß.

§. 150.

Das Nothwendige ist in sich absolutes Verhältniß,

d. i. der (in den vorhergehenden §§.) entwickelte Proceß, in welchem das Verhältniß sich ebenso zur absoluten Identität aufhebt.

In seiner unmittelbaren Form ist es das Verhältniß der Substantialität und Accidentalität. Die absolute Identität dieses Verhältnisses mit sich ist die Substanz als solche, die als Nothwendigkeit die Negativität dieser Form der Innerlichkeit ist, also sich als Wirklichkeit setzt, aber ebenso die Negativität dieses Aeußerlichen ist, nach welcher das Wirkliche als Unmittelbares nur ein Accidentelles ist, das durch diese seine bloße Möglichkeit in eine andere Wirklichkeit übergeht; ein Uebergehen, welches die substantielle Identität als die Formthätigkeit (§. 148. 149.) ist.

§. 151.

Die Substanz ist hiermit die Totalität der Accidenzen, in denen sie sich als deren absolute Negativität, d. i. als absolute Macht und zugleich als den Reichthum alles Inhalts offenbart. Dieser Inhalt ist aber nichts als diese Manifestation selbst, indem die in sich zum Inhalte reflektirte Bestimmtheit selbst nur ein Moment der Form ist, das in der Macht der Substanz übergeht. Die Substantialität ist die absolute Formthätigkeit und die Macht der Nothwendigkeit, und aller Inhalt nur Moment, das allein diesem Processe angehört, das absolute Umschlagen der Form und des Inhalts in einander.

Zusatz. In der Geschichte der Philosophie begegnet uns die Substanz als das Princip der spinozistischen Philosophie. Ueber die Bedeutung und den Werth dieser Philosophie, welche eben so berühmt als verschrieen ist, hat seit Spinoza's Auftreten großes Mißverständniß statt gefunden und ist darüber viel hin und her geredet worden. Es ist vornämlich der Vorwurf des Atheismus und dann weiter der des Pantheismus, welcher gegen das spinozistische System erhoben zu werden pflegt und zwar um deswillen, weil von demselben Gott als die Substanz und nur als die Substanz aufgefaßt worden ist. Was von diesen

Vorwürfen zu halten, ergiebt sich zunächst aus der Stelle, welche die Substanz im System der logischen Idee einnimmt. Die Substanz ist eine wesentliche Stufe im Entwickelungsproceß der Idee, jedoch nicht diese selbst, nicht die absolute Idee, sondern die Idee in der noch beschränkten Form der Nothwendigkeit. Nun ist Gott zwar allerdings die Nothwendigkeit, oder, wie man auch sagen kann, die absolute Sache, aber auch zugleich die absolute Person und dieß ist der Punkt, zu welchem Spinoza nicht gelangt ist und in Beziehung auf welchen zugegeben werden muß, daß die spinozistische Philosophie hinter dem wahren Begriff Gottes, welcher den Inhalt des christlich religiösen Bewußtseyns bildet, zurückgeblieben ist. Spinoza war seiner Herkunft nach ein Jude und es ist überhaupt die orientalische Anschauung, nach welcher alles Endliche bloß als ein Vorübergehendes, als ein Verschwindendes erscheint, welche in seiner Philosophie ihren gedankenmäßigen Ausdruck gefunden hat. Diese orientalische Anschauung der substantiellen Einheit bildet nun zwar die Grundlage aller wahrhaften weitern Entwickelung, allein es kann dabei nicht stehen geblieben werden; was derselben noch fehlt, das ist das abendländische Princip der Individualität, welches in philosophischer Gestalt, gleichzeitig mit dem Spinozismus, zuerst in der leibnitzeschen Monadologie hervorgetreten ist. — Blicken wir von hier aus auf den der Philosophie des Spinoza gemachten Vorwurf des Atheismus zurück, so wird derselbe in sofern als unbegründet von der Hand zu weisen seyn, als nach dieser Philosophie Gott nicht allein nicht geläugnet, sondern vielmehr als der allein wahrhaft Seyende anerkannt wird. Auch wird nicht behauptet werden können, Spinoza spreche zwar von Gott, als dem allein Wahren, allein dieser spinozistische Gott sey nicht der wahre und deshalb so gut wie kein Gott. Mit demselben Recht müßten dann auch alle die übrigen Philosophen, welche mit ihrem Philosophiren auf einer untergeordneten Stufe der Idee stehen geblieben sind, und eben so nicht nur

die Juden und die Muhamedaner, darum weil sie Gott bloß als den Herrn wissen, sondern auch alle die vielen Christen, welche Gott bloß als das nicht erkennbare, höchste und jenseitige Wesen betrachten, des Atheismus beschuldigt werden. Der der spinozistischen Philosophie gemachte Vorwurf des Atheismus reducirt sich bei näherer Betrachtung darauf, daß in derselben das Princip der Differenz oder der Endlichkeit nicht zu seinem Rechte gelangt und würde somit, da es nach derselben eigentlich gar keine Welt, im Sinne eines positiv Seyenden, giebt, dieses System nicht als Atheismus, sondern vielmehr umgekehrt, als Akosmismus zu bezeichnen seyn. Hieraus ergiebt sich dann auch, was von dem Vorwurf des Pantheismus zu halten ist. Versteht man, wie dieß sehr häufig geschieht, unter Pantheismus eine Lehre, welche die endlichen Dinge als solche und den Compler derselben als Gott betrachtet, so wird man nicht umhin können, die spinozistische Philosophie von dem Vorwurf des Pantheismus frei zu sprechen, da nach derselben den endlichen Dingen, oder der Welt überhaupt, schlechthin keine Wahrheit zukömmt; dahingegen ist diese Philosophie allerdings pantheistisch, eben um ihres Akosmismus willen. Der hiermit anerkannte Mangel hinsichtlich des Inhalts erweist sich dann auch zugleich als ein Mangel in Beziehung auf die Form und zwar zunächst in sofern, als Spinoza die Substanz an die Spitze seines Systems stellt und dieselbe als die Einheit des Denkens und der Ausdehnung definirt, ohne nachzuweisen, wie er zu diesem Unterschied und zur Zurückführung desselben auf die substantielle Einheit gelangt. Die weitere Abhandlung des Inhalts erfolgt dann in der sogenannten mathematischen Methode, und werden demgemäß zunächst Definitionen und Axiome aufgestellt, an welche sich Lehrsätze reihen, deren Beweis bloß in der verstandesmäßigen Zurückführung auf jene unbewiesenen Voraussetzungen besteht. Ob nun schon die spinozistische Philosophie auch von Solchen, welche ihren Inhalt und ihre Resultate schlechthin verwerfen,

wegen der strengen Konsequenz ihrer Methode gerühmt zu werden pflegt, so ist doch in der That diese unbedingte Anerkennung der Form eben so unbegründet als die unbedingte Verwerfung des Inhalts. Der Mangel des spinozistischen Inhalts besteht eben darin, daß die Form nicht als demselben immanent gewußt wird und deshalb nur als äußere, subjektive Form an ihn herantritt. Die Substanz, so wie dieselbe, ohne vorangegangene dialektische Vermittelung, unmittelbar von Spinoza aufgefaßt wird, ist, als die allgemeine negative Macht, gleichsam nur dieser finstere, gestaltlose Abgrund, der allen bestimmten Inhalt als von Haus aus nichtig in sich verschlingt und nichts, was einen positiven Bestand in sich hat, aus sich producirt.

§. 152.

Nach dem Momente, daß die Substanz als absolute Macht die sich auf sich als auf nur innere Möglichkeit beziehende und sich damit zur Accidentalität bestimmende Macht, und hievon die dadurch gesetzte Aeußerlichkeit unterschieden ist, ist sie eigentliches Verhältniß, als wie sie in der ersten Form der Nothwendigkeit Substanz ist, — Kausalitäts-Verhältniß.

b. Kausalitäts-Verhältniß.

§. 153.

Die Substanz ist Ursache, in sofern sie gegen ihr Uebergehen in die Accidentalität in sich reflektirend und so die ursprüngliche Sache ist, aber eben so sehr die Reflexion-in-sich oder ihre bloße Möglichkeit aufhebt, sich als das Negative ihrer selbst setzt und so eine Wirkung hervorbringt, eine Wirklichkeit, die so nur eine gesetzte, aber durch den Proceß des Wirkens zugleich nothwendig ist.

Die Ursache hat als die ursprüngliche Sache die Bestimmung von absoluter Selbstständigkeit und einem sich gegen die Wirkung erhaltenden Bestehen, aber sie ist in der Nothwendigkeit, deren Identität jene Ursprünglichkeit selbst aus-

macht, nur in die Wirkung übergegangen. Es ist kein Inhalt, in sofern wieder von einem bestimmten Inhalte die Rede seyn kann, in der Wirkung, der nicht in der Ursache ist; — jene Identität ist der absolute Inhalt selbst; ebenso ist sie aber auch die Formbestimmung, die Ursprünglichkeit der Ursache wird in der Wirkung aufgehoben, in der sie sich zu einem Gesetztseyn macht. Die Ursache ist aber damit nicht verschwunden, so daß das Wirkliche nur die Wirkung wäre. Denn dieß Gesetztseyn ist ebenso unmittelbar aufgehoben, es ist vielmehr die Reflexion der Ursache in sich selbst, ihre Ursprünglichkeit; in der Wirkung ist erst die Ursache wirklich und Ursache. Die Ursache ist daher an und für sich causa sui. — Jakobi, fest in der einseitigen Vorstellung der Vermittlung, hat (Briefe über Spinoza, 2te Ausg. S. 416.) die Causa sui (der Effectus sui ist dasselbe), diese absolute Wahrheit der Ursache, bloß für einen Formalismus genommen. Er hat auch angegeben, daß Gott nicht als Grund, sondern wesentlich als Ursache bestimmt werden müsse; daß damit das nicht gewonnen sey, was er beabsichtigte, würde sich aus einem gründlichern Nachdenken über die Natur der Ursache ergeben haben. Auch in der endlichen Ursache und deren Vorstellung ist diese Identität in Ansehung des Inhalts vorhanden; der Regen, die Ursache, und die Nässe, die Wirkung, sind ein und dasselbe existirende Wasser. In Ansehung der Form fällt so in der Wirkung (der Nässe) die Ursache (der Regen) hinweg; aber damit auch die Bestimmung der Wirkung, die nichts ist ohne Ursache und es bleibt nur die indifferente Nässe.

Die Ursache im gemeinen Sinne des Kausalverhältnisses ist endlich, in sofern ihr Inhalt endlich ist (wie in der endlichen Substanz), und in sofern Ursache und Wirkung als zwei verschiedene selbstständige Existenzen vorgestellt werden, — was sie aber nur sind, indem bei ihnen vom Kausalitätsverhältniß abstrahirt wird. Weil in der Endlichkeit bei dem Unterschiede der Formbestimmungen in deren Beziehung stehen geblieben wird, so wird abwechselungsweise die Ursache auch als ein Gesetztes oder als Wirkung bestimmt; diese hat dann wieder eine andere Ursache; so entsteht auch hier der Progreß von Wirkungen zu Ursachen ins Unendliche. Ebenso der absteigende, indem die Wirkung nach ihrer Identität mit der Ursache selbst als Ursache und zugleich als eine andere bestimmt wird, die wieder andere Wirkungen hat und sofort ins Unendliche.

Zusatz. So sehr der Verstand sich gegen die Substantialität zu sträuben pflegt, so geläufig ist ihm dagegen die Kausalität, d. h. das Verhältniß von Ursache und Wirkung. Wenn es sich darum handelt einen Inhalt als nothwendig aufzufassen, so ist es vornehmlich das Kausalitätsverhältniß, worauf denselben zurückzuführen die Verstandesreflexion sich zur Angelegenheit macht. Nun gehört zwar dieses Verhältniß allerdings zur Nothwendigkeit, allein es ist dasselbe nur die eine Seite im Proceß der Nothwendigkeit, welcher eben so sehr dieß ist, die in der Kausalität enthaltene Vermittelung aufzuheben und sich als einfache Beziehung auf sich zu erweisen. Bleibt man bei der Kausalität als solcher stehen, so hat man dieselbe nicht in ihrer Wahrheit, sondern bloß als endliche Kausalität und die Endlichkeit dieses Verhältnisses besteht dann darin, daß Ursache und Wirkung in ihrem Unterschied festgehalten werden. Nun aber sind diese beiden nicht nur unterschieden, sondern eben so wohl auch identisch und dieß findet sich dann auch dergestalt in unserm gewöhnlichen Bewußtseyn, daß wir von der Ursache sagen, daß sie dieß nur ist, in sofern sie eine Wirkung hat und von der Wirkung, daß sie dieß nur ist, in sofern sie eine Ursache hat. Ursache und Wirkung sind somit beide ein und derselbe Inhalt und der Unterschied derselben ist zunächst nur der des Setzens und des Gesetztseyns, welcher Formunterschied sich dann aber auch eben so wieder aufhebt, dergestalt daß die Ursache nicht nur Ursache eines Andern,

sondern auch Ursache ihrer selbst und die Wirkung nicht nur Wirkung eines Andern, sondern auch Wirkung ihrer selbst ist. Die Endlichkeit der Dinge besteht hiernach darin, daß während Ursache und Wirkung ihrem Begriff nach identisch sind, diese beiden Formen in der Art getrennt vorkommen, daß die Ursache zwar auch Wirkung und die Wirkung zwar auch Ursache ist, jedoch jene nicht in derselben Beziehung, in welcher sie Ursache, und diese nicht in derselben Beziehung, in welcher sie Wirkung ist. Dieß giebt dann wieder den unendlichen Progreß, in der Gestalt einer endlosen Reihe von Ursachen, welche sich zugleich als eine endlose Reihe von Wirkungen zeigt.

§. 154.

Von der Ursache ist die Wirkung verschieden: diese ist als solche Gesetztseyn. Aber das Gesetztseyn ist ebenso Reflexion-in-sich und Unmittelbarkeit, und das Wirken der Ursache, ihr Setzen, ist zugleich Voraussetzen, in sofern an der Verschiedenheit der Wirkung von der Ursache festgehalten wird. Es ist hiemit eine andere Substanz vorhanden, auf welche die Wirkung geschieht. Diese ist als unmittelbar nicht sich auf sich beziehende Negativität und aktiv, sondern passiv. Aber als Substanz ist sie ebenso aktiv, hebt die vorausgesetzte Unmittelbarkeit und die in sie gesetzte Wirkung auf, reagirt, d. h. sie hebt die Aktivität der ersten Substanz auf, welche aber ebenso dieß Aufheben ihrer Unmittelbarkeit oder der in sie gesetzten Wirkung ist, hiemit die Aktivität der andern aufhebt und reagirt. Die Kausalität ist hiemit in das Verhältniß der Wechselwirkung übergegangen.

In der Wechselwirkung, obgleich die Kausalität noch nicht in ihrer wahrhaften Bestimmung gesetzt ist, ist der Progreß von Ursachen und Wirkungen ins Unendliche als Progreß auf wahrhafte Weise aufgehoben, indem das geradlinige Hinausgehen von Ursachen zu Wirkungen und von Wirkungen zu Ursachen in sich um- und zurückgebogen ist. Diese Umbeugung des unendlichen Progresses zu einem in sich beschlossenen Verhältniß ist wie überall die einfache Reflexion, daß in jener gedankenlosen Wiederholung nur ein und dasselbe ist, nämlich eine und eine andere Ursache, und deren Beziehung auf einander. Die Entwickelung dieser Beziehung, das Wechselwirken, ist jedoch selbst die Abwechselung des Unterscheidens aber nicht von Ursachen, sondern von den Momenten, an deren jedem für sich, wieder nach der Identität, daß die Ursache in der Wirkung Ursache, und umgekehrt ist, — nach dieser Untrennbarkeit ebenso auch das andere Moment gesetzt wird.

c. Die Wechselwirkung.

§. 155.

Die in der Wechselwirkung als unterschieden festgehaltenen Bestimmungen sind α) an sich dasselbe; die eine Seite ist Ursache, ursprünglich, aktiv, passiv u. s. f. wie die andere. Ebenso ist das Voraussetzen einer andern und das Wirken auf sie, die unmittelbare Ursprünglichkeit und das Gesetztseyn durch den Wechsel, ein und dasselbe. Die als erste angenommene Ursache ist um ihrer Unmittelbarkeit willen passiv, Gesetztseyn und Wirkung. Der Unterschied der als zwei genannten Ursachen ist daher leer, und es ist an sich nur Eine, sich in ihrer Wirkung ebenso als Substanz aufhebende, als sich in diesem Wirken erst verselbstständigende Ursache vorhanden.

§. 156.

Aber auch für sich ist diese Einheit, indem dieser ganze Wechsel das eigene Setzen der Ursache und nur dieß ihr Setzen ihr Seyn ist. Die Nichtigkeit der Unterschiede ist nicht nur an sich oder unsere Reflexion (vorhg. §.), sondern die Wechselwirkung ist selbst dieß, jede der gesetzten Bestimmungen auch wieder aufzuheben und in die entgegengesetzte zu verkehren, also jene Nichtigkeit der Momente zu setzen, die an sich ist. In die Ur-

sprünglichkeit wird eine Wirkung gesetzt, d. h. die Ursprünglichkeit wird aufgehoben; die Aktion einer Ursache wird zur Reaktion u. s. w.

Zusatz. Die Wechselwirkung ist das Kausalitätsverhältniß in seiner vollständigen Entwickelung gesetzt und dieß Verhältniß ist es dann auch, zu welchem die Reflexion ihre Zuflucht zu nehmen pflegt, wenn sich ihr die Betrachtung der Dinge unter dem Gesichtspunkt der Kausalität, um des vorher erwähnten unendlichen Progresses willen, nicht als genügend erweist. So wird z. B. bei geschichtlichen Betrachtungen zunächst die Frage verhandelt, ob der Charakter und die Sitten eines Volkes die Ursache seiner Verfassung und seiner Gesetze oder ob dieselben umgekehrt deren Wirkung seyen, und es wird dann dazu fortgeschritten, diese beiden, Charakter und Sitten einerseits und Verfassung und Gesetze andererseits, unter dem Gesichtspunkt der Wechselwirkung aufzufassen, dergestalt daß die Ursache in derselben Beziehung, in der sie Ursache, zugleich Wirkung, und daß die Wirkung in derselben Beziehung, in der sie Wirkung, zugleich Ursache ist. Dasselbe geschieht dann auch bei Betrachtung der Natur und namentlich des lebendigen Organismus, dessen einzelne Organe und Funktionen sich gleichfalls als zu einander im Verhältniß der Wechselwirkung stehend erweisen. Die Wechselwirkung ist nun zwar allerdings die nächste Wahrheit des Verhältnisses von Ursache und Wirkung und steht dieselbe, so zu sagen, an der Schwelle des Begriffs, jedoch eben um deswillen hat man sich mit der Anwendung dieses Verhältnisses nicht zu begnügen, in sofern es um das begreifende Erkennen zu thun ist. Bleibt man dabei stehen, einen gegebenen Inhalt bloß unter dem Gesichtspunkt der Wechselwirkung zu betrachten, so ist dieß in der That ein durchaus begriffloses Verhalten; man hat es dann bloß mit einer trocknen Thatsache zu thun und die Forderung der Vermittelung, um die es sich zunächst bei der Anwendung des Kausalitätsverhältnisses handelt, bleibt wieder unbefriedigt. Das Ungenügende bei der Anwendung des Verhältnisses der Wechselwirkung besteht, näher betrachtet, darin, daß dieß Verhältniß, anstatt als ein Aequivalent für den Begriff gelten zu können, vielmehr selbst erst begriffen seyn will und dieß geschieht dadurch, daß die beiden Seiten desselben nicht als ein unmittelbar Gegebenes belassen, sondern, wie solches in den beiden vorhergehenden §§. gezeigt worden, als Momente eines Dritten, Höhern, erkannt werden, welches dann eben der Begriff ist. Betrachten wir z. B. die Sitten des spartanischen Volkes als die Wirkung seiner Verfassung, und so umgekehrt diese als die Wirkung seiner Sitten, so mag diese Betrachtung immerhin richtig seyn, allein diese Auffassung gewährt um deßwillen keine letzte Befriedigung, weil durch dieselbe in der That weder die Verfassung noch die Sitten dieses Volkes begriffen werden, welches nur dadurch geschieht, daß jene beiden und eben so alle die übrigen besondern Seiten, welche das Leben und die Geschichte des spartanischen Volkes zeigen als in diesem Begriff begründet erkannt werden.

§. 157.

Dieser reine Wechsel mit sich selbst ist hiemit die *enthüllte* oder *gesetzte Nothwendigkeit*. Das Band der Nothwendigkeit als solcher ist die Identität als noch *innere* und verborgene, weil sie die Identität von solchen ist, die als *wirkliche* gelten, deren Selbstständigkeit jedoch eben die Nothwendigkeit seyn soll. Der Verlauf der Substanz durch die Kausalität und Wechselwirkung ist daher nur das *Setzen*, daß die *Selbstständigkeit* die unendliche *negative Beziehung auf sich ist*, — *negative* überhaupt, in der das Unterscheiden und Vermitteln zu einer Ursprünglichkeit gegen einander *selbstständiger Wirklichen* wird, — unendliche *Beziehung auf sich selbst*, indem die Selbstständigkeit derselben eben nur als ihre Identität ist.

§. 158.

Diese Wahrheit der Nothwendigkeit ist somit die Freiheit, und die Wahrheit der Substanz ist der Begriff, — die Selbstständigkeit, welche das sich von sich Abstoßen in unterschiedene Selbstständige, als dieß Abstoßen identisch mit sich, und diese bei sich selbst bleibende Wechselbewegung nur mit sich ist.

Zusatz. Die Nothwendigkeit pflegt hart genannt zu werden und zwar mit Recht, in sofern bei derselben als solcher, d. h. in ihrer unmittelbaren Gestalt stehen geblieben wird. Wir haben hier einen Zustand oder überhaupt einen Inhalt, welcher sein Bestehen für sich hat, und in der Nothwendigkeit ist dann zunächst dieß enthalten, daß über solchen Inhalt ein Anderes kömmt, wodurch derselbe zu Grunde gerichtet wird. Dieß ist das Harte und das Traurige der unmittelbaren oder abstrakten Nothwendigkeit. Die Identität der Beiden, welche in der Nothwendigkeit als an einander gebunden erscheinen und dadurch ihrer Selbstständigkeit verlustig gehen, ist nur erst eine innere und noch nicht für die vorhanden, welche der Nothwendigkeit unterworfen sind. So ist dann auch die Freiheit auf diesem Standpunkt nur erst die abstrakte Freiheit, welche nur durch Verzichtung auf dasjenige, was man unmittelbar ist und hat, gerettet wird. — Weiter ist nun aber, wie wir bisher gesehen haben, der Proceß der Nothwendigkeit von der Art, daß durch denselben die zunächst vorhandene starre Aeußerlichkeit überwunden und daß ihr Inneres offenbart wird, wodurch es sich dann zeigt, daß die an einander Gebundenen in der That einander nicht fremd, sondern nur Momente eines Ganzen sind, deren jedes in der Beziehung auf das Andere bei sich selbst ist und mit sich selbst zusammengeht. Dieß ist die Verklärung der Nothwendigkeit zur Freiheit und diese Freiheit ist nicht bloß die Freiheit der abstrakten Negation, sondern vielmehr konkrete und positive Freiheit. Hieraus ist dann auch zu entnehmen, wie verkehrt es ist, die Freiheit und die Nothwendigkeit als einander gegenseitig

ausschließend zu betrachten. Allerdings ist die Nothwendigkeit als solche noch nicht die Freiheit; aber die Freiheit hat die Nothwendigkeit zu ihrer Voraussetzung und enthält dieselbe als aufgehoben in sich. Der sittliche Mensch ist sich des Inhalts seines Thuns als eines Nothwendigen an und für sich Gültigen bewußt und leidet dadurch so wenig Abbruch an seiner Freiheit, daß diese vielmehr erst durch dieses Bewußtseyn zur wirklichen und inhaltsvollen Freiheit wird, im Unterschied von der Willkür, als der noch inhaltlosen und bloß möglichen Freiheit. Ein Verbrecher, welcher bestraft wird, mag die Strafe, die ihn trifft, als eine Beschränkung seiner Freiheit betrachten; in der That ist jedoch die Strafe nicht eine fremde Gewalt, der er unterworfen wird, sondern nur die Manifestation seines eignen Thuns, und indem er dieß anerkennt, so verhält er sich hiermit als ein Freier. Ueberhaupt ist dieß die höchste Selbstständigkeit des Menschen, sich als schlechthin bestimmt durch die absolute Idee zu wissen, welches Bewußtseyn und Verhalten Spinoza als den amor intellectualis Dei bezeichnet.

§. 159.

Der Begriff ist hiemit die Wahrheit des Seyns und des Wesens, indem das Scheinen der Reflexion in sich selber zugleich selbstständige Unmittelbarkeit und dieses Seyn verschiedener Wirklichkeit unmittelbar nur ein Scheinen in sich selbst ist.

Indem der Begriff sich als die Wahrheit des Seyns und Wesens erwiesen hat, welche beide in ihn als in ihren Grund zurückgegangen sind, so hat er umgekehrt sich aus dem Seyn als aus seinem Grunde entwickelt. Jene Seite des Fortgangs kann als ein Vertiefen des Seyns in sich selbst, dessen Inneres durch diesen Fortgang enthüllt worden ist, diese Seite als Hervorgang des Vollkommnern aus dem Unvollkommnern betrachtet werden. Indem solche Entwicklung nur nach der letzten Seite betrachtet worden ist, hat man der

Philosophie daraus einen Vorwurf gemacht. Der bestimmtere Gehalt, den die oberflächlichen Gedanken von Unvollkommnerem und Vollkommnerem hier haben, ist der Unterschied, den das Seyn als unmittelbare Einheit mit sich, vom Begriffe als der freien Vermittlung mit sich hat. Indem sich das Seyn als ein Moment des Begriffs gezeigt hat, hat er sich dadurch als die Wahrheit des Seyns erwiesen; als diese seine Reflexion-in-sich und als Aufheben der Vermittlung ist er das Voraussetzen des Unmittelbaren, — ein Voraussetzen, das mit der Rückkehr-in-sich identisch ist, welche Identität die Freiheit und den Begriff ausmacht. Wenn daher das Moment das Unvollkommne genannt wird, so ist der Begriff, das Vollkommne, allerdings dieß, sich aus dem Unvollkommnen zu entwickeln, denn er ist wesentlich dieß Aufheben seiner Voraussetzung. Aber er ist es zugleich allein, der als sich setzend die Voraussetzung macht, wie sich in der Kausalität überhaupt und näher in der Wechselwirkung ergeben hat.

Der Begriff ist so in Beziehung auf Seyn und Wesen bestimmt, das zum Seyn als einfacher Unmittelbarkeit zurückgegangene Wesen zu seyn, dessen Scheinen dadurch Wirklichkeit hat, und dessen Wirklichkeit zugleich freies Scheinen in sich selbst ist. Das Seyn hat der Begriff auf solche Weise als seine einfache Beziehung auf sich oder als die Unmittelbarkeit seiner Einheit in sich selbst; Seyn ist eine so arme Bestimmung, daß sie das Wenigste ist, was im Begriffe aufgezeigt werden kann.

Der Uebergang von der Nothwendigkeit zur Freiheit oder vom Wirklichen in den Begriff ist der härteste, weil die selbstständige Wirklichkeit gedacht werden soll, als in dem Uebergehen und der Identität mit der ihr andern selbstständigen Wirklichkeit, alle ihre Substantialität zu haben; so ist auch der Begriff das härteste, weil er selbst eben diese Identität ist. Die wirkliche Substanz als solche aber, die Ursache, die in ihrem Fürsichseyn nichts in sich eindringen lassen will, ist schon der Nothwendigkeit oder dem Schicksal in das Gesetztseyn überzugehen unterworfen, und diese Unterwerfung ist vielmehr das härteste. Das Denken der Nothwendigkeit ist dagegen vielmehr die Auflösung jener Härte; denn es ist das Zusammengehen Seiner im Andern mit Sich selbst, — die Befreiung, welche nicht die Flucht der Abstraktion ist, sondern in dem andern Wirklichen, mit dem das Wirkliche durch die Macht der Nothwendigkeit zusammengebunden ist, sich nicht als anderes, sondern sein eigenes Seyn und Setzen zu haben. Als für sich existirend heißt diese Befreiung, Ich, als zu ihrer Totalität entwickelt freier Geist, als Empfindung Liebe, als Genuß Seeligkeit. — Die große Anschauung der spinozistischen Substanz ist nur an sich die Befreiung von endlichem Fürsichseyn; aber der Begriff selbst ist für sich die Macht der Nothwendigkeit und die wirkliche Freiheit.

Zusatz. Wenn der Begriff, wie dieß hier geschehen, als die Wahrheit des Seyns und des Wesens bezeichnet wird, so muß man der Frage gewärtig seyn, warum nicht mit demselben der Anfang gemacht worden ist. Darauf dient zur Antwort, daß, wo es sich um denkende Erkenntniß handelt, mit der Wahrheit um deßwillen nicht angefangen werden kann, weil die Wahrheit, als den Anfang bildend, auf bloßer Versicherung beruhen, die gedachte Wahrheit aber als solche sich dem Denken zu bewähren hat. Würde der Begriff an die Spitze der Logik gestellt und, wie dieß dem Inhalt nach ganz richtig ist, als die Einheit des Seyns und des Wesens definirt, so entstände die Frage, was man sich unter dem Seyn und was unter dem Wesen zu denken hat und wie diese beiden dazu kommen in die Einheit des Begriffs zusammengefaßt zu werden. Hiermit wäre dann aber nur dem Namen und nicht der Sache nach mit dem Begriff angefangen worden. Der eigentliche Anfang würde mit dem

Seyn gemacht, wie ſolches auch hier geſchehen, nur mit dem Unterſchied, daß die Beſtimmungen des Seyns und eben ſo auch die des Weſens unmittelbar aus der Vorſtellung würden aufzunehmen ſeyn, wohingegen wir das Seyn und das Weſen, in ihrer eigenen dialektiſchen Entwickelung betrachtet und als ſich ſelbſt zur Einheit des Begriffs aufhebend, erkannt haben.

Dritte Abtheilung der Logik.

Die Lehre vom Begriff.

§. 160.

Der Begriff iſt das Freie, als die für ſie ſeyende ſubſtantielle Macht und iſt Totalität, in dem jedes der Momente das Ganze iſt, das er iſt, und als ungetrennte Einheit mit ihm geſetzt iſt; ſo iſt er in ſeiner Identität mit ſich das an und für ſich beſtimmte.

Zuſatz. Der Standpunkt des Begriffs iſt überhaupt der des abſoluten Idealismus und die Philoſophie iſt begreifendes Erkennen, in ſofern, als in ihr Alles, was dem ſonſtigen Bewußtſeyn als ein ſeyendes und in ſeiner Unmittelbarkeit Selbſtſtändiges gilt, bloß als ein ideelles Moment gewußt wird. In der Verſtandeslogik pflegt der Begriff als eine bloße Form des Denkens und näher als eine allgemeine Vorſtellung betrachtet zu werden und dieſe untergeordnete Auffaſſung des Begriffs iſt es dann, auf welche ſich die von Seiten der Empfindung und des Herzens ſo oft wiederholte Behauptung bezieht, daß die Begriffe als ſolche etwas Todtes, Leeres und Abſtraktes ſeyen. In der That verhält es ſich indeß gerade umgekehrt, und iſt der Begriff vielmehr das Princip alles Lebens und damit zugleich das ſchlechthin Konkrete. Daß dem ſo iſt, dieß hat ſich als das Reſultat der ganzen bisherigen logiſchen Bewegung ergeben und braucht deshalb nicht erſt hier bewieſen zu werden. Was hierbei namentlich den hinſichtlich des Begriffs, als des vermeintlich nur For-

mellen, geltend gemachten Gegensatz von Form und Inhalt anbetrifft, so liegt uns derselbe sammt allen den übrigen von der Reflexion festgehaltenen Gegensätzen, als dialektisch d. h. durch sich selbst überwunden, bereits im Rücken und ist es eben der Begriff, welcher alle die frühern Bestimmungen des Denkens als aufgehoben in sich enthält. Allerdings ist der Begriff als Form zu betrachten, allein als unendliche, schöpferische Form, welche die Fülle alles Inhalts in sich beschließt und zugleich aus sich entläßt. Eben so mag denn auch der Begriff immerhin abstrakt genannt werden, wenn man unter dem Konkreten nur das sinnlich Konkrete, überhaupt das unmittelbar Wahrnehmbare versteht: der Begriff als solcher läßt sich nicht mit den Händen greifen und muß uns überhaupt, wenn es sich um den Begriff handelt, Hören und Sehen vergangen seyn. Gleichwohl ist der Begriff, wie vorher bemerkt wurde, zugleich das schlechthin Konkrete, und zwar in sofern als derselbe das Seyn und das Wesen und damit den ganzen Reichthum dieser beiden Sphären, in ideeller Einheit, in sich enthält. — Wenn, wie solches früher bemerkt worden ist, die verschiedenen Stufen der logischen Idee als eine Reihe von Definitionen des Absoluten betrachtet werden können, so ist die Definition des Absoluten, welche sich uns hier ergiebt, die, daß dasselbe der Begriff ist. Dabei muß man dann freilich den Begriff in einem andern und höhern Sinne auffassen, als solches in der Verstandeslogik geschieht, welcher zufolge der Begriff bloß als eine an sich inhaltslose Form unseres subjektiven Denkens betrachtet wird. Es könnte hierbei zunächst nur noch die Frage aufgeworfen werden, warum, wenn in der spekulativen Logik der Begriff eine so ganz andere Bedeutung hat, als man sonst mit diesem Ausdruck zu verbinden pflegt, dieses ganz Andere hier gleichwohl Begriff genannt und dadurch Veranlassung zu Mißverständniß und Verwirrung gegeben wird? Auf solche Frage wäre zu erwidern, daß wie groß auch der Abstand zwischen dem Begriff der formellen Logik und dem spekulativen Begriff seyn mag, bei näherer Betrachtung es sich doch ergiebt, daß die tiefere Bedeutung des Begriffs dem allgemeinen Sprachgebrauch keineswegs so fremd ist als dieß zunächst der Fall zu seyn scheint. Man spricht von der Ableitung eines Inhalts, so z. B. der das Eigenthum betreffenden Rechtsbestimmungen aus dem Begriff des Eigenthums und eben so umgekehrt von der Zurückführung eines solchen Inhalts auf den Begriff. Damit aber wird anerkannt, daß der Begriff nicht bloß eine an sich inhaltslose Form ist, da einerseits aus einer solchen nichts abzuleiten wäre und andererseits durch die Zurückführung eines gegebenen Inhalts auf die leere Form des Begriffs, derselbe nur seiner Bestimmtheit würde beraubt, aber nicht erkannt werden.

§. 161.

Das Fortgehen des Begriffs ist nicht mehr Uebergehen noch Scheinen in Anderes, sondern Entwicklung, indem das Unterschiedene unmittelbar zugleich als das Identische mit einander und mit dem Ganzen gesetzt, die Bestimmtheit als ein freies Seyn des ganzen Begriffes ist.

Zusatz. Uebergehen in Anderes ist der dialektische Proceß in der Sphäre des Seyns und Scheinen in Anderes in der Sphäre des Wesens. Die Bewegung des Begriffs ist dagegen Entwickelung, durch welche nur dasjenige gesetzt wird, was an sich schon vorhanden ist. In der Natur ist es das organische Leben, welches der Stufe des Begriffs entspricht. So entwickelt sich z. B. die Pflanze aus ihrem Keim. Dieser enthält bereits die ganze Pflanze in sich, aber in ideeller Weise, und hat man somit deren Entwickelung nicht so aufzufassen, als ob die verschiedenen Theile der Pflanze, Wurzel, Stengel, Blätter u. s. w. im Keim bereits realiter, jedoch nur ganz klein vorhanden wären. Dieß ist die sogenannte Einschachtelungshypothese, deren Mangel somit darin besteht, daß dasjenige, was nur erst in ideeller Weise vorhanden ist, als bereits existirend betrachtet wird. Das Richtige in dieser Hypothese ist

dagegen dieß, daß der Begriff in seinem Proceß bei sich selbst bleibt und daß durch denselben dem Inhalt nach nichts Neues gesetzt, sondern nur eine Formveränderung hervorgebracht wird. Diese Natur des Begriffs, sich in seinem Proceß als Entwickelung seiner selbst zu erweisen, ist es dann auch, welche man vor Augen hat, wenn man von dem Menschen angeborenen Ideen spricht oder, wie solches Platon gethan, alles Lernen bloß als Erinnerung betrachtet, welches jedoch gleichfalls nicht so verstanden werden darf, als ob dasjenige was den Inhalt des durch Unterricht gebildeten Bewußtseyns ausmacht, in seiner bestimmten Entfaltung vorher schon in demselben Bewußtseyn wäre vorhanden gewesen. — Die Bewegung des Begriffs ist gleichsam nur als ein Spiel zu betrachten: das Andere was durch dieselbe gesetzt wird, ist in der That nicht ein Anderes. In der christlich-religiösen Lehre ist dieß so ausgesprochen, daß Gott nicht nur eine Welt erschaffen hat, die ihm als ein Anderes gegenübersteht, sondern daß er auch von Ewigkeit her einen Sohn erzeugt hat, in welchem er als Geist bei sich selbst ist.

§. 162.

Die Lehre vom Begriffe theilt sich in die Lehre 1) von dem subjektiven oder formellen Begriffe, 2) von dem Begriffe als zur Unmittelbarkeit bestimmten, oder von der Objektivität, 3) von der Idee, dem Subjekt-Objekte, der Einheit des Begriffs und der Objektivität, der absoluten Wahrheit.

Die gewöhnliche Logik faßt nur die Materien in sich, die hier als ein Theil des dritten Theils des Ganzen vorkommen, außerdem die oben vorgekommenen sogenannten Gesetze des Denkens und in der angewandten Logik einiges von dem Erkennen, womit noch psychologisches, metaphysisches und sonst empirisches Material verbunden wird, weil jene Formen des Denkens denn endlich für sich nicht mehr genügten; damit hat diese Wissenschaft jedoch die feste Richtung verloren. — Jene Formen, die wenigstens zum eigentlichen Gebiet der Logik gehören, werden übrigens nur als Bestimmungen des bewußten und zwar desselben als nur verständigen, nicht vernünftigen Denkens genommen.

Die vorhergehenden logischen Bestimmungen, die Bestimmungen des Seyns und Wesens, sind zwar nicht bloße Gedankenbestimmungen, in ihrem Uebergehen, dem dialektischen Momente, und in ihrer Rückkehr in sich und Totalität erweisen sie sich als Begriffe. Aber sie sind (vgl. §. 84. u. 112.) nur bestimmte Begriffe, Begriffe an sich, oder was dasselbe ist, für uns, indem das Andere, in das jede Bestimmung übergeht oder in welchem sie scheint und damit als relatives ist, nicht als Besonderes, noch ihr Drittes als Einzelnes oder Subjekt bestimmt, nicht die Identität der Bestimmung in ihrer entgegengesetzten, ihre Freiheit gesetzt ist, weil sie nicht Allgemeinheit ist. — Was gewöhnlich unter Begriffen verstanden wird, sind Verstandesbestimmungen, auch nur allgemeine Vorstellungen: daher überhaupt endliche Bestimmungen (vergl. §. 62.).

Die Logik des Begriffs wird gewöhnlich als nur formelle Wissenschaft so verstanden, daß es ihr auf die Form als solchee des Begriffs, des Urtheils und Schlusses, aber ganz und gar nicht darauf ankomme, ob Etwas wahr sey; sondern dieß hänge ganz allein vom Inhalte ab. Wären wirklich die logischen Formen des Begriffs todte, unwirksame und gleichgültige Behälter von Vorstellungen oder Gedanken, so wäre ihre Kenntniß eine für die Wahrheit sehr überflüssige und entbehrliche Historie. In der That aber sind sie umgekehrt als Formen des Begriffs der lebendige Geist des Wirklichen, und von dem Wirklichen ist wahr nur, was kraft dieser Formen, durch sie und in ihnen wahr ist. Die Wahrheit dieser Formen für sich selbst ist aber seither nie betrachtet und untersucht worden, eben so wenig als ihr nothwendiger Zusammenhang.

A.

Der subjektive Begriff.

a.

Der Begriff als solcher.

§. 163.

Der Begriff als solcher enthält die Momente der Allgemeinheit, als freier Gleichheit mit sich selbst in ihrer Bestimmtheit, — der Besonderheit, der Bestimmtheit, in welcher das Allgemeine ungetrübt sich selbst gleich bleibt, und der Einzelnheit, als der Reflexion in sich der Bestimmtheiten der Allgemeinheit und Besonderheit, welche negative Einheit mit sich das an und für sich Bestimmte und zugleich mit sich Identische oder Allgemeine ist.

Das Einzelne ist dasselbe, was das Wirkliche ist, nur daß jenes aus dem Begriffe hervorgegangen, somit als Allgemeines als die negative Identität mit sich gesetzt ist. Das Wirkliche, weil es nur erst an sich oder unmittelbar die Einheit des Wesens und der Existenz ist, kann es wirken; die Einzelnheit des Begriffes aber ist schlechthin das Wirkende, und zwar auch nicht mehr wie die Ursache mit dem Scheine, ein Anderes zu wirken, sondern das Wirkende seiner selbst. — Die Einzelnheit ist aber nicht in dem Sinne nur unmittelbarer Einzelnheit zu nehmen, nach der wir von einzelnen Dingen, Menschen sprechen; diese Bestimmtheit der Einzelnheit kommt erst beim Urtheile vor. Jedes Moment des Begriffs ist selbst der ganze Begriff (§. 160.), aber die Einzelnheit, das Subjekt, ist der als Totalität gesetzte Begriff.

Zusatz 1. Wenn vom Begriff gesprochen wird, so ist es gewöhnlich nur die abstrakte Allgemeinheit, welche man dabei vor Augen hat, und der Begriff pflegt dann auch wohl eine allgemeine Vorstellung definirt zu werden. Man spricht demgemäß vom Begriff der Farbe, der Pflanze, des Thieres u. s. w. und diese Begriffe sollen dadurch entstehen, daß, bei Hinweglassung des Besonderen, wodurch sich die verschiedenen Farben, Pflanzen, Thiere u. s. w. von einander unterscheiden, das denselben Gemeinschaftliche festgehalten werde. Dieß ist die Weise, wie der Verstand den Begriff auffaßt, und das Gefühl hat Recht, wenn es solche Begriffe für hohl und leer, für bloße Schemen und Schatten erklärt. Nun aber ist das Allgemeine des Begriffs nicht bloß ein Gemeinschaftliches, welchem gegenüber das Besondere seinen Bestand für sich hat, sondern vielmehr das sich selbst Besondernde (Specificirende) und in seinem Anderen, in ungetrübter Klarheit bei sich selbst Bleibende. Es ist von der größten Wichtigkeit, sowohl für das Erkennen als auch für unser praktisches Verhalten, daß das bloß Gemeinschaftliche nicht mit dem wahrhaft Allgemeinen, dem Universellen, verwechselt wird. Alle Vorwürfe welche gegen das Denken überhaupt, und dann näher das philosophische Denken, vom Standpunkt des Gefühls aus erhoben zu werden pflegen und die so oft wiederholte Behauptung von der Gefährlichkeit des angeblich zu weit getriebenen Denkens, haben ihren Grund in jener Verwechselung. Das Allgemeine in seiner wahren und umfassenden Bedeutung ist übrigens ein Gedanke, von welchem gesagt werden muß, daß es Jahrtausende gekostet hat, bevor derselbe in das Bewußtseyn der Menschen getreten und welcher erst durch das Christenthum zu seiner vollen Anerkennung gelangt ist. Die sonst so hochgebildeten Griechen haben weder Gott in seiner wahren Allgemeinheit gewußt noch auch den Menschen. Die Götter der Griechen waren nur die besonderen Mächte des Geistes und der allgemeine Gott, der Gott der Nationen, war für die Athener noch der verborgene Gott. So bestand denn auch für die Griechen zwischen ihnen selbst und den Barbaren eine absolute Kluft und der Mensch als solcher war noch nicht anerkannt in seinem un-

endlichen Werthe und seiner unendlichen Berechtigung. Man hat wohl die Frage aufgeworfen, worin der Grund davon liegt, daß in dem modernen Europa die Sklaverey verschwunden sey, und dann bald diesen bald jenen besondern Umstand zur Erklärung dieser Erscheinung angeführt. Der wahrhafte Grund, weshalb es im christlichen Europa keine Sklaven mehr giebt, ist in nichts Anderem als im Principe des Christenthums selbst zu suchen. Die christliche Religion ist die Religion der absoluten Freiheit und nur für den Christen gilt der Mensch als solcher, in seiner Unendlichkeit und Allgemeinheit. Was dem Sklaven fehlt, das ist die Anerkennung seiner Persönlichkeit; das Princip der Persönlichkeit aber ist die Allgemeinheit. Der Herr betrachtet den Sklaven nicht als Person sondern als selbstlose Sache und der Sklave gilt nicht selbst als Ich sondern der Herr ist sein Ich. — Der vorher erwähnte Unterschied zwischen dem bloß Gemeinschaftlichen und dem wahrhaft Allgemeinen findet sich in Rousseau's bekanntem Contrat social auf eine treffende Weise dadurch ausgesprochen, daß darin gesagt wird, die Gesetze eines Staats müssen aus dem allgemeinen Willen (der volonté générale) hervorgehen, brauchten aber deshalb gar nicht der Wille Aller (volonté de tous) zu seyn. Rousseau würde in Beziehung auf die Theorie des Staats Gründlicheres geleistet haben, wenn er diesen Unterschied immer vor Augen behalten hätte. Der allgemeine Wille ist der Begriff des Willens und die Gesetze sind die in diesem Begriff begründeten besonderen Bestimmungen des Willens.

Zusatz 2. Hinsichtlich der in der Verstandeslogik üblichen Erörterung über die Entstehung und Bildung der Begriffe, ist noch zu bemerken, daß wir die Begriffe gar nicht bilden und daß der Begriff überhaupt gar nicht als etwas Entstandenes zu betrachten ist. Allerdings ist der Begriff nicht bloß das Seyn oder das Unmittelbare, sondern es gehört zu demselben auch die Vermittelung; diese liegt aber in ihm selbst und der Begriff ist

das durch sich und mit sich selbst Vermittelte. Es ist verkehrt anzunehmen, erst seyen die Gegenstände, welche den Inhalt unserer Vorstellungen bilden, und dann hinterdrein komme unsere subjektive Thätigkeit, welche durch die vorher erwähnte Operation des Abstrahirens und des Zusammenfassens des den Gegenständen Gemeinschaftlichen die Begriffe derselben bilde. Der Begriff ist vielmehr das wahrhafte Erste, und die Dinge sind das was sie sind durch die Thätigkeit des ihnen innewohnenden und in ihnen sich offenbarenden Begriffs. In unserem religiösen Bewußtseyn kömmt dies so vor, daß wir sagen, Gott habe die Welt aus Nichts erschaffen, oder, anders ausgedrückt, die Welt und die endlichen Dinge seyen aus der Fülle der göttlichen Gedanken und der göttlichen Rathschlüsse hervorgegangen. Damit ist anerkannt, daß der Gedanke, und näher der Begriff, die unendliche Form oder die freie, schöpferische Thätigkeit ist, welche nicht eines außerhalb ihrer vorhandenen Stoffs bedarf, um sich zu realisiren.

§. 164.

Der Begriff ist das schlechthin Konkrete, weil die negative Einheit mit sich als An- und Fürsich-bestimmtseyn, welches die Einzelnheit ist, selbst seine Beziehung auf sich, die Allgemeinheit ausmacht. Die Momente des Begriffes können in sofern nicht abgesondert werden; die Reflexionsbestimmungen sollen jede für sich abgesondert von der entgegengesetzten gefaßt werden und gelten; aber indem im Begriff ihre Identität gesetzt ist, kann jedes seiner Momente unmittelbar nur aus und mit den andern gefaßt werden.

Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelnheit sind abstrakt genommen dasselbe, was Identität, Unterschied und Grund. Aber das Allgemeine ist das mit sich Identische ausdrücklich in der Bedeutung, daß in ihm zugleich das Besondere und Einzelne enthalten sey. Ferner ist das Besondere das Unterschiedene oder die Bestimmtheit, aber in der Bedeu-

tung, daß es allgemein in sich und als Einzelnes sey. Ebenso hat das Einzelne die Bedeutung, daß es Subjekt, Grundlage sey, welche die Gattung und Art in sich enthalte und selbst substantiell sey. Dieß ist die gesetzte Ungetrenntheit der Momente in ihrem Unterschiede (§. 160.) — die Klarheit des Begriffes, in welchem jeder Unterschied keine Unterbrechung, Trübung macht, sondern eben so durchsichtig ist.

Man hört nichts gewöhnlicher sagen, als daß der Begriff etwas Abstraktes ist. Dieß ist Theils in sofern richtig, als das Denken überhaupt und nicht das empirisch konkrete Sinnliche sein Element, Theils als er noch nicht die Idee ist. In sofern ist der subjektive Begriff noch formell, jedoch gar nicht als ob er je einen andern Inhalt haben oder erhalten sollte als sich selbst. — Als die absolute Form selbst ist er alle Bestimmtheit, aber wie sie in ihrer Wahrheit ist. Ob er also gleich abstrakt ist, so ist er das Konkrete, und zwar das schlechthin Konkrete, das Subjekt als solches. Das Absolut-Konkrete ist der Geist (s. Anm. §. 159.), — der Begriff, in sofern er als Begriff, sich unterscheidend von seiner Objektivität, die aber des Unterscheidens unerachtet die seinige bleibt, existirt. Alles andere Konkrete, so reich es sey, ist nicht so innig identisch mit sich und darum an ihm selbst nicht so konkret, am wenigsten das was man gemeinhin unter Konkretem versteht, eine äußerlich zusammengehaltene Mannigfaltigkeit. — Was auch Begriffe und zwar bestimmte Begriffe genannt werden, z. B. Mensch, Haus, Thier u. s. f., sind einfache Bestimmungen und abstrakte Vorstellungen, — Abstraktionen, die vom Begriffe nur das Moment der Allgemeinheit nehmen und die Besonderheit und Einzelnheit weglassen, so nicht an ihnen entwickelt sind und damit gerade vom Begriff abstrahiren.

§. 165.

Das Moment der Einzelnheit setzt erst die Momente

des Begriffes als Unterschiede, indem sie dessen negative Reflexion-in-sich, daher zunächst das freie Unterscheiden desselben als die erste Negation ist, womit die Bestimmtheit des Begriffes gesetzt wird, aber als Besonderheit, d. i. daß die Unterschiedenen erstlich nur die Bestimmtheit der Begriffsmomente gegeneinander haben, und daß zweitens ebenso ihre Identität, daß das eine das andere ist, gesetzt ist; diese gesetzte Besonderheit des Begriffes ist das Urtheil.

Die gewöhnlichen Arten von klaren, deutlichen und adäquaten Begriffen, gehören nicht dem Begriffe sondern der Psychologie in sofern an, als unter klarem und deutlichem Begriffe Vorstellungen gemeint sind, unter jenem eine abstrakte, einfach bestimmte, unter diesem eine solche, an der aber noch ein Merkmal, d. i. irgend eine Bestimmtheit zum Zeichen für das subjektive Erkennen herausgehoben ist. Nichts ist so sehr selbst das Merkmal der Aeußerlichkeit und des Verkommens der Logik, als die beliebte Kategorie des Merkmals. Der adäquate spielt mehr auf den Begriff, ja selbst auf die Idee an, aber drückt noch nichts als das Formelle der Uebereinstimmung eines Begriffs oder auch einer Vorstellung mit ihrem Objekte, — einem äußerlichen Dinge aus. — Den sogenannten subordinirten und koordinirten Begriffen liegt der begrifflose Unterschied vom Allgemeinen und Besondern, und deren Verhältniß-Beziehung in einer äußerlichen Reflexion zu Grunde. Ferner aber eine Aufzählung von Arten konträrer und kontradiktorischer, bejahender, verneinender Begriffe u. s. f. ist nichts anderes als ein Auflesen nach Zufall von Bestimmtheiten des Gedankens, welche für sich der Sphäre des Seyns oder Wesens angehören, wo sie bereits betrachtet worden sind, und die mit der Begriffsbestimmtheit selbst als solcher nichts zu thun haben. — Die wahrhaften Unterschiede des Begriffs, der allgemeine, besondere und einzelne, machen allein doch auch nur in sofern

Arten desselben aus als sie von einer äußerlichen Reflexion auseinander gehalten werden. — Die immanente Unterscheidung und Bestimmen des Begriffes ist im Urtheile vorhanden, denn das Urtheilen ist das Bestimmen des Begriffs.

b.

Das Urtheil.

§. 166.

Das Urtheil ist der Begriff in seiner Besonderheit, als unterscheidende Beziehung seiner Momente, die als fürsichseyende und zugleich mit sich, nicht mit einander identische gesetzt sind.

Gewöhnlich denkt man beim Urtheil zuerst an die Selbstständigkeit der Extreme, des Subjekts und Prädikats, daß jenes ein Ding oder eine Bestimmung für sich, und ebenso das Prädikat eine allgemeine Bestimmung außer jenem Subjekt etwa in meinem Kopfe sey, — die dann von mir mit jener zusammengebracht, und hiemit geurtheilt werde. Indem jedoch die Kopula, ist, das Prädikat vom Subjekte aussagt, wird jenes äußerliche, subjektive Subsumiren wieder aufgehoben und das Urtheil als eine Bestimmung des Gegenstandes selbst genommen. — Die etymologische Bedeutung des Urtheils in unsrer Sprache ist tiefer und drückt die Einheit des Begriffs als das Erste, und dessen Unterscheidung als die ursprüngliche Theilung aus, was das Urtheil in Wahrheit ist.

Das abstrakte Urtheil ist der Satz: das Einzelne ist das Allgemeine. Dieß sind die Bestimmungen, die das Subjekt und Prädikat zunächst gegen einander haben, indem die Momente des Begriffs in ihrer unmittelbaren Bestimmtheit oder ersten Abstraktion genommen werden. (Die Sätze: das Besondre ist das Allgemeine, und: das Einzelne

ist das Besondere, gehören der weitern Fortbestimmung des Urtheils an.). Es ist für einen verwundernswürdigen Mangel an Beobachtung anzusehen, das Faktum in den Logiken nicht angegeben zu finden, daß in jedem Urtheil solcher Satz ausgesprochen wird: das Einzelne ist das Allgemeine, oder noch bestimmter: das Subjekt ist das Prädikat (z. B. Gott ist absoluter Geist.) Freilich sind die Bestimmungen Einzelnheit und Allgemeinheit, Subjekt und Prädikat auch unterschieden, aber darum bleibt nicht weniger das ganz allgemeine Faktum, daß jedes Urtheil sie als identisch aussagt.

Die Kopula: ist, kommt von der Natur des Begriffs, in seiner Entäußerung identisch mit sich zu seyn; das Einzelne und das Allgemeine sind als seine Momente solche Bestimmtheiten, die nicht isolirt werden können. Die frühern Reflexionsbestimmtheiten haben in ihren Verhältnissen auch die Beziehung auf einander, aber ihr Zusammenhang ist nur das Haben, nicht das Seyn, die als solche gesetzte Identität oder die Allgemeinheit. Das Urtheil ist deswegen erst die wahrhafte Besonderheit des Begriffs, denn es ist die Bestimmtheit oder Unterscheidung desselben, welche aber Allgemeinheit bleibt.

Zusatz. Das Urtheil pflegt als eine Verbindung von Begriffen, und zwar von verschiedenartigen Begriffen betrachtet zu werden. Das Richtige in dieser Auffassung ist dieß, daß der Begriff allerdings die Voraussetzung des Urtheils bildet und im Urtheil in der Form des Unterschiedes auftritt; dahingegen ist es falsch, von verschiedenartigen Begriffen zu reden, denn der Begriff als solcher, obschon konkret, ist doch wesentlich einer und die in ihm enthaltenen Momente sind nicht als verschiedene Arten zu betrachten und ebenso falsch ist es von einer Verbindung der Seiten des Urtheils zu sprechen, da, wenn von einer Verbindung die Rede ist, die Verbundenen als auch ohne die Verbindung für sich vorhanden gedacht werden. Diese äu-

ßerliche Auffassung zeigt sich dann noch bestimmter, wenn von dem Urtheil gesagt wird, daß dasselbe dadurch zu Stande komme, daß einem Subjekt ein Prädikat beigelegt werde. Das Subjekt gilt hierbei als draußen für sich bestehend und das Prädikat als in unserm Kopfe befindlich. Dieser Vorstellung widerspricht indeß schon die Kopula ist. Wenn wir sagen: diese Rose ist roth, oder dieses Gemälde ist schön, so ist damit ausgesprochen, daß wir es nicht sind, die wir es der Rose erst äußerlich anthun, roth oder dem Gemälde schön zu seyn, sondern daß dieß die eigenen Bestimmungen dieser Gegenstände sind. Ein fernerer Mangel der in der formellen Logik gewöhnlichen Auffassung des Urtheils besteht dann darin, daß derselben zufolge das Urtheil überhaupt bloß als etwas Zufälliges erscheint und daß der Fortgang vom Begriff zum Urtheil nicht nachgewiesen wird. Nun aber ist der Begriff als solcher nicht wie der Verstand meint, proceßlos in sich verharrend, sondern vielmehr, als unendliche Form, schlechthin thätig, gleichsam das punctum saliens aller Lebendigkeit und somit sich von sich selbst unterscheidend. Diese durch die eigne Thätigkeit des Begriffs gesetzte Diremtion desselben in den Unterschied seiner Momente ist das Urtheil, dessen Bedeutung hiernach als die Besonderung des Begriffs aufzufassen ist. Dieser ist zwar an sich schon das Besondere, allein im Begriff als solchem ist das Besondere noch nicht gesetzt, sondern noch in durchsichtiger Einheit mit dem Allgemeinen. So enthält z. B., wie früher (§. 160. Zusatz) bemerkt wurde, der Keim einer Pflanze zwar bereits das Besondere der Wurzel, der Zweige, der Blätter u. s. f., allein dieß Besondere ist nur erst an sich vorhanden und wird erst gesetzt indem der Keim sich erschließt, welches als das Urtheil der Pflanze zu betrachten ist. Dieß Beispiel kann dann auch dazu dienen, um daran bemerklich zu machen, wie weder der Begriff, noch das Urtheil bloß in unserm Kopfe befindlich sind und nicht bloß von uns gebildet werden. Der Begriff ist das den Dingen selbst Innewohnende; wodurch sie das sind, was sie sind und einen Gegenstand begreifen, heißt somit sich seines Begriffs bewußt werden; schreiten wir dann zur Beurtheilung des Gegenstandes, so ist es nicht unser subjektives Thun, wodurch dem Gegenstand dieß oder jenes Prädikat beigelegt wird, sondern wir betrachten den Gegenstand in der durch seinen Begriff gesetzten Bestimmtheit.

§. 167.

Das Urtheil wird gewöhnlich in subjektivem Sinn genommen als eine Operation und Form, die bloß im selbstbewußten Denken vorkomme. Dieser Unterschied ist aber im Logischen noch nicht vorhanden, das Urtheil ist ganz allgemein zu nehmen: alle Dinge sind ein Urtheil, d. h. sie sind Einzelne, welche eine Allgemeinheit oder innere Natur in sich sind; oder ein Allgemeines, das vereinzelt ist; die Allgemeinheit und Einzelnheit unterscheidet sich in ihnen, aber ist zugleich identisch.

Jenem bloß subjektivseynsollenden Sinne des Urtheils als ob Ich einem Subjekte ein Prädikat beilegte, widerspricht der vielmehr objektive Ausdruck des Urtheils: die Rose ist roth, Gold ist Metall u. s. f.; nicht Ich lege ihnen etwas erst bei. — Die Urtheile sind von den Sätzen unterschieden; die letztern enthalten eine Bestimmung von den Subjekten, die nicht im Verhältniß der Allgemeinheit zu ihnen steht, — einen Zustand, eine einzelne Handlung und dergleichen; Cäsar ist zu Rom in dem und dem Jahre geboren, hat 10 Jahre in Gallien Krieg geführt, ist über den Rubikon gegangen u. s. f. sind Sätze, keine Urtheile. Es ist ferner etwas ganz Leeres zu sagen, daß dergleichen Sätze: z. B. ich habe heute Nacht gut geschlafen, — oder auch: Präsentirt das Gewehr! in die Form eines Urtheils gebracht werden können. Nur dann würde ein Satz: es fährt ein Wagen vorüber, — ein und zwar subjektives Urtheil seyn, wenn es

zweifelhaft seyn könnte, ob das vorüber sich Bewegende ein Wagen sey oder ob der Gegenstand sich bewege und nicht vielmehr der Standpunkt, von dem wir ihn beobachten; wo das Interesse also darauf geht, für noch nicht gehörig bestimmte Vorstellung die Bestimmung zu finden.

§. 168.

Der Standpunkt des Urtheils ist die Endlichkeit, und die Endlichkeit der Dinge besteht auf demselben darin, daß sie ein Urtheil sind, daß ihr Daseyn und ihre allgemeine Natur (ihr Leib und ihre Seele) zwar vereinigt sind; sonst wären die Dinge Nichts; aber daß diese ihre Momente sowohl bereits verschieden, als überhaupt trennbar sind.

§. 169.

Im abstrakten Urtheile: das Einzelne ist das Allgemeine, ist das Subjekt als das negativ sich auf sich beziehende das unmittelbar Konkrete, das Prädikat hingegen das Abstrakte, Unbestimmte, das Allgemeine. Da sie aber durch: ist, zusammenhängen, so muß auch das Prädikat in seiner Allgemeinheit die Bestimmtheit des Subjekts enthalten, so ist sie die Besonderheit, und diese die gesetzte Identität des Subjekts und Prädikats; als das hiemit gegen diesen Formunterschied Gleichgültige ist sie der Inhalt.

Das Subjekt hat erst im Prädikate seine ausdrückliche Bestimmtheit und Inhalt; für sich ist es deswegen eine bloße Vorstellung oder ein leerer Name. In den Urtheilen: Gott ist das Allerrealste u. s. f. oder das Absolute ist identisch mit sich u. s. f. — ist Gott, das Absolute ein bloßer Name; was das Subjekt ist, ist erst im Prädikate gesagt. Was es als Konkretes sonst noch wäre, geht dieses Urtheil nicht an (vergl. §. 31.).

Zusatz. Sagt man: das Subjekt ist das, wovon etwas ausgesagt und das Prädikat ist das Ausgesagte, so ist dieß etwas sehr Triviales, und man erfährt dadurch nichts Näheres über

den Unterschied dieser beiden. Das Subjekt ist seinem Gedanken nach zunächst das Einzelne und das Prädikat das Allgemeine. In der weitern Entwickelung des Urtheils geschieht es dann, daß das Subjekt nicht bloß das unmittelbar Einzelne und das Prädikat nicht bloß das abstrakt Allgemeine bleibt; Subjekt und Prädikat erhalten demnächst auch die Bedeutung jenes, des Besonderen und des Allgemeinen und dieses, des Besonderen und des Einzelnen. Dieser Wechsel in der Bedeutung der beiden Seiten des Urtheils ist es, welcher unter den beiden Benennungen Subjekt und Prädikat statt findet.

§. 170.

Was die nähere Bestimmtheit des Subjekts und Prädikats betrifft, so ist das erstere, als die negative Beziehung auf sich selbst (§. 163. 166. Anm.), das zu Grunde liegende Feste, in welchem das Prädikat sein Bestehen hat und ideell ist, (es inhärirt dem Subjekte), und indem das Subjekt überhaupt und unmittelbar konkret ist, ist der bestimmte Inhalt des Prädikats nur Eine der vielen Bestimmtheiten des Subjekts, und dieses reicher und weiter als das Prädikat.

Umgekehrt ist das Prädikat als das Allgemeine für sich bestehend und gleichgültig, ob dieß Subjekt ist oder nicht; es geht über das Subjekt hinaus, subsumirt dasselbe unter sich, und ist seinerseits weiter als das Subjekt. Der bestimmte Inhalt des Prädikats (vorh. §.) macht allein die Identität beider aus.

§. 171.

Subjekt, Prädikat, und der bestimmte Inhalt oder die Identität, sind zunächst im Urtheile in ihrer Beziehung selbst als verschieden, auseinander fallend gesetzt. An sich d. i. dem Begriffe nach aber sind sie identisch, indem die konkrete Totalität des Subjekts dieß ist, nicht irgend eine unbestimmte Mannigfaltigkeit zu seyn, sondern allein Einzelnheit, das Besondere und Allgemeine in einer Identität, und eben diese Einheit ist das

Prädikat (§. 170.). — In der Kopula ist ferner die Identität des Subjekts und Prädikats zwar gesetzt, aber zunächst nur als abstraktes Ist. Nach dieser Identität ist das Subjekt auch in der Bestimmung des Prädikats zu setzen, womit auch dieses die Bestimmung der erstern erhält, und die Kopula sich erfüllt. Dieß ist die Fortbestimmung des Urtheils durch die inhaltsvolle Kopula zum Schlusse. Zunächst am Urtheile ist die Fortbestimmung desselben, das Bestimmen der zuerst abstrakten, sinnlichen Allgemeinheit zur Allheit, Gattung und Art, und zur entwickelten Begriffs-Allgemeinheit.

Die Erkenntniß der Fortbestimmung des Urtheils giebt demjenigen, was als Arten des Urtheils aufgeführt zu werden pflegt, erst sowohl einen Zusammenhang als einen Sinn. Außerdem, daß die gewöhnliche Aufzählung als ganz zufällig aussieht, ist sie etwas Oberflächliches und selbst Wüstes und Wildes in der Angabe der Unterschiede; wie positives, kategorisches, assertorisches Urtheil unterschieden seyen, ist Theils überhaupt aus der Luft gegriffen, Theils bleibt es unbestimmt. Die verschiedenen Urtheile sind als nothwendig aus einander folgend und als ein Fortbestimmen des Begriffs zu betrachten, denn das Urtheil selbst ist nichts als der bestimmte Begriff.

In Beziehung auf die beiden vorhergegangenen Sphären des Seyns und Wesens, sind die bestimmten Begriffe als Urtheile Reproduktionen dieser Sphären, aber in der einfachen Beziehung des Begriffs gesetzt.

Zusatz. Die verschiedenen Arten des Urtheils sind nicht bloß als eine empirische Mannigfaltigkeit, sondern als eine durch das Denken bestimmte Totalität aufzufassen, und es gehört zu den großen Verdiensten Kants zuerst diese Forderung geltend gemacht zu haben. Ob nun schon die von Kant aufgestellte Eintheilung der Urtheile nach dem Schema seiner Kategorientafel in Urtheile

der Qualität, der Quantität, der Relation und der Modalität, Theils wegen der bloß formellen Anwendung des Schemas dieser Kategorien, Theils auch um ihres Inhalts willen, nicht als genügend anerkannt werden kann, so liegt derselben doch die wahrhafte Anschauung zu Grunde, daß es die allgemeinen Formen der logischen Idee selbst sind, wodurch die verschiedenen Arten des Urtheils bestimmt werden. Wir erhalten demgemäß zunächst drei Hauptarten des Urtheils, welche den Stufen des Seyns, des Wesens und des Begriffs entsprechen. Die zweite dieser Hauptarten ist dann dem Charakter des Wesens, als der Stufe der Differenz entsprechend, noch wieder in sich gedoppelt. Der innere Grund dieser Systematik des Urtheils ist darin zu suchen, daß da der Begriff die ideelle Einheit des Seyns und des Wesens ist, seine im Urtheil zu Stande kommende Entfaltung auch zunächst diese beiden Stufen in begriffsmäßiger Umbildung zu reproduciren hat, während er selbst, der Begriff, sich dann als das wahrhafte Urtheil bestimmend erweist. — Die verschiedenen Arten des Urtheils sind nicht als mit gleichem Werthe neben einander stehend, sondern vielmehr als eine Stufenfolge bildend zu betrachten und der Unterschied derselben beruht auf der logischen Bedeutung des Prädikats. Dieß findet sich dann auch in sofern schon im gewöhnlichen Bewußtseyn, als man demjenigen, der nur solche Urtheile, wie z. B. diese Wand ist grün, dieser Ofen ist heiß u. s. w. zu fällen pflegt, unbedenklich nur ein sehr geringes Urtheilsvermögen zuschreiben und dagegen erst von einem solchen sagen wird, daß er wahrhaft zu urtheilen verstehe, bei dessen Urtheilen es sich darum handelt, ob ein gewisses Kunstwerk schön, ob eine Handlung gut ist u. dgl. Bei Urtheilen der zuerst erwähnten Art bildet der Inhalt nur eine abstrakte Qualität, über deren Vorhandenseyn zu entscheiden die unmittelbare Wahrnehmung hinreicht, wohingegen, wenn von einem Kunstwerk gesagt wird, daß es schön, oder von einer Hand-

lung, daß sie gut sey, die genannten Gegenstände mit dem, was sie seyn sollen, d. h. mit ihrem Begriff verglichen werden.

a) Qualitatives Urtheil.

§. 172.

Das unmittelbare Urtheil ist das Urtheil des Daseyns; das Subjekt in einer Allgemeinheit, als seinem Prädikate, gesetzt, welches eine unmittelbare (somit sinnliche) Qualität ist. 1) Positives Urtheil, das Einzelne ist ein Besonderes. Aber das Einzelne ist nicht ein Besonderes; näher, solche einzelne Qualität entspricht der konkreten Natur des Subjekts nicht; 2) negatives Urtheil.

Es ist eines der wesentlichsten logischen Vorurtheile, daß solche qualitative Urtheile, wie: die Rose ist roth oder ist nicht roth, Wahrheit enthalten können. Richtig können sie seyn, d. i. in dem beschränkten Kreise der Wahrnehmung, des endlichen Vorstellens und Denkens; dieß hängt von dem Inhalte ab, der ebenso ein endlicher für sich unwahrer ist. Aber die Wahrheit beruht nur auf der Form, d. i. dem gesetzten Begriffe und der ihm entsprechenden Realität; solche Wahrheit aber ist im qualitativen Urtheile nicht vorhanden.

Zusatz. Richtigkeit und Wahrheit werden im gemeinen Leben sehr häufig als gleichbedeutend betrachtet und wird demgemäß oft von der Wahrheit eines Inhalts gesprochen, wo es sich um die bloße Richtigkeit handelt. Diese betrifft überhaupt nur die formelle Uebereinstimmung unserer Vorstellung mit ihrem Inhalt, wie dieser Inhalt auch sonst beschaffen seyn mag. Dahingegen besteht die Wahrheit in der Uebereinstimmung des Gegenstandes mit sich selbst d. h. mit seinem Begriff. Es mag immerhin richtig seyn, daß Jemand krank ist oder daß Jemand gestohlen hat; solcher Inhalt ist aber nicht wahr, denn ein kranker Leib ist nicht in Uebereinstimmung mit dem Begriff des Lebens und eben so ist der Diebstahl eine Handlung, welche dem

Begriff des menschlichen Thuns nicht entspricht. Aus diesen Beispielen ist zu entnehmen, daß ein unmittelbares Urtheil, in welchem von einem unmittelbar Einzelnen eine abstrakte Qualität ausgesagt wird, wie richtig dieselbe auch seyn mag, doch keine Wahrheit enthalten kann, da Subjekt und Prädikat in demselben nicht in dem Verhältniß von Realität und Begriff zu einander stehen. — Weiter besteht dann die Unwahrheit des unmittelbaren Urtheils darin, daß dessen Form und Inhalt einander nicht entsprechen. Wenn wir sagen: diese Rose ist roth, so liegt in der Kopula ist, daß Subjekt und Prädikat mit einander übereinstimmen. Nun ist aber die Rose als ein Konkretes nicht bloß roth, sondern sie duftet auch, hat eine bestimmte Form und vielerlei andere Bestimmungen, die in dem Prädikat roth nicht enthalten sind. Andererseits kömmt dieß Prädikat, als ein abstrakt Allgemeines, nicht bloß diesem Subjekt zu. Es giebt auch noch andere Blumen und überhaupt andere Gegenstände, welche gleichfalls roth sind. Subjekt und Prädikat im unmittelbaren Urtheil berühren so einander gleichsam nur an einem Punkt, aber sie decken einander nicht. Anders verhält es sich mit dem Urtheil des Begriffs. Wenn wir sagen: diese Handlung ist gut, so ist dies ein Urtheil des Begriffs. Man bemerkt sogleich, daß hier zwischen Subjekt und Prädikat nicht dieses lose und äußerliche Verhältniß statt findet wie in dem unmittelbaren Urtheil. Während bei diesem das Prädikat in irgend einer abstrakten Qualität besteht, welche dem Subjekt zukommen oder auch nicht zukommen kann, so ist dagegen in dem Urtheil des Begriffs das Prädikat gleichsam die Seele des Subjekts, durch welche dieses, als der Leib dieser Seele, durch und durch bestimmt ist.

§. 173.

In dieser als erster Negation bleibt noch die Beziehung des Subjekts auf das Prädikat, welches dadurch als relativ Allgemeines ist, dessen Bestimmtheit nur negirt worden; (die Rose ist nicht roth, enthält, daß sie aber noch Farbe hat, —

zunächst eine andere, was aber nur wieder ein positives Urtheil seyn würde). Das Einzelne ist aber nicht ein Allgemeines. So zerfällt 3) das Urtheil in sich, — 1) in die leere identische Beziehung; das Einzelne ist das Einzelne, — identisches Urtheil; und 2) in sich als die vorhandene völlige Unangemessenheit des Subjekts und Prädikats; sogenanntes unendliches Urtheil.

Beispiele von letzterem sind: der Geist ist kein Elephant, ein Löwe ist kein Tisch u. s. f. — Sätze, die richtig aber widersinnig sind, gerade wie die identischen Sätze: ein Löwe ist ein Löwe, der Geist ist Geist. Diese Sätze sind zwar die Wahrheit des unmittelbaren, sogenannten qualitativen Urtheils, allein überhaupt keine Urtheile, und können nur in einem subjektiven Denken vorkommen, welches auch eine unwahre Abstraktion festhalten kann. — Objektiv betrachtet, drücken sie die Natur des Seyenden oder der sinnlichen Dinge aus, daß sie nämlich sind ein Zerfallen in eine leere Identität, und in eine erfüllte Beziehung, welche aber das qualitative Andersseyn der Bezogenen, ihre völlige Unangemessenheit ist.

Zusatz. Das negativ-unendliche Urtheil, in welchem zwischen Subjekt und Prädikat gar keine Beziehung mehr statt findet, pflegt in der formellen Logik bloß als eine sinnlose Kuriosität angeführt zu werden. In der That ist jedoch dieses unendliche Urtheil nicht bloß als eine zufällige Form des subjektiven Denkens zu betrachten, sondern es ergiebt sich dasselbe als das nächste dialektische Resultat, der vorangehenden unmittelbaren Urtheile (des positiven und des einfach negativen), deren Endlichkeit und Unwahrheit darin ausdrücklich zu Tage kömmt. Als ein objektives Beispiel des negativ-unendlichen Urtheils kann das Verbrechen betrachtet werden. Wer ein Verbrechen begeht, etwa näher einen Diebstahl, der negirt nicht bloß wie im bürgerlichen Rechtsstreit, das besondere Recht eines Andern auf diese bestimmte

Sache, sondern das Recht desselben überhaupt und wird deshalb auch nicht bloß angehalten, die Sache, welche er gestohlen hat, wieder herauszugeben, sondern er wird noch außerdem bestraft, weil er das Recht als solches, das heißt das Recht im Allgemeinen verletzt hat. Der bürgerliche Rechtsstreit ist dagegen ein Beispiel des einfach negativen Urtheils, da in demselben bloß dieses besondere Recht negirt und somit das Recht überhaupt anerkannt wird. Es verhält sich damit eben so, wie mit dem negativen Urtheil: diese Blume ist nicht roth, — womit bloß diese besondere Farbe, nicht aber die Farbe überhaupt an der Blume negirt wird, denn dieselbe kann noch blau, gelb u. s. f. seyn. Eben so ist dann auch der Tod ein negativ-unendliches Urtheil, im Unterschied von der Krankheit, welche ein einfach-negatives Urtheil ist. In der Krankheit ist bloß diese oder jene besondere Lebensfunktion gehemmt oder negirt, wohingegen im Tode, wie man zu sagen pflegt, Leib und Seele sich scheiden, d. h. Subjekt und Prädikat gänzlich auseinanderfallen.

β) Das Reflexions-Urtheil.

§. 174.

Das Einzelne als Einzelnes (reflektirt in sich) ins Urtheil gesetzt hat ein Prädikat, gegen welches das Subjekt als sich auf sich beziehendes zugleich ein Anderes bleibt. — In der Existenz ist das Subjekt nicht mehr unmittelbar qualitativ, sondern im Verhältniß und Zusammenhang mit einem Andern, mit einer äußern Welt. Die Allgemeinheit hat hiemit die Bedeutung dieser Relativität erhalten. (Z. B. nützlich, gefährlich; Schwere, Säure, — dann Trieb u. s. f. f.)

Zusatz. Das Urtheil der Reflexion unterscheidet sich überhaupt dadurch vom qualitativen Urtheil, daß das Prädikat desselben nicht mehr eine unmittelbare, abstrakte Qualität, sondern von der Art ist, daß das Subjekt durch dasselbe sich als auf Anderes bezogen erweist. Sagen wir z. B., diese Rose ist

roth, so betrachten wir das Subjekt in seiner unmittelbaren Einzelnheit ohne Beziehung auf Anderes: fällen wir dagegen das Urtheil: diese Pflanze ist heilsam, so betrachten wir das Subjekt, die Pflanze, als durch sein Prädikat, die Heilsamkeit, mit Anderem (der dadurch zu heilenden Krankheit) in Beziehung stehend. Eben so verhält es sich mit den Urtheilen: dieser Körper ist elastisch — dieses Instrument ist nützlich — diese Strafe wirkt abschreckend u. s. w. Die Prädikate solcher Urtheile sind überhaupt Reflexionsbestimmungen, durch welche zwar über die unmittelbare Einzelnheit des Subjekts hinausgegangen, aber auch der Begriff desselben noch nicht angegeben wird. — Das gewöhnliche Räsonnement pflegt sich vornehmlich in dieser Weise des Urtheilens zu ergehen. Je konkreter der Gegenstand ist, um den es sich handelt, um so mehr Gesichtspunkte bietet derselbe der Reflexion dar, durch welche indeß die eigenthümliche Natur, d. h. der Begriff derselben nicht erschöpft wird.

§. 175.

1) Das Subjekt, das Einzelne als Einzelnes (im singulären Urtheil), ist ein Allgemeines. 2) In dieser Beziehung ist es über seine Singularität erhoben. Diese Erweiterung ist eine äußerliche, die subjektive Reflexion, zuerst die unbestimmte Besonderheit, (im partikulären Urtheil, welches unmittelbar eben sowohl negativ als positiv ist; — das Einzelne ist in sich getheilt, zum Theil bezieht es sich auf sich, zum Theil auf Anderes). 3) Einige sind das Allgemeine, so ist die Besonderheit zur Allgemeinheit erweitert; oder diese durch die Einzelnheit des Subjekts bestimmt ist die Allheit (Gemeinschaftlichkeit, die gewöhnliche Reflexions-Allgemeinheit).

Zusatz. Das Subjekt, indem es im singulären Urtheil als Allgemeines bestimmt ist, schreitet damit über sich, als dieses bloß Einzelne, hinaus. Wenn wir sagen: diese Pflanze ist heilsam, so liegt darin, daß nicht bloß diese einzelne Pflanze heilsam ist, sondern mehrere oder einige und dieß giebt dann das

partikuläre Urtheil (einige Pflanzen sind heilsam, — einige Menschen sind erfinderisch u. s. w.). Durch die Partikularität geht das unmittelbar Einzelne seiner Selbstständigkeit verlustig und tritt mit Anderm in Zusammenhang. Der Mensch ist als dieser Mensch nicht mehr bloß dieser einzelne Mensch, sondern er steht neben andern Menschen und ist so einer in der Menge. Eben damit gehört er aber auch seinem Allgemeinen an und ist dadurch gehoben. Das partikuläre Urtheil ist eben sowohl positiv als negativ. Wenn nur einige Körper elastisch sind, so sind die übrigen nicht elastisch. — Hierin liegt dann wieder der Fortgang zur dritten Form des Reflexionsurtheils, d. h. zum Urtheil der Allheit (alle Menschen sind sterblich; alle Metalle sind elektrische Leiter). Die Allheit ist diejenige Form der Allgemeinheit, auf welche die Reflexion zunächst zu fallen pflegt. Die Einzelnen bilden hierbei die Grundlage und unser subjektives Thun ist es, wodurch dieselben zusammengefaßt und als Alle bestimmt werden. Das Allgemeine erscheint hier nur als ein äußeres Band, welches die für sich bestehenden und dagegen gleichgültigen Einzelnen umfaßt. In der That ist jedoch das Allgemeine der Grund und Boden, die Wurzel und die Substanz des Einzelnen. Betrachten wir z. B. den Kajus, den Titus, den Sempronius und die übrigen Bewohner einer Stadt oder eines Landes, so ist dieß, daß dieselben sämmtlich Menschen sind, nicht bloß etwas denselben Gemeinschaftliches, sondern ihr Allgemeines, ihre Gattung, und alle diese Einzelnen wären gar nicht, ohne diese ihre Gattung. Anders verhält es sich dagegen mit jener oberflächlichen, nur sogenannten Allgemeinheit, die in der That bloß das allen Einzelnen Zukommende und denselben Gemeinschaftliche ist. Man hat bemerkt, daß die Menschen, im Unterschied von den Thieren, dieß mit einander gemein haben, mit Ohrläppchen versehen zu seyn. Es leuchtet indeß ein, daß wenn etwa auch der Eine oder der Andere keine Ohrläppchen haben sollte, dadurch sein sonstiges Seyn, sein Charakter, seine Fähigkeiten u. s. w. nicht

würden berührt werden, wohingegen es keinen Sinn haben würde, anzunehmen, Kajus könnte etwa auch nicht Mensch, aber doch tapfer, gelehrt u. s. w. seyn. Was der einzelne Mensch im Besondern ist, das ist er nur in sofern, als er vor allen Dingen Mensch als solcher ist und im Allgemeinen ist und dieß Allgemeine ist nicht nur etwas außer und neben andern abstrakten Qualitäten oder bloßen Reflexionsbestimmungen, sondern vielmehr das alles Besondere Durchdringende und in sich Beschließende.

§. 176.

Dadurch, daß das Subjekt gleichfalls als Allgemeines bestimmt ist, ist die Identität desselben und des Prädikats, so wie hiedurch die Urtheilsbestimmung selbst als gleichgültig gesetzt. Diese Einheit des Inhalts als der mit der negativen Reflexion-in-sich des Subjekts identischen Allgemeinheit macht die Urtheils-Beziehung zu einer nothwendigen.

Zusatz. Der Fortgang vom Reflexionsurtheil der Allheit zum Urtheil der Nothwendigkeit findet sich in sofern schon in unserm gewöhnlichen Bewußtseyn, als wir sagen: was Allen zukommt, das kommt der Gattung zu und ist deshalb nothwendig. Wenn wir sagen: alle Pflanzen, alle Menschen u. s. w., so ist dieß dasselbe, als ob wir sagen: die Pflanze, der Mensch u. s. w.

γ) Urtheil der Nothwendigkeit.

§. 177.

Das Urtheil der Nothwendigkeit als der Identität des Inhalts in seinem Unterschiede 1) enthält im Prädikate Theils die Substanz oder Natur des Subjekts, das konkrete Allgemeine, — die Gattung; — Theils indem dieß Allgemeine ebenso die Bestimmtheit als negative in sich enthält, die ausschließende wesentliche Bestimmtheit — die Art; — kategorisches Urtheil.

2) Nach ihrer Substantialität erhalten die beiden Seiten

die Gestalt selbstständiger Wirklichkeit, deren Identität nur eine innere, damit die Wirklichkeit des einen zugleich nicht seine, sondern das Seyn des andern ist; — hypothetisches Urtheil.

3) An dieser Entäußerung des Begriffs die innere Identität zugleich gesetzt, so ist das Allgemeine der Gattung, die in ihrer ausschließenden Einzelnheit identisch mit sich ist; das Urtheil, welches dieß Allgemeine zu seinen beiden Seiten hat, das einmal als solches, das andremal als den Kreis seiner sich ausschließenden Besonderung, deren Entweder-Oder eben so sehr als Sowohl-Als die Gattung ist, — ist das disjunktive Urtheil. Die Allgemeinheit zunächst als Gattung und nun auch als der Umkreis ihrer Arten ist hiemit als Totalität bestimmt und gesetzt.

Zusatz. Das kategorische Urtheil (das Gold ist Metall, die Rose ist eine Pflanze) ist das unmittelbare Urtheil der Nothwendigkeit und entspricht in der Sphäre des Wesens dem Substantialitätsverhältniß. Alle Dinge sind ein kategorisches Urtheil, d. h. sie haben ihre substantielle Natur, welche die feste und unwandelbare Grundlage derselben bildet. Erst indem wir die Dinge unter dem Gesichtspunkt ihrer Gattung und als durch diese mit Nothwendigkeit bestimmt betrachten, fängt das Urtheil an ein wahrhaftes zu seyn. Es muß als ein Mangel an logischer Bildung bezeichnet werden, wenn Urtheile wie diese: das Gold ist theuer und das Gold ist Metall, — als auf gleicher Stufe stehend, betrachtet werden. Daß das Gold theuer ist, betrifft eine äußerliche Beziehung desselben zu unsern Neigungen und Bedürfnissen, zu den Kosten seiner Gewinnung u. s. f., und das Gold bleibt was es ist, wenn auch jene äußere Beziehung sich ändert oder hinwegfällt. Dahingegen macht die Metallität die substantielle Natur des Goldes aus, ohne welche dasselbe mit Allem was sonst an ihm ist oder von ihm ausgesagt werden mag, nicht zu bestehen vermag. Eben so verhält es sich, wenn wir sagen: Kajus ist ein Mensch; wir sprechen damit aus, daß

Alles was derselbe sonst seyn mag, nur Werth und Bedeutung hat, in sofern dasselbe dieser seiner substantiellen Natur, ein Mensch zu seyn, entspricht. — Weiter ist nun aber auch das kategorische Urtheil in sofern noch mangelhaft, als in demselben das Moment der Besonderheit noch nicht zu seinem Rechte kommt. So ist z. B. das Gold wohl Metall, allein Silber, Kupfer, Eisen u. s. w. sind gleichfalls Metalle und die Metallität als solche verhält sich als gleichgültig gegen das Besondere ihrer Arten. Hierin liegt der Fortgang vom kategorischen zum hypothetischen Urtheil, welches durch die Formel ausgedrückt werden kann: Wenn **A** ist, so ist **B**. Wir haben hier denselben Fortgang wie früher vom Verhältniß der Substantialität zum Verhältniß der Kausalität. Im hypothetischen Urtheil erscheint die Bestimmtheit des Inhalts als vermittelt, als von Anderm abhängig und dieß ist dann eben das Verhältniß von Ursache und Wirkung. Die Bedeutung des hypothetischen Urtheils ist nun überhaupt die, daß durch dasselbe das Allgemeine in seiner Besonderung gesetzt wird und wir erhalten hiermit als dritte Form des Urtheils der Nothwendigkeit das disjunktive Urtheil. **A** ist entweder **B** oder **C** oder **D**; das poetische Kunstwerk ist entweder episch oder lyrisch oder dramatisch; die Farbe ist entweder gelb oder blau oder roth u. s. w. Die beiden Seiten des disjunktiven Urtheils sind identisch; die Gattung ist die Totalität ihrer Arten und die Totalität der Arten ist die Gattung. Diese Einheit des Allgemeinen und des Besondern ist der Begriff und dieser ist es, welcher nunmehr den Inhalt des Urtheils bildet.

c) Das Urtheil des Begriffs.

§. 178.

Das Urtheil des Begriffs hat den Begriff, die Totalität in einfacher Form, zu seinem Inhalte, das Allgemeine mit seiner vollständigen Bestimmtheit. Das Subjekt ist 1) zunächst ein Einzelnes, das zum Prädikat die Reflexion des besondern Daseyns auf sein Allgemeines hat, — die Uebereinstimmung oder Nicht-Uebereinstimmung dieser beiden Bestimmungen; gut, wahr, richtig u. s. f. — assertorisches Urtheil.

Erst ein solches Urtheilen, ob ein Gegenstand, Handlung u. s. f. gut oder schlecht, wahr, schön u. s. f. ist, heißt man auch im gemeinen Leben urtheilen; man wird keinem Menschen Urtheilskraft zuschreiben, der z. B. die positiven oder negativen Urtheile zu machen weiß: diese Rose ist roth, dieß Gemälde ist roth, grün, staubig u. s. f.

Durch das Princip des unmittelbaren Wissens und Glaubens ist selbst in der Philosophie das assertorische Urtheilen, das in der Gesellschaft, wenn es für sich auf Geltensollen Anspruch macht, vielmehr für ungehörig gilt, zur einzigen und wesentlichen Form der Lehre gemacht worden. Man kann in den sogenannten philosophischen Werken, die jenes Princip behaupten, hunderte und aber hunderte von Versicherungen über Vernunft, Wissen, Denken u. s. f. lesen, die, weil denn doch die äußere Autorität nicht mehr viel gilt, durch die unendlichen Wiederholungen des einen und desselben sich Beglaubigung zu gewinnen suchen.

§. 179.

Das assertorische Urtheil enthält an seinem zunächst unmittelbaren Subjekte nicht die Beziehung des Besondern und Allgemeinen, welche im Prädikat ausgedrückt ist. Dieß Urtheil ist daher nur eine subjektive Partikularität, und es steht ihm die entgegengesetzte Versicherung mit gleichem Rechte oder vielmehr Unrechte gegenüber; es ist daher 2) sogleich nur ein problematisches Urtheil. Aber 3) die objektive Partikularität an dem Subjekte gesetzt, seine Besonderheit als die Beschaffenheit seines Daseyns, so drückt das Subjekt nun die Beziehung derselben auf seine Beschaffenheit, d. i. auf seine Gattung, hiemit dasjenige aus, was (s. vorher. §.) den Inhalt des Prädikats ausmacht; (dieses — die unmittelbare Einzelnheit, — Haus, —

Gattung, so — und so beschaffen — Besonderheit — ist gut oder schlecht) — apodiktisches Urtheil. — Alle Dinge sind eine Gattung (ihre Bestimmung und Zweck) in einer einzelnen Wirklichkeit von einer besondern Beschaffenheit; und ihre Endlichkeit ist, daß das Besondere derselben dem Allgemeinen gemäß seyn kann oder auch nicht.

§. 180.

Subjekt und Prädikat sind auf diese Weise selbst jedes das ganze Urtheil. Die unmittelbare Beschaffenheit des Subjekts zeigt sich zunächst als der vermittelnde Grund zwischen der Einzelnheit des Wirklichen und zwischen seiner Allgemeinheit, als der Grund des Urtheils. Was in der That gesetzt worden, ist die Einheit des Subjekts und des Prädikats als der Begriff selbst; er ist die Erfüllung des leeren: Ist, der Kopula, und indem seine Momente zugleich als Subjekt und Prädikat unterschieden sind, ist er als Einheit derselben, als die sie vermittelnde Beziehung gesetzt, — der Schluß.

c.

Der Schluß.

§. 181.

Der Schluß ist die Einheit des Begriffes und des Urtheils; — er ist der Begriff als die einfache Identität, in welche die Formunterschiede des Urtheils zurückgegangen sind, und Urtheil, in sofern er zugleich in Realität, nämlich in dem Unterschiede seiner Bestimmungen gesetzt ist. Der Schluß ist das Vernünftige und Alles Vernünftige.

Der Schluß pflegt zwar gewöhnlich als die Form des Vernünftigen angegeben zu werden, aber als eine subjektive, und ohne daß zwischen ihr und sonst einem vernünftigen Inhalt, z. B. einem vernünftigen Grundsatze, einer vernünftigen Handlung, Idee u. s. f. irgend ein Zusammenhang aufgezeigt würde. Es wird überhaupt viel und oft von der Vernunft gesprochen und an sie appellirt, ohne die Angabe, was ihre Bestimmtheit, was sie ist, und am wenigsten wird dabei an das Schließen gedacht. In der That ist das formelle Schließen das Vernünftige in solcher vernunftlosen Weise, daß es mit einem vernünftigen Gehalt nichts zu thun hat. Da aber ein solcher vernünftig nur seyn kann durch die Bestimmtheit, wodurch das Denken Vernunft ist, so kann er es allein durch die Form seyn, welche der Schluß ist. — Dieser ist aber nichts anders als der gesetzte (zunächst formelle), reale Begriff, wie der §. ausdrückt. Der Schluß ist deswegen der wesentliche Grund alles Wahren; und die Definition des Absoluten ist nunmehr, daß es der Schluß ist, oder als Satz diese Bestimmung ausgesprochen: Alles ist ein Schluß. Alles ist Begriff und sein Daseyn ist der Unterschied der Momente derselben, so daß seine allgemeine Natur durch die Besonderheit sich äußerliche Realität giebt und hiedurch und als negative Reflexion-in-sich sich zum Einzelnen macht. — Oder umgekehrt das Wirkliche ist ein Einzelnes, das durch die Besonderheit sich in die Allgemeinheit erhebt und sich identisch mit sich macht. — Das Wirkliche ist Eines, aber eben so das Auseinandertreten der Begriffsmomente, und der Schluß der Kreislauf der Vermittlung seiner Momente, durch welchen es sich als Eines setzt.

Zusatz. Wie der Begriff und das Urtheil, so pflegt auch der Schluß bloß als eine Form unseres subjektiven Denkens betrachtet zu werden und es heißt demgemäß, der Schluß sey die Begründung des Urtheils. Nun weist zwar allerdings das Urtheil auf den Schluß hin, allein es ist nicht bloß unser subjektives Thun, wodurch dieser Fortgang zu Stande kömmt, sondern das Urtheil selbst ist es, welches sich als Schluß setzt und in demselben zur Einheit des Begriffs zurückkehrt. Näher ist es das apodiktische Urtheil, welches den Uebergang zum Schluß

bildet. Im apodiktischen Urtheil haben wir ein Einzelnes, welches durch seine Beschaffenheit sich auf sein Allgemeines d. h. auf seinen Begriff bezieht. Das Besondere erscheint hier als die vermittelnde Mitte zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen, und dieß ist die Grundform des Schlusses, dessen weitere Entwicklung, formell aufgefaßt, darin besteht, daß auch das Einzelne und das Allgemeine diese Stelle einnehmen, wodurch dann der Uebergang von der Subjektivität zur Objektivität gebildet wird.

§. 182.

Der unmittelbare Schluß ist, daß die Begriffsbestimmungen als abstrakte gegen einander nur in äußerem Verhältniß stehen, so daß die beiden Extreme die Einzelnheit und Allgemeinheit, der Begriff aber als die beide zusammenschließende Mitte gleichfalls nur die abstrakte Besonderheit ist. Hiermit sind die Extreme eben so sehr gegen einander wie gegen ihre Mitte gleichgültig für sich bestehend gesetzt. Dieser Schluß ist somit das Vernünftige als begrifflos, — der formelle Verstandesschluß. — Das Subjekt wird darin mit einer andern Bestimmtheit zusammengeschlossen; oder das Allgemeine subsumirt durch diese Vermittlung ein ihm äußerliches Subjekt. Der vernünftige Schluß dagegen ist, daß das Subjekt durch die Vermittlung sich mit sich selbst zusammenschließt. So ist es erst Subjekt, oder das Subjekt ist erst an ihm selbst der Vernunftschluß.

In der folgenden Betrachtung wird der Verstandesschluß nach seiner gewöhnlichen geläufigen Bedeutung in seiner subjektiven Weise ausgedrückt, die ihm nach dem Sinne zukommt, daß wir solche Schlüsse machen. In der That ist er nur ein subjektives Schließen; ebenso hat aber dieß die objektive Bedeutung, daß er nur die Endlichkeit der Dinge aber auf die bestimmte Weise, welche die Form hier erreicht hat, ausdrückt. An den endlichen Dingen ist die Subjektivität

als Dinglichkeit, trennbar von ihren Eigenschaften, ihrer Besonderheit, eben so trennbar von ihrer Allgemeinheit, sowohl in sofern diese die bloße Qualität des Dinges und sein äußerlicher Zusammenhang mit andern Dingen, als dessen Gattung und Begriff ist.

Zusatz. In Gemäßheit der im Obigen erwähnten Auffassung des Schlusses als der Form des Vernünftigen, hat man dann auch die Vernunft selbst als das Vermögen zu schließen, den Verstand dagegen als das Vermögen Begriffe zu bilden definirt. Abgesehen von der hierbei zu Grunde liegenden oberflächlichen Vorstellung vom Geist, als eines bloßen Inbegriffs neben einander bestehender Kräfte oder Vermögen, so ist über diese Zusammenstellung des Verstandes mit dem Begriff und der Vernunft mit dem Schluß zu bemerken, daß so wenig der Begriff bloß als Verstandesbestimmung, eben so wenig auch der Schluß ohne Weiteres als vernünftig zu betrachten ist. Einerseits nämlich ist dasjenige, was in der formellen Logik in der Lehre vom Schluß abgehandelt zu werden pflegt, in der That nichts Anderes als der bloße Verstandesschluß, welchem die Ehre als Form des Vernünftigen, ja als das Vernünftige schlechthin zu gelten, keineswegs zukömmt, und andererseits ist der Begriff als solcher so wenig bloße Verstandesform, daß es vielmehr nur der abstrahirende Verstand ist, wodurch derselbe dazu herabgesetzt wird. Man pflegt demgemäß wohl auch bloße Verstandesbegriffe und Vernunftbegriffe zu unterscheiden, welches jedoch nicht so zu verstehen ist, als gebe es zweierlei Arten von Begriffen, sondern vielmehr so daß es unser Thun ist, entweder bloß bei der negativen und abstrakten Form des Begriffs stehen zu bleiben oder denselben, seiner wahren Natur nach, als das zugleich Positive und Konkrete aufzufassen. So ist es z. B. der bloße Verstandesbegriff der Freiheit, wenn dieselbe als der abstrakte Gegensatz der Nothwendigkeit betrachtet wird, wohingegen der wahre und vernünftige Begriff der Freiheit die Nothwendigkeit als

aufgehoben in sich enthält. Eben so ist die vom sogenannten Deismus aufgestellte Definition Gottes der bloße Verstandesbegriff Gottes, wohingegen die christliche Religion, welche Gott als den dreieinigen weiß, den Vernunftbegriff Gottes enthält.

a) Qualitativer Schluß.

§. 183.

Der erste Schluß ist Schluß des Daseyns oder der qualitative, wie er im vorigen §. angegeben worden, I) **E—B—A**, daß ein Subjekt als Einzelnes durch eine Qualität mit einer allgemeinen Bestimmtheit zusammengeschlossen ist.

Daß das Subjekt (der Terminus minor) noch weitere Bestimmungen hat, als die der Einzelnheit, ebenso das andere Extrem (das Prädikat des Schlußsatzes, der Terminus major) weiter bestimmt ist, als nur ein Allgemeines zu seyn, kommt hier nicht in Betracht; nur die Formen, durch die sie den Schluß machen.

Zusatz. Der Schluß des Daseyns ist bloßer Verstandesschluß und zwar in sofern, als hier die Einzelnheit, die Besonderheit und die Allgemeinheit einander ganz abstrakt gegenüber stehen. So ist dann dieser Schluß das höchste Außer-sich-kommen des Begriffs. Wir haben hier ein unmittelbar Einzelnes, als Subjekt; an diesem Subjekt wird dann irgend eine besondere Seite, eine Eigenschaft, hervorgehoben, und mittelst derselben erweist das Einzelne sich als ein Allgemeines. So z. B. wenn wir sagen: diese Rose ist roth; Roth ist eine Farbe, also ist diese Rose ein Farbiges. Diese Gestalt des Schlusses ist es vornehmlich, welche in der gewöhnlichen Logik verhandelt zu werden pflegt. Vormals betrachtete man den Schluß als die absolute Regel alles Erkennens und eine wissenschaftliche Behauptung galt nur dann als gerechtfertigt, wenn dieselbe als durch einen Schluß vermittelt nachgewiesen wurde. Heut zu

Tage begegnet man den verschiedenen Formen des Schlusses fast nur noch in den Kompendien der Logik und gilt die Kenntniß derselben für eine leere Schulweisheit, von welcher weder im praktischen Leben, noch auch in der Wissenschaft, irgend ein weiterer Gebrauch zu machen sey. Darüber ist zunächst zu bemerken, daß obschon es überflüssig und pedantisch seyn würde, bei jeder Gelegenheit mit der ganzen Ausführlichkeit des förmlichen Schließens aufzutreten, die verschiedenen Formen des Schlusses gleichwohl in unserm Erkennen sich fortwährend geltend machen. Wenn z. B. Jemand zur Winterszeit des Morgens beim Erwachen die Wagen auf der Straße knarren hört und dadurch zu der Betrachtung veranlaßt wird, daß es wohl stark gefroren haben möge, so vollbringt er hiermit eine Operation des Schließens, und diese Operation wiederholen wir täglich unter den mannigfaltigsten Komplikationen. Es dürfte somit wenigstens von nicht geringerem Interesse seyn, sich dieses seines täglichen Thuns, als eines denkenden Menschen, ausdrücklich bewußt zu werden, als es ja von anerkanntem Interesse ist, nicht nur von den Funktionen unseres organischen Lebens, wie z. B. den Funktionen der Verdauung, der Blutbereitung, des Athmens u. s. w., sondern auch von den Vorgängen und Gebilden der uns umgebenden Natur, Kenntniß zu nehmen. Dabei wird unbedenklich zuzugeben seyn, daß so wenig es, um gehörig zu verdauen, zu athmen u. s. w., eines vorgängigen Studiums der Anatomie und der Physiologie bedarf, eben so wenig auch um richtige Schlüsse zu ziehen, man vorher Logik studirt zu haben braucht. — Aristoteles ist es, welcher zuerst die verschiedenen Formen und sogenannten Figuren des Schlusses, in ihrer subjektiven Bedeutung, beobachtet und beschrieben hat und zwar mit solcher Sicherheit und Bestimmtheit, daß im Wesentlichen nichts weiter hinzuzufügen gewesen ist. Ob nun schon diese Leistung dem Aristoteles zu großer Ehre gereicht, so sind es doch keineswegs die Formen des Verstandesschlusses, noch überhaupt des endlichen Denkens, deren er sich

bei seinen eigentlich philosophischen Untersuchungen bedient hat. (S. Anmerkung zu §. 189.)

§. 184.

Dieser Schluß ist α) ganz zufällig nach seinen Bestimmungen, indem die Mitte als abstrakte Besonderheit nur irgend eine Bestimmtheit des Subjekts ist, deren es als unmittelbares somit empirisch-konkretes mehrere hat, also mit eben so mancherlei andern Allgemeinheiten, zusammengeschlossen werden kann, so wie auch eine einzelne Besonderheit wieder verschiedene Bestimmtheiten in sich haben, also das Subjekt durch denselben medius terminus auf unterschiedene Allgemeine bezogen werden kann.

Das förmliche Schließen ist mehr aus der Mode gekommen, als daß man dessen Unrichtigkeit eingesehen hätte, und dessen Nichtgebrauch auf solche Weise rechtfertigen wollte. Dieser und der folgende §. giebt die Nichtigkeit solches Schließens für die Wahrheit, an.

Nach der im §. angegebenen Seite kann durch solche Schlüsse das Verschiedenste, wie man es nennt, bewiesen werden. Es braucht nur der medius terminus genommen zu werden, aus dem der Uebergang auf die verlangte Bestimmung gemacht werden kann. Mit einem andern medius terminus aber läßt sich etwas Anderes bis zum Entgegengesetzten beweisen. — Je konkreter ein Gegenstand ist, desto mehrere Seiten hat er, die ihm angehören und zu mediis terminis dienen können. Welche unter diesen Seiten wesentlicher als die andere sey, muß wieder auf einem solchen Schließen beruhen, das sich an die einzelne Bestimmtheit hält und für dieselbe gleichfalls leicht eine Seite und Rücksicht finden kann, nach welcher sie sich als wichtig und nothwendig geltend machen läßt.

Zusatz. So wenig man auch im täglichen Verkehr des Lebens an den Verstandesschluß zu denken pflegt, so spielt der-

selbe darin doch fortwährend seine Rolle. So ist es z. B. im bürgerlichen Rechtsstreit das Geschäft der Advokaten, die ihren Parteien günstigen Rechtstitel geltend zu machen. Ein solcher Rechtstitel aber ist in logischer Hinsicht nichts anderes als ein medius terminus. Dasselbe findet dann auch statt bei diplomatischen Verhandlungen, wenn z. B. verschiedene Mächte ein und dasselbe Land in Anspruch nehmen. Hierbei kann das Recht der Erbschaft, die geographische Lage des Landes, die Abstammung und Sprache seiner Bewohner oder irgend ein anderer Grund als medius terminus hervorgehoben werden.

§. 185.

β) Eben so zufällig ist dieser Schluß durch die Form der Beziehung, welche in ihm ist. Nach dem Begriffe des Schlusses ist das Wahre die Beziehung von Unterschiedenen durch eine Mitte, welche deren Einheit ist. Beziehungen der Extreme auf die Mitte aber (die sogenannten Prämissen, der Obersatz und Untersatz), sind vielmehr unmittelbare Beziehungen.

Dieser Widerspruch des Schlusses drückt sich wieder durch einen unendlichen Progreß aus als Forderung, daß die Prämissen gleichfalls jede durch einen Schluß bewiesen werden; da dieser aber zwei eben solche unmittelbare Prämissen hat, so wiederholt sich diese und zwar sich immer verdoppelnde Forderung ins Unendliche.

§. 186.

Was hier (um der empirischen Wichtigkeit willen) als Mangel des Schlusses, dem in dieser Form absolute Nichtigkeit zugeschrieben wird, bemerkt worden, muß sich in der Fortbestimmung des Schlusses von selbst aufheben. Es ist hier innerhalb der Sphäre des Begriffs wie im Urtheile die entgegengesetzte Bestimmtheit nicht bloß an sich vorhanden, sondern sie ist gesetzt, und so braucht auch für die Fortbestimmung des Schlusses nur das aufgenommen zu werden, was durch ihn selbst jedesmal gesetzt wird.

Durch den unmittelbaren Schluß E—B—A ist das Einzelne mit dem Allgemeinen vermittelt und in diesem Schlußsatze als Allgemeines gesetzt. Das einzelne Subjekt, so selbst als Allgemeines, ist hiemit nun die Einheit der beiden Extreme und das Vermittelnde; was die zweite Figur des Schlusses giebt, 2) A—E—B. Diese drückt die Wahrheit der ersten aus, daß die Vermittlung in der Einzelnheit geschehen, hiermit etwas Zufälliges ist.

§. 187.

Die zweite Figur schließt das Allgemeine (welches aus dem vorigen Schlußsatze durch die Einzelnheit bestimmt, herüber tritt, hiemit nun die Stelle des unmittelbaren Subjekts einnimmt) mit dem Besondern zusammen. Das Allgemeine ist hiemit durch diesen Schlußsatz als Besonderes gesetzt, also als das Vermittelnde der Extreme, deren Stellen jetzt die andern einnehmen; die dritte Figur des Schlusses: 3) B—A—E.

Die sogenannten Figuren des Schlusses (Aristoteles kennt mit Recht deren nur drei; die vierte ist ein überflüssiger ja selbst abgeschmackter Zusatz der Neuern) werden in der gewöhnlichen Abhandlung derselben neben einander gestellt, ohne daß im geringsten daran gedacht würde, ihre Nothwendigkeit, noch weniger aber ihre Bedeutung und ihren Werth zu zeigen. Es ist darum kein Wunder, wenn die Figuren später als ein leerer Formalismus behandelt worden sind. Sie haben aber einen sehr gründlichen Sinn, der auf der Nothwendigkeit beruht, daß jedes Moment als Begriffsbestimmung selbst das Ganze und der vermittelnde Grund wird. — Welche Bestimmungen aber sonst die Sätze, ob sie universelle u. s. f. oder negative seyn dürfen, um einen richtigen Schluß in den verschiedenen Figuren herauszubringen, dieß ist eine mechanische Untersuchung, die wegen ihres begrifflosen Mechanismus und ihrer innern Bedeutungslosigkeit mit Recht in Vergessenheit gekommen ist. — Am wenigsten kann man sich für die Wichtigkeit solcher Untersuchung und des Verstandesschlusses überhaupt auf Aristoteles berufen, der freilich diese so wie unzählige andere Formen des Geistes und der Natur beschrieben und ihre Bestimmtheit aufgesucht und angegeben hat. In seinen metaphysischen Begriffen sowohl als in den Begriffen des Natürlichen und des Geistigen war er so weit entfernt, die Form des Verstandes-Schlusses zur Grundlage und zum Kriterium machen zu wollen, daß man sagen könnte, es würde wohl auch nicht ein einziger dieser Begriffe haben entstehen oder belassen werden können, wenn er den Verstandesgesetzen unterworfen werden sollte. Bei dem vielen Beschreibenden und Verständigen, das Aristoteles nach seiner Weise wesentlich beibringt, ist bei ihm immer das herrschende der spekulative Begriff, und jenes verständige Schließen, das er zuerst so bestimmt angegeben, läßt er nicht in diese Sphäre herüber treten.

Zusatz. Der objektive Sinn der Figuren des Schlusses ist überhaupt der, daß alles Vernünftige sich als ein dreifacher Schluß erweist, und zwar dergestalt, daß ein jedes seiner Glieder eben sowohl die Stelle eines Extrems als auch die der vermittelnden Mitte einnimmt. Dieß ist namentlich der Fall mit den drei Gliedern der philosophischen Wissenschaft, d. h. der logischen Idee, der Natur und dem Geist. Hier ist zunächst die Natur das mittlere, zusammenschließende Glied. Die Natur, diese unmittelbare Totalität, entfaltet sich in die beiden Extreme der logischen Idee und des Geistes. Der Geist aber ist nur Geist, indem er durch die Natur vermittelt ist. Zweitens ist dann eben so der Geist, den wir als das Individuelle, Bethätigende wissen, die Mitte und die Natur und die logische Idee sind die Extreme. Der Geist ist es, der in der Natur die logische Idee erkennt und sie so zu ihrem Wesen erhebt. Eben so ist drittens die logische Idee selbst die Mitte; sie ist die absolute Sub-

stanz des Geistes wie der Natur, das Allgemeine, Alldurchdringende. Dieß sind die Glieder des absoluten Schlusses.

§. 188.

Indem jedes Moment die Stelle der Mitte und der Extreme durchlaufen hat, hat sich ihr bestimmter Unterschied gegeneinander aufgehoben, und der Schluß hat zunächst in dieser Form der Unterschiedslosigkeit seiner Momente die äußerliche Verstandesidentität, die Gleichheit, zu seiner Beziehung; — der quantitative oder mathematische Schluß. Wenn zwei Dinge einem dritten gleich sind, sind sie unter sich gleich.

Zusatz. Der hier erwähnte quantitative Schluß kommt bekanntlich in der Mathematik als ein Axiom vor, von welchem, so wie von den übrigen Axiomen gesagt zu werden pflegt, daß ihr Inhalt nicht bewiesen zu werden vermöge, aber auch dieses Beweises nicht bedürfe, da derselbe unmittelbar einleuchte. In der That sind jedoch diese mathematischen Axiome nichts Anderes als logische Sätze, die, in sofern in denselben besondere und bestimmte Gedanken ausgesprochen werden, aus dem allgemeinen und sich selbst bestimmenden Denken abzuleiten sind, welches dann eben als ihr Beweis zu betrachten ist. Dieß ist hier der Fall mit dem in der Mathematik als Axiom aufgestellten quantitativen Schluß, welcher sich als das nächste Resultat des qualitativen oder unmittelbaren Schlusses erweist. — Der quantitative Schluß ist übrigens der ganz formlose Schluß, da in demselben der durch den Begriff bestimmte Unterschied der Glieder aufgehoben ist. Welche Sätze hier Prämissen seyn sollen, das hängt von äußerlichen Umständen ab, und macht man deshalb bei der Anwendung dieses Schlusses dasjenige zur Voraussetzung, was schon anderweit feststeht und bewiesen ist.

§. 189.

Hiedurch ist zunächst an der Form zu Stande gekommen, 1) daß jedes Moment die Bestimmung und Stelle der Mitte, also des Ganzen, überhaupt bekommen, die Einseitigkeit seiner

Abstraktion (§. 182. und 184.) hiemit an sich verloren hat; daß 2) die Vermittlung (§. 185.) vollendet worden ist, eben so nur an sich, nämlich nur als ein Kreis sich gegenseitig voraussetzender Vermittlungen. In der ersten Figur E — B — A sind die beiden Prämissen, E — B und B — A, noch unvermittelt; jene wird in der dritten, diese in der zweiten Figur vermittelt. Aber jede dieser zwei Figuren setzt für die Vermittlung ihrer Prämissen ebenso ihre beiden andern Figuren voraus.

Hiernach ist die vermittelnde Einheit des Begriffs nicht mehr nur als abstrakte Besonderheit, sondern als entwickelte Einheit der Einzelnheit und Allgemeinheit zu setzen, und zwar zunächst als reflektirte Einheit dieser Bestimmungen; die Einzelnheit zugleich als Allgemeinheit bestimmt. Solche Mitte giebt den Reflexionsschluß.

β) Reflexions-Schluß.

§. 190.

Die Mitte so zunächst 1) nicht allein als abstrakte besondere Bestimmtheit des Subjekts, sondern zugleich als Alle einzelne konkrete Subjekte, denen nur unter andern auch jene Bestimmtheit zukommt, giebt den Schluß der Allheit. Der Obersatz, der die besondere Bestimmtheit, den Terminus medius, als Allheit zum Subjekte hat, setzt aber den Schlußsatz, der jenen zur Voraussetzung haben sollte, vielmehr selbst voraus. Er beruht daher 2) auf der Induktion, deren Mitte die vollständigen Einzelnen als solche, a, b, c, d u. s. f. sind. Indem aber die unmittelbare empirische Einzelnheit von der Allgemeinheit verschieden ist, und darum keine Vollständigkeit gewähren kann, so beruht die Induktion 3) auf der Analogie, deren Mitte ein Einzelnes, aber in dem Sinne seiner wesentlichen Allgemeinheit, seiner Gattung oder wesentlichen Bestimmtheit, ist. — Der erste Schluß verweist für seine Vermittlung auf den zweiten, und der zweite auf den dritten; dieser aber fordert ebenso

eine in sich bestimmte Allgemeinheit, oder die Einzelnheit als Gattung, nachdem die Formen äußerlicher Beziehung der Einzelnheit und Allgemeinheit in den Figuren des Reflexionsschlusses durchlaufen worden sind.

Durch den Schluß der Allheit wird der §. 184. aufgezeigte Mangel der Grundform des Verstandesschlusses verbessert, aber nur so, daß der neue Mangel entsteht, nämlich daß der Obersatz das, was Schlußsatz seyn sollte, selbst voraussetzt als einen somit *unmittelbaren* Satz. — Alle Menschen sind sterblich, *also* ist Kajus sterblich, — alle Metalle sind elektrische Leiter, *also* auch z. B. das Kupfer. Um jene Obersätze, die als *Alle* die *unmittelbaren* Einzelnen ausdrücken und wesentlich *empirische* Sätze seyn sollen, aussagen zu können, dazu gehört, daß schon *vorher* die Sätze über den einzelnen Kajus, das *einzelne* Kupfer für sich als richtig konstatirt sind. — Mit Recht fällt jedem nicht bloß der Pedantismus, sondern der nichtssagende Formalismus solcher Schlüsse: Alle Menschen sind sterblich, nun aber ist Kajus u. s. w., auf.

Zusatz. Der Schluß der Allheit verweist auf den Schluß der Induktion, in welcher die Einzelnen die zusammenschließende Mitte bilden. Wenn wir sagen: alle Metalle sind elektrische Leiter, so ist dieß ein empirischer Satz, welcher aus der mit allen einzelnen Metallen vorgenommenen Prüfung resultirt. Wir erhalten hiermit den Schluß der Induktion, welcher folgende Gestalt hat:

B — E — A
E
E
•
•
•

Gold ist Metall, Silber ist Metall, eben so Kupfer, Blei u. s. w. Dieß ist der Obersatz. Dazu kömmt dann der Untersatz: alle

diese Körper sind elektrische Leiter, und daraus resultirt der Schlußsatz, daß alle Metalle elektrische Leiter sind. Hier ist also die Einzelnheit als Allheit das Verbindende. Dieser Schluß schickt nun gleichfalls wieder zu einem andern Schluß fort. Er hat zu seiner Mitte die vollständigen Einzelnen. Dieß setzt voraus, daß die Beobachtung und Erfahrung auf einem gewissen Gebiet vollendet sey. Weil es aber Einzelnheiten sind, um die es sich hierbei handelt, so giebt dieß wieder den Progreß ins Unendliche (E,E,E...). Bei einer Induktion können die Einzelnheiten niemals erschöpft werden. Wenn man sagt: alle Metalle, alle Pflanzen u. s. w., so heißt dieß nur so viel als: alle Metalle, alle Pflanzen, die man bis jetzt kennen gelernt hat. Jede Induktion ist deshalb unvollkommen. Man hat wohl diese und jene, man hat viele Beobachtungen gemacht, aber nicht alle Fälle, nicht alle Individuen sind beobachtet worden. Dieser Mangel der Induktion ist es, welcher zur *Analogie* führt. Im Schluß der Analogie wird daraus, daß Dingen einer gewissen Gattung eine gewisse Eigenschaft zukömmt, geschlossen, daß auch andern Dingen derselben Gattung dieselbe Eigenschaft zukömmt. So ist es z. B. ein Schluß der Analogie, wenn gesagt wird: Man hat bisher bei allen Planeten dieß Gesetz der Bewegung gefunden, also wird ein neu entdeckter Planet sich wahrscheinlich nach demselben Gesetz bewegen. Die Analogie steht in den empirischen Wissenschaften mit Recht in großem Ansehen und man ist auf diesem Wege zu sehr wichtigen Resultaten gelangt. Es ist der Instinkt der Vernunft, welcher ahnen läßt, daß diese oder jene empirisch aufgefundene Bestimmung in der innern Natur oder der Gattung eines Gegenstandes begründet sey, und welcher darauf weiter fußt. Die Analogie kann übrigens oberflächlicher oder gründlicher seyn. Wenn z. B. gesagt wird: der Mensch Kajus ist ein Gelehrter; Titus ist auch ein Mensch, also wird er wohl auch ein Gelehrter seyn — so ist dieß jedenfalls eine sehr schlechte Analogie, und zwar um deswillen, weil das Gelehrt-

seyn eines Menschen gar nicht ohne Weiteres in dieser seiner Gattung begründet ist. Dergleichen oberflächliche Analogien kommen gleichwohl sehr häufig vor. So pflegt man z. B. zu sagen: Die Erde ist ein Himmelskörper und hat Bewohner; der Mond ist auch ein Himmelskörper; also wird er wohl auch bewohnt seyn. Diese Analogie ist um nichts besser, als die vorher erwähnte. Daß die Erde Bewohner hat, beruht nicht bloß darauf, daß sie ein Himmelskörper ist, sondern es gehören dazu noch weitere Bedingungen, so namentlich das Umgebenseyn mit einer Atmosphäre, das damit zusammenhängende Vorhandenseyn von Wasser u. s. w., und diese Bedingungen sind es grade, welche dem Mond, so weit wir ihn kennen, fehlen. Was man in der neuern Zeit Naturphilosophie genannt hat, das besteht zum großen Theil in einem nichtigen Spiel mit leeren, äußerlichen Analogien, welche gleichwohl als tiefe Resultate gelten sollen. Die philosophische Naturbetrachtung ist dadurch in verdienten Mißkredit gerathen.

γ) Schluß der Nothwendigkeit.

§. 191.

Dieser Schluß hat, nach den bloß abstrakten Bestimmungen genommen, das Allgemeine wie der Reflexionsschluß die Einzelnheit, — dieser nach der zweiten, jener nach der dritten Figur (§. 187.), zur Mitte; — das Allgemeine gesetzt als in sich wesentlich bestimmt. Zunächst ist 1) das Besondere in der Bedeutung der bestimmten Gattung oder Art die vermittelnde Bestimmung, — im kategorischen Schlusse. 2) Das Einzelne in der Bedeutung des unmittelbaren Seyns, daß es eben so vermittelnd als vermittelt sey, — im hypothetischen Schlusse. 3) Ist das vermittelnde Allgemeine auch als Totalität seiner Besonderungen, und als ein einzelnes Besonderes, als ausschließende Einzelnheit, gesetzt, — im disjunktiven Schlusse; — so daß eines und dasselbe Allgemeine in diesen Bestimmungen als nur in Formen des Unterschieds ist.

§. 192.

Der Schluß ist nach den Unterschieden, die er enthält, genommen worden, und das allgemeine Resultat des Verlaufs derselben ist, daß sich darin das Sich-Aufheben dieser Unterschiede und des Außersichseyns des Begriffs ergiebt. Und zwar hat sich 1) jedes der Momente selbst als die Totalität der Momente, somit als ganzer Schluß erwiesen, sie sind so an sich identisch; und 2) die Negation ihrer Unterschiede und deren Vermittlung macht das Fürsichseyn aus; so daß ein und dasselbe Allgemeine es ist, welches in diesen Formen ist, und als deren Identität es hiermit auch gesetzt ist. In dieser Idealität der Momente erhält das Schließen die Bestimmung, die Negation der Bestimmtheiten, durch die es der Verlauf ist, wesentlich zu enthalten, hiemit eine Vermittlung durch Aufhebung der Vermittlung, und ein Zusammenschließen des Subjekts nicht mit Anderem, sondern mit aufgehobenem Andern, mit sich selbst, zu seyn.

Zusatz. In der gewöhnlichen Logik pflegt mit der Abhandlung der Lehre vom Schluß der erste, die sogenannte Elementarlehre bildende Theil beschlossen zu werden. Darauf folgt dann als zweiter Theil die sogenannte Methodenlehre, in welcher nachgewiesen werden soll, wie durch Anwendung der in der Elementarlehre abgehandelten Formen des Denkens auf die vorhandenen Objekte ein Ganzes wissenschaftlicher Erkenntniß zu Stande zu bringen sey. Wo diese Objekte herkommen und was es überhaupt mit dem Gedanken der Objektivität für eine Bewandtniß hat, darüber wird von der Verstandeslogik weiter keine Auskunft gegeben. Das Denken gilt hier als eine bloß subjektive und formelle Thätigkeit und das Objektive, dem Denken gegenüber, als ein Festes und für sich Vorhandenes. Dieser Dualismus ist aber nicht das Wahre, und es ist ein gedankenloses Verfahren, die Bestimmungen der Subjektivität und der Objektivität

so ohne Weiteres aufzunehmen und nicht nach ihrer Herkunft zu fragen. Beide, sowohl die Subjektivität als auch die Objektivität, sind jedenfalls Gedanken und zwar bestimmte Gedanken, welche sich als in dem allgemeinen und sich selbst bestimmenden Denken begründet zu erweisen haben. Dieß ist hier zunächst rücksichtlich der Subjektivität geschehen. Diese oder den subjektiven Begriff, welcher den Begriff als solchen, das Urtheil und den Schluß in sich enthält, haben wir als das dialektische Resultat der beiden ersten Hauptstufen der logischen Idee, nämlich des Seyns oder des Wesens, erkannt. Wenn vom Begriff gesagt wird, er sey subjektiv und nur subjektiv, so ist dieß in sofern ganz richtig, als er allerdings die Subjektivität selbst ist. Eben so subjektiv wie der Begriff als solcher sind dann auch weiter das Urtheil und der Schluß, welche Bestimmungen nächst den sogenannten Denkgesetzen (der Identität, des Unterschiedes und des Grundes) in der gewöhnlichen Logik den Inhalt der sogenannten Elementarlehre bilden. Weiter ist nun aber diese Subjektivität, mit ihren hier genannten Bestimmungen, dem Begriff, dem Urtheil und dem Schluß, nicht als ein leeres Fachwerk zu betrachten, welches seine Erfüllung erst von außen, durch für sich vorhandene Objekte, zu erhalten hat, sondern die Subjektivität ist es selbst, welche, als dialektisch, ihre Schranke durchbricht und durch den Schluß sich zur Objektivität erschließt. —

§. 193.

Diese Realisirung des Begriffs, in welcher das Allgemeine diese Eine in sich zurückgegangene Totalität ist, deren Unterschiede ebenso diese Totalität sind, und die durch Aufheben der Vermittlung als unmittelbare Einheit sich bestimmt hat, — ist das Objekt.

So fremdartig auf den ersten Anblick dieser Uebergang vom Subjekt, vom Begriff überhaupt und näher vom Schlusse, — besonders wenn man nur den Verstandesschluß und das Schließen als ein Thun des Bewußtseyns vor sich hat, — in das

Objekt scheinen mag, so kann es doch nicht darum zu thun seyn, der Vorstellung diesen Uebergang plausibel machen zu wollen. Es kann nur darnach gefragt werden, ob unsere gewöhnliche Vorstellung von dem, was Objekt genannt wird, ungefähr dem entspricht, was hier die Bestimmung des Objekts ausmacht. Unter Objekt aber pflegt man nicht bloß ein abstraktes Seyendes, oder existirendes Ding, oder ein Wirkliches überhaupt zu verstehen, sondern ein konkretes in sich vollständiges Selbstständiges; diese Vollständigkeit ist die Totalität des Begriffs. Daß das Objekt auch Gegenstand und einem Andern Aeußeres ist, dieß wird sich näher bestimmen, in sofern es sich in den Gegensatz zum Subjektiven setzt; hier zunächst als das, worin der Begriff aus seiner Vermittlung übergegangen ist, ist es nur unmittelbares unbefangenes Objekt, so wie ebenso der Begriff erst in dem nachherigen Gegensatze als das Subjektive bestimmt wird.

Ferner ist das Objekt überhaupt das Eine noch weiter in sich unbestimmte Ganze, die objektive Welt überhaupt, Gott, das absolute Objekt. Aber das Objekt hat ebenso den Unterschied an ihm, zerfällt in sich in unbestimmte Mannigfaltigkeit (als objektive Welt) und jedes dieser Vereinzelten ist auch ein Objekt, ein in sich konkretes, vollständiges, selbstständiges Daseyn.

Wie die Objektivität mit Seyn, Existenz und Wirklichkeit verglichen worden, so ist auch der Uebergang zu Existenz und Wirklichkeit (denn Seyn ist das erste ganz abstrakte Unmittelbare) mit dem Uebergange zur Objektivität zu vergleichen. Der Grund, aus dem die Existenz hervorgeht, — das Reflexions-Verhältniß, das sich zur Wirklichkeit aufhebt, sind nichts Anderes als der noch unvollkommen gesetzte Begriff, oder es sind nur abstrakte Seiten desselben, — der Grund ist dessen nur wesenhafte Einheit, — das Verhältniß nur die Beziehung von reellen nur in sich reflektirt seyn sollenden Seiten;

— der Begriff ist die Einheit von beiden, und das Objekt nicht nur wesenhafte, sondern in sich allgemeine Einheit, nicht nur reelle Unterschiede, sondern dieselben als Totalitäten in sich enthaltend.

Es erhellt übrigens, daß es bei diesen sämmtlichen Uebergängen um mehr als bloß darum zu thun ist, nur überhaupt die Unzertrennlichkeit des Begriffs oder Denkens vom Seyn zu zeigen. Es ist öfters bemerkt worden, daß Seyn weiter nichts ist, als die einfache Beziehung auf sich selbst, und daß diese arme Bestimmung ohnehin im Begriff oder auch im Denken enthalten ist. Der Sinn dieser Uebergänge ist nicht Bestimmungen aufzunehmen, wie sie nur enthalten sind, (wie auch in der ontologischen Argumentation vom Daseyn Gottes durch den Satz geschieht, daß das Seyn eine der Realitäten sey), sondern den Begriff zu nehmen, wie er zunächst für sich bestimmt seyn soll als Begriff, mit dem diese entfernte Abstraktion des Seyns oder auch der Objektivität noch nichts zu thun habe, und an der Bestimmtheit desselben als Begriffsbestimmtheit allein zu sehen, ob und daß sie in eine Form übergeht, welche von der Bestimmtheit, wie sie dem Begriffe angehört und in ihm erscheint, verschieden ist.

Wenn das Produkt dieses Uebergangs, das Objekt, mit dem Begriffe, der darin nach seiner eigenthümlichen Form verschwunden ist, in Beziehung gesetzt wird, so kann das Resultat richtig so ausgedrückt werden, daß an sich Begriff oder auch, wenn man will, Subjektivität und Objekt dasselbe seyen. Eben so richtig ist aber, daß sie verschieden sind. Indem eins so richtig ist, wie das andere, ist damit eben eines so unrichtig als das andere; solche Ausdrucksweise ist unfähig, das wahrhafte Verhalten darzustellen. Jenes Ansich ist ein Abstraktum und noch einseitiger als der Begriff selbst, dessen Einseitigkeit überhaupt sich darin aufhebt, daß er sich zum Objekte der entgegengesetzten Einseitigkeit, aufhebt. So muß auch jenes

Ansich durch die Negation seiner sich zum Fürsichseyn bestimmen. Wie allenthalben ist die spekulative Identität nicht jene triviale, daß Begriff und Objekt an sich identisch seyen; — eine Bemerkung, die oft genug wiederholt worden ist, aber nicht oft genug wiederholt werden könnte, wenn die Absicht seyn sollte, den schaalen und vollends böswilligen Mißverständnissen über diese Identität ein Ende zu machen; was verständigerweise doch wieder nicht zu hoffen steht.

Uebrigens jene Einheit ganz überhaupt genommen, ohne an die einseitige Form ihres Ansichseyns zu erinnern, so ist sie es bekanntlich, welche bei dem ontologischen Beweise vom Daseyn Gottes vorausgesetzt wird, und zwar als das Vollkommenste. Bei Anselmus, bei welchem der höchst merkwürdige Gedanke dieses Beweises zuerst vorkommt, ist freilich zunächst bloß davon die Rede, ob ein Inhalt nur in unserm Denken sey. Seine Worte sind kurz diese: Certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re: quod majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu; id ipsum, quo majus cogitari non potest, est, quo majus cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. — Die endlichen Dinge sind nach den Bestimmungen, in welchen wir hier stehen, dieß, daß ihre Objektivität mit dem Gedanken derselben, d. i. ihrer allgemeinen Bestimmung, ihrer Gattung und ihrem Zweck nicht in Uebereinstimmung ist. Kartesius und Spinoza, u. s. f. haben diese Einheit objektiver ausgesprochen; das Princip der unmittelbaren Gewißheit oder des Glaubens aber nimmt sie mehr nach der subjektivern Weise Anselms, nämlich daß mit der Vorstellung Gottes unzertrennlich die Bestimmung seines Seyns in unserm Bewußtseyn verbunden ist. Wenn das Princip dieses Glaubens auch die Vorstellung der äußerlichen endlichen Dinge in die Unzertrenn-

lichkeit des Bewußtseyns derselben und ihres Seyns befaßt, weil sie in der Anschauung mit der Bestimmung der Existenz verbunden sind, so ist dieß wohl richtig. Aber es würde die größte Gedankenlosigkeit seyn, wenn gemeint seyn sollte, in unserm Bewußtseyn sey die Existenz auf dieselbe Weise mit der Vorstellung der endlichen Dinge verbunden, als mit der Vorstellung Gottes; es würde vergessen, daß die endlichen Dinge veränderlich und vergänglich sind, d. i. daß die Existenz nur transitorisch mit ihnen verbunden, daß diese Verbindung nicht ewig, sondern trennbar ist. Anselm hat darum mit Hintansetzung solcher Verknüpfung, die bei den endlichen Dingen vorkommt, mit Recht das nur für das Vollkommne erklärt, was nicht bloß auf eine subjektive Weise, sondern zugleich auf eine objektive Weise ist. Alles Vornehmthun gegen den sogenannten ontologischen Beweis und gegen diese anselmische Bestimmung des Vollkommenen hilft nichts, da sie in jedem unbefangenen Menschensinne eben so sehr liegt, als in jeder Philosophie, selbst wider Wissen und Willen, wie im Princip des unmittelbaren Glaubens, zurückkehrt.

Der Mangel aber in der Argumentation Anselms, den übrigens Kartesius und Spinoza, so wie das Princip des unmittelbaren Wissens mit ihr theilen, ist, daß diese Einheit, die als das Vollkommenste oder auch subjektiv als das wahre Wissen ausgesprochen wird, vorausgesetzt d. i. nur als an sich angenommen wird. Dieser hiemit abstrakten Identität wird sogleich die Verschiedenheit der beiden Bestimmungen entgegen gehalten, wie auch längst gegen Anselm geschehen ist, d. h. in der That, es wird die Vorstellung und Existenz des Endlichen dem Unendlichen entgegen gehalten, denn, wie vorhin bemerkt, ist das Endliche eine solche Objektivität, die dem Zwecke, ihrem Wesen und Begriffe zugleich nicht angemessen, von ihm verschieden ist, — oder eine solche Vorstellung, solches Subjektives, das die Existenz nicht involvirt. Dieser

Einwurf und Gegensatz hebt sich nur dadurch, daß das Endliche als ein Unwahres, daß diese Bestimmungen als für sich einseitig und nichtig und die Identität somit als eine, in die sie selbst übergehen und in der sie versöhnt sind, aufgezeigt werden.

B.

Das Objekt.

§. 194.

Das Objekt ist unmittelbares Seyn durch die Gleichgültigkeit gegen den Unterschied, als welcher sich in ihm aufgehoben hat; es ist ferner in sich Totalität, und zugleich, indem diese Identität nur die ansichseyende der Momente ist, ist es ebenso gleichgültig gegen seine unmittelbare Einheit; es ist ein Zerfallen in Unterschiedene, deren jedes selbst die Totalität ist. Das Objekt ist daher der absolute Widerspruch der vollkommnen Selbstständigkeit des Mannigfaltigen, und der eben so vollkommnen Unselbstständigkeit der Unterschiedenen.

Die Definition: das Absolute ist das Objekt, ist am bestimmtesten in der leibnitzischen Monade enthalten, welche ein Objekt aber an sich vorstellend, und zwar die Totalität der Weltvorstellung seyn soll; in ihrer einfachen Einheit ist aller Unterschied nur als ein ideeller, unselbstständiger. Es kommt Nichts von außen in die Monade, sie ist in sich der ganze Begriff nur unterschieden durch dessen eigene größere oder geringere Entwickelung. Ebenso zerfällt diese einfache Totalität in die absolute Vielheit der Unterschiede so, daß sie selbstständige Monaden sind. In der Monade der Monaden und der prästabilirten Harmonie ihrer innern Entwicklungen sind diese Substanzen ebenso wieder zur Unselbstständigkeit und Idealität reducirt. Die leibnitzische Philosophie ist so der vollständig entwickelte Widerspruch.

Zusatz 1. Wenn das Absolute (Gott) als das Objekt

aufgefaßt und dabei ſtehen geblieben wird, ſo iſt dieß, wie ſolches in der neuern Zeit vornehmlich Fichte mit Recht hervorgehoben hat, überhaupt der Standpunkt des Aberglaubens und der knechtiſchen Furcht. Allerdings iſt Gott das Objekt und zwar das Objekt ſchlechthin, welchem gegenüber unſer beſonderes (ſubjektives) Meinen und Wollen keine Wahrheit und keine Gültigkeit hat. Aber eben als das abſolute Objekt ſteht Gott nicht als eine finſtre und feindliche Macht der Subjektivität gegenüber, ſondern enthält vielmehr dieſe als weſentliches Moment in ſich ſelbſt. Dieß iſt in der chriſtlichen Religionslehre ausgeſprochen, worin es heißt: Gott wolle, daß allen Menſchen geholfen werde und er wolle, daß alle Menſchen ſelig werden. Daß den Menſchen geholfen wird, daß ſie ſelig werden, dieß geſchieht dadurch, daß ſie zu dem Bewußtſeyn ihrer Einheit mit Gott gelangen und daß Gott aufhört für ſie bloßes Objekt und eben damit Gegenſtand der Furcht und des Schreckens zu ſeyn, wie dieß namentlich für das religiöſe Bewußtſeyn der Römer der Fall war. Wenn dann weiter in der chriſtlichen Religion Gott als die Liebe gewußt wird, und zwar in ſofern, als er in ſeinem Sohn, der mit ihm Eines iſt, als dieſer einzelne Menſch ſich den Menſchen geoffenbart und dadurch dieſelben erlöſt hat, ſo iſt damit gleichfalls ausgeſprochen, daß der Gegenſatz von Objektivität und Subjektivität an ſich überwunden iſt, und unſre Sache iſt es, dieſer Erlöſung uns dadurch theilhaftig zu machen, daß wir von unſrer unmittelbaren Subjektivität ablaſſen (den alten Adam ausziehen) und uns Gottes als unſeres wahren und weſentlichen Selbſt bewußt werden. — So wie nun die Religion und der religiöſe Kultus in der Ueberwindung des Gegenſatzes von Subjektivität und Objektivität beſteht, eben ſo hat auch die Wiſſenſchaft, und näher die Philoſophie, keine andre Aufgabe als die, dieſen Gegenſatz durch das Denken zu überwinden. Beim Erkennen iſt es überhaupt darum zu thun, der uns gegenüber ſtehenden objektiven Welt ihre Fremdheit abzuſtreifen, uns, wie man

zu ſagen pflegt, in dieſelbe zu finden, welches eben ſo viel heißt als das Objektive auf den Begriff zurückzuführen, welcher unſer innerſtes Selbſt iſt. Aus der bisherigen Erörterung iſt zu entnehmen, wie verkehrt es iſt, Subjektivität und Objektivität als einen feſten und abſtrakten Gegenſatz zu betrachten. Beide ſind ſchlechthin dialektiſch. Der Begriff, welcher zunächſt nur ſubjektiv iſt, ſchreitet, ohne daß er dazu eines äußern Materials oder Stoffs bedarf, ſeiner eignen Thätigkeit gemäß, dazu fort, ſich zu objektiviren, und eben ſo iſt das Objekt nicht ein Starres und Proceßloſes, ſondern ſein Proceß iſt der, ſich als das zugleich Subjektive zu erweiſen, welches den Fortgang zur Idee bildet. Wer mit den Beſtimmungen der Subjektivität und Objektivität nicht vertraut iſt und dieſelben in ihrer Abſtraktion feſthalten will, dem geſchieht es, daß ihm dieſe abſtrakten Beſtimmungen, ehe er ſich deſſen verſieht, durch die Finger laufen, und er grade das Gegentheil von dem ſagt was er hat ſagen wollen.

Zuſatz 2. Die Objektivität enthält die drei Formen des Mechanismus, des Chemismus und der Zweckbeziehung. Das mechaniſch beſtimmte Objekt iſt das unmittelbare, indifferente Objekt. Daſſelbe enthält zwar den Unterſchied, allein die Verſchiedenen verhalten ſich als gleichgültig gegen einander und ihre Verbindung iſt ihnen nur äußerlich. Im Chemismus erweiſt ſich das Objekt dagegen als weſentlich different, dergeſtalt daß die Objekte das, was ſie ſind, nur durch ihre Beziehung auf einander ſind und die Differenz ihre Qualität ausmacht. Die dritte Form der Objektivität, das teleologiſche Verhältniß, iſt die Einheit des Mechanismus und des Chemismus. Der Zweck iſt wieder wie das mechaniſche Objekt, in ſich beſchloſſene Totalität, jedoch bereichert durch das im Chemismus hervorgetretene Princip der Differenz, und ſo bezieht ſich derſelbe auf das ihm gegenüberſtehende Objekt. Die Realiſirung des Zweckes iſt es dann, welche den Uebergang zur Idee bildet.

a. Der Mechanismus.

§. 195.

Das Objekt 1) in seiner Unmittelbarkeit ist der Begriff nur an sich, hat denselben als subjektiven zunächst außer ihm, und alle Bestimmtheit ist als eine äußerlich gesetzte. Als Einheit Unterschiedener ist es daher ein Zusammengesetztes, ein Aggregat, und die Wirksamkeit auf Anderes bleibt eine äußerliche Beziehung, — formeller Mechanismus. — Die Objekte bleiben in dieser Beziehung und Unselbstständigkeit ebenso selbstständig, Widerstand leistend einander äußerlich.

Wie Druck und Stoß mechanische Verhältnisse sind, so wissen wir auch mechanisch, auswendig, in sofern die Worte ohne Sinn für uns sind, dem Sinne, Vorstellen, Denken äußerlich bleiben und sich selbst ebenso äußerlich, eine sinnlose Aufeinanderfolge sind. Das Handeln, Frömmigkeit u. s. f. ist ebenso mechanisch, in sofern dem Menschen durch Ceremonial-Gesetze, einen Gewissensrath u. s. f. bestimmt wird, was er thut, und sein eigner Geist und Wille nicht in seinen Handlungen ist, sie ihm selbst somit äußerliche sind.

Zusatz. Der Mechanismus, als die erste Form der Objektivität, ist auch diejenige Kategorie, welche sich der Reflexion bei Betrachtung der gegenständlichen Welt zunächst darbietet und bei welcher dieselbe sehr häufig stehen bleibt. Dieß ist jedoch eine oberflächliche und gedankenarme Betrachtungsweise, mit welcher weder in Beziehung auf die Natur noch viel weniger in Beziehung auf die geistige Welt auszulangen ist. In der Natur sind es nur die ganz abstrakten Verhältnisse der noch in sich unaufgeschlossenen Materie, welche dem Mechanismus unterworfen sind; dahingegen sind schon die Erscheinungen und Vorgänge des im engern Sinne des Worts sogenannten physikalischen Gebiets (wie z. B. die Phänomene des Lichts, der Wärme, des Magnetismus, der Elektricität u. s. w.) nicht mehr bloß auf

mechanische Weise (d. h. durch Druck, Stoß, Verschiebung der Theile u. dergl.) zu erklären und noch viel ungenügender ist die Anwendung und Uebertragung dieser Kategorie auf das Gebiet der organischen Natur, in sofern es sich darum handelt, das Specifische derselben, so namentlich die Ernährung und das Wachsthum der Pflanzen oder gar die animalische Empfindung zu begreifen. Es muß jedenfalls als ein sehr wesentlicher, ja als der Hauptmangel der neuern Naturforschung angesehen werden, daß dieselbe auch da, wo es sich um ganz andere und höhere Kategorien als die des bloßen Mechanismus handelt, gleichwohl diese letztere, im Widerspruch mit demjenigen, was sich einer unbefangenen Anschauung darbietet, so hartnäckig festhält und sich dadurch den Weg zu einer adaequaten Erkenntniß der Natur versperrt. — Was hiernächst die Gestaltungen der geistigen Welt anbetrifft, so wird auch bei deren Betrachtung die mechanische Ansicht vielfältig zur Ungebühr geltend gemacht. Dieß ist z. B. der Fall, wenn es heißt: der Mensch bestehe aus Leib und Seele. Diese beiden gelten hierbei als für sich ihren Bestand habend und als nur äußerlich mit einander verbunden. Ebenso geschieht es dann auch, daß die Seele als ein bloßer Kompler selbstständig neben einander bestehender Kräfte und Vermögen angesehen wird. — So entschieden nun aber auch einerseits die mechanische Betrachtungsweise, da wo dieselbe mit der Prätension auftritt, die Stelle des begreifenden Erkennens überhaupt einzunehmen und den Mechanismus als absolute Kategorie geltend zu machen, von der Hand gewiesen werden muß, so ist doch auch andererseits dem Mechanismus ausdrücklich das Recht und die Bedeutung einer allgemeinen logischen Kategorie zu vindiciren und derselbe demgemäß keineswegs bloß auf jenes Naturgebiet zu beschränken, von welchem die Benennung dieser Kategorie entnommen ist. Es ist somit nichts dawider einzuwenden, wenn auch außerhalb des Bereichs der eigentlichen Mechanik, so namentlich in der Physik und in der Physiologie das Augenmerk auf mechanische Aktionen (wie

z. B. die der Schwere, des Hebels u. dgl.) gerichtet wird; nur darf dabei nicht übersehen werden, daß innerhalb dieser Gebiete die Gesetze des Mechanismus nicht mehr das Entscheidende sind, sondern nur gleichsam in dienender Stellung auftreten. Hieran schließt sich dann sogleich die weitere Bemerkung, daß da wo in der Natur die höheren, namentlich die organischen Funktionen in ihrer normalen Wirksamkeit auf die eine oder die andere Weise eine Störung oder Hemmung erleiden, alsbald der sonst subordinirte Mechanismus sich als dominirend hervorthut. So empfindet z. B. Jemand, der an Magenschwäche leidet, nachdem er gewisse Speisen in geringer Quantität genossen, Druck im Magen, während Andere, deren Verdauungsorgane gesund sind, obschon sie dasselbe genossen, von dieser Empfindung frei bleiben. Ebenso ist es mit dem allgemeinen Gefühl der Schwere in den Gliedern, bei krankhafter Stimmung des Körpers. — Auch im Gebiet der geistigen Welt hat der Mechanismus seine, jedoch gleichfalls nur untergeordnete Stelle. Man spricht mit Recht vom mechanischen Gedächtniß und von den allerhand mechanischen Bethätigungen, wie z. B. Lesen, Schreiben, Musiciren u. s. w. Was hierbei näher das Gedächtniß anbetrifft, so gehört die mechanische Weise des Verhaltens sogar zum Wesen derselben; ein Umstand, der nicht selten zum großen Schaden der Jugendbildung, in mißverstandenem Eifer für die Freiheit der Intelligenz von der neuern Pädagogik übersehen worden ist. Gleichwohl würde sich derjenige als ein schlechter Psycholog erweisen, der, um die Natur des Gedächtnisses zu ergründen, seine Zuflucht zur Mechanik nehmen und deren Gesetze ohne Weiteres auf die Seele zur Anwendung bringen wollte. Das Mechanische des Gedächtnisses besteht eben nur darin, daß hier gewisse Zeichen, Töne u. s. w. in ihrer bloß äußerlichen Verbindung aufgefaßt und dann in dieser Verbindung reproducirt werden, ohne daß dabei ausdrücklich die Aufmerksamkeit auf deren Bedeutung und innere Verbindung gerichtet

zu werden braucht. Um diese Bewandtniß, die es mit dem mechanischen Gedächtniß hat, zu erkennen, dazu bedarf es weiter keines Studiums der Mechanik und kann aus diesem Studium der Psychologie als solcher keine Förderung erwachsen. —

§. 196.

Die Unselbstständigkeit, nach der das Objekt Gewalt leidet, hat es nur (vorhg. §.), in sofern es selbstständig ist, und, als gesetzter Begriff an sich, hebt sich die eine dieser Bestimmungen nicht in ihrer andern auf, sondern das Objekt schließt sich durch die Negation seiner, seine Unselbstständigkeit, mit sich selbst zusammen und ist erst so selbstständig. So zugleich im Unterschiede von der Aeußerlichkeit und diese in seiner Selbstständigkeit negirend ist diese negative Einheit mit sich, Centralität, Subjektivität, — in der es selbst auf das Aeußerliche gerichtet und bezogen ist. Dieses ist ebenso central in sich und darin ebenso nur auf das andere Centrum bezogen, hat ebenso seine Centralität im Andern; — 2) Differenter Mechanismus (Fall, Begierde, Geselligkeitstrieb u. dgl.)

§. 197.

Die Entwickelung dieses Verhältnisses bildet den Schluß, daß die immanente Negativität als centrale Einzelnheit eines Objekts (abstraktes Centrum) sich auf unselbstständige Objekte als das andere Extrem durch eine Mitte bezieht, welche die Centralität und Unselbstständigkeit der Objekte in sich vereinigt, relatives Centrum; 3) absoluter Mechanismus.

§. 198.

Der angegebne Schluß (E—B—A) ist ein dreifaches von Schlüssen. Die schlechte Einzelnheit der unselbstständigen Objekte, in denen der formale Mechanismus einheimisch ist, ist als Unselbstständigkeit eben so sehr äußerliche Allgemeinheit. Diese Objekte sind daher die Mitte auch zwischen dem absoluten und dem relativen Centrum (die Form des Schlusses A—E—B); denn durch diese Unselbstständigkeit ist

es, daß jene beide dirimirt und Extreme, so wie daß sie auf einander bezogen sind. Eben so ist die absolute Centralität als das substantiell-Allgemeine (— die identischbleibende Schwere), welche als die reine Negativität eben so die Einzelnheit in sich schließt, das Vermittelnde zwischen dem relativen Centrum und den unselbstständigen Objekten, die Form des Schlusses B—A—E, und zwar eben so wesentlich nach der immanenten Einzelnheit als dirimirend, wie nach der Allgemeinheit als identischer Zusammenhalt und ungestörtes In-sich-seyn.

Wie das Sonnensystem, so ist z. B. im Praktischen der Staat ein System von drei Schlüssen. 1) Der Einzelne (die Person) schließt sich durch seine Besonderheit (die physischen und geistigen Bedürfnisse, was weiter für sich ausgebildet die bürgerliche Gesellschaft giebt) mit dem Allgemeinen (der Gesellschaft, dem Rechte, Gesetz, Regierung) zusammen. 2) Ist der Wille, Thätigkeit der Individuen das Vermittelnde, welches den Bedürfnissen an der Gesellschaft, dem Rechte u. s. f. Befriedigung, wie der Gesellschaft, dem Rechte u. s. f. Erfüllung und Verwirklichung giebt; 3) aber ist das Allgemeine (Staat, Regierung, Recht) die substantielle Mitte, in der die Individuen und deren Befriedigung ihre erfüllte Realität, Vermittlung und Bestehen haben und erhalten. Jede der Bestimmungen, indem die Vermittlung sie mit dem andern Extrem zusammenschließt, schließt sich eben darin mit sich selbst zusammen, producirt sich und diese Produktion ist Selbsterhaltung. — Es ist nur durch die Natur dieses Zusammenschließens, durch diese Dreiheit von Schlüssen derselben Terminorum, daß ein Ganzes in seiner Organisation wahrhaft verstanden wird.

§. 199.

Die Unmittelbarkeit der Existenz, welche die Objekte im absoluten Mechanismus haben, ist an sich darin, daß ihre Selbstständigkeit durch ihre Beziehungen auf einander, also durch

ihre Unselbstständigkeit vermittelt ist, negirt. So ist das Objekt als in seiner Existenz gegen sein Anderes different zu setzen.

b. Der Chemismus.

§. 200.

Das differente Objekt hat eine immanente Bestimmtheit, welche seine Natur ausmacht und in der es Existenz hat. Aber als gesetzte Totalität des Begriffs ist es der Widerspruch dieser seiner Totalität und der Bestimmtheit seiner Existenz; es ist daher das Streben ihn aufzuheben, und sein Daseyn dem Begriff gleich zu machen.

Zusatz. Der Chemismus ist eine Kategorie der Objektivität, welche in der Regel nicht besonders hervorgehoben, sondern mit dem Mechanismus in Eins zusammengefaßt und in dieser Zusammenfassung unter der gemeinschaftlichen Benennung des mechanischen Verhältnisses, dem Verhältniß der Zweckmäßigkeit gegenüber gestellt zu werden pflegt. Die Veranlassung hierzu ist darin zu suchen, daß der Mechanismus und der Chemismus allerdings dieß mit einander gemein haben, nur erst an sich der existirende Begriff zu seyn, wohingegen der Zweck als der für sich existirende Begriff zu betrachten ist. Weiter sind nun aber auch der Mechanismus und der Chemismus sehr bestimmt von einander unterschieden, und zwar in der Art, daß das Objekt, in der Form des Mechanismus, zunächst nur gleichgültige Beziehung auf sich ist, wohingegen das chemische Objekt sich als schlechthin auf Anderes bezogen erweist. Nun treten zwar auch beim Mechanismus, indem derselbe sich entwickelt, bereits Beziehungen auf Anderes hervor; allein die Beziehung der mechanischen Objekte auf einander ist nur erst äußerliche Beziehung, dergestalt daß den auf einander bezogenen Objekten der Schein der Selbstständigkeit verbleibt. So stehen z. B. in der Natur die verschiedenen Himmelskörper, welche unser Sonnensystem bilden, zu einander in dem Verhältniß der

Bewegung und erweisen sich durch dieselbe auf einander bezogen. Die Bewegung, als die Einheit von Raum und Zeit, ist indeß nur die ganz äußerliche und abstrakte Beziehung und es scheint somit so, als würden die so äußerlich auf einander bezogenen Himmelskörper das, was sie sind, seyn und bleiben, auch ohne diese ihre Beziehung auf einander. — Anders verhält es sich dagegen mit dem Chemismus. Die chemisch-differenten Objekte sind das, was sie sind, ausdrücklich nur durch ihre Differenz und sind so der absolute Trieb, sich durch und an einander zu integriren.

§. 201.

Der chemische Proceß hat daher das Neutrale seiner gespannten Extreme, welches diese an sich sind, zum Produkte; der Begriff, das konkrete Allgemeine, schließt sich durch die Differenz der Objekte, die Besonderung, mit der Einzelnheit, dem Produkte, und darin nur mit sich selbst zusammen. Eben sowohl sind in diesem Processe auch die andern Schlüsse enthalten; die Einzelnheit als Thätigkeit ist gleichfalls Vermittelndes, so wie das konkrete Allgemeine, das Wesen der gespannten Extreme, welches im Produkte zum Daseyn kommt.

§. 202.

Der Chemismus hat noch als das Reflexionsverhältniß der Objektivität mit der differenten Natur der Objekte zugleich die unmittelbare Selbstständigkeit derselben zur Voraussetzung. Der Proceß ist das Herüber- und Hinübergehen von einer Form zur andern, die sich zugleich noch äußerlich bleiben. — Im neutralen Produkte sind die bestimmten Eigenschaften, die die Extreme gegen einander hatten, aufgehoben. Es ist dem Begriffe wohl gemäß, aber das begeistende Prinzip der Differentiirung existirt in ihm als zur Unmittelbarkeit zurückgesunkenem nicht; das Neutrale ist darum ein trennbares. Aber das urtheilende Princip, welches das Neutrale in differente Extreme dirimirt, und dem indifferenten Objekte überhaupt seine Differenz und Begeistung gegen ein anderes giebt, und der Proceß als spannende Trennung fällt außer jenem ersten Processe.

Zusatz. Der chemische Proceß ist noch ein endlicher, bedingter Proceß. Der Begriff als solcher ist nur erst das Innere dieses Processes und kömmt hier noch nicht in seinem Fürsich-seyn zur Existenz. Im neutralen Produkt ist der Proceß erloschen und das Erregende fällt außerhalb desselben. —

§. 203.

Die Aeußerlichkeit dieser zwei Processe, die Reduktion des Differenten zum Neutralen, und die Differentiirung des Indifferenten oder Neutralen, welche sie als selbstständig gegen einander erscheinen läßt, zeigt aber ihre Endlichkeit in dem Uebergehen in Produkte, worin sie aufgehoben sind. Umgekehrt stellt der Proceß die vorausgesetzte Unmittelbarkeit der differenten Objekte als eine nichtige dar. — Durch diese Negation der Aeußerlichkeit und Unmittelbarkeit, worein der Begriff als Objekt versenkt war, ist er frei und für sich gegen jene Aeußerlichkeit und Unmittelbarkeit gesetzt, — als Zweck.

Zusatz. Der Uebergang vom Chemismus zum teleologischen Verhältniß ist darin enthalten, daß die beiden Formen des chemischen Processes einander gegenseitig aufheben. Was dadurch zu Stande kömmt, das ist das Freiwerden des im Chemismus und im Mechanismus nur erst an sich vorhandenen Begriffs und der hiermit für sich existirende Begriff ist der Zweck.

c. Teleologie.

§. 204.

Der Zweck ist der in freie Existenz getretene, für-sich-seyende Begriff vermittelst der Negation der unmittelbaren Objektivität. Er ist als subjektiv bestimmt, indem diese Negation zunächst abstrakt ist und daher vorerst die Objektivität auch nur gegenüber steht. Diese Bestimmtheit der Subjektivität ist aber gegen die Totalität

des Begriffs einseitig und zwar für ihn selbst, indem alle Bestimmtheit in ihm sich als aufgehobene gesetzt hat. So ist auch für ihn das vorausgesetzte Objekt nur eine ideelle an sich nichtige Realität. Als dieser Widerspruch seiner Identität mit sich gegen die in ihm gesetzte Negation und Gegensatz ist er selbst das Aufheben, die Thätigkeit, den Gegensatz so zu negiren, daß er ihn identisch mit sich setzt. Dieß ist das Realisiren des Zwecks, in welchem er, indem er sich zum Andern seiner Subjektivität macht und sich objektivirt, den Unterschied beider aufgehoben, sich nur mit sich zusammengeschlossen und erhalten hat.

Der Zweck-Begriff ist einerseits überflüssig, andererseits mit Recht Vernunftbegriff genannt, und dem Abstrakt-Allgemeinen des Verstandes gegenüber gestellt worden, als welches sich nur subsumirend auf das Besondere bezieht, welches es nicht an ihm selbst hat. — Ferner ist der Unterschied des Zweckes als Endursache von der bloß wirkenden Ursache, d. i. der gewöhnlich sogenannten Ursache, von höchster Wichtigkeit. Die Ursache gehört der noch nicht enthüllten, der blinden Nothwendigkeit an; sie erscheint darum als in ihr Anderes übergehend und darin ihre Ursprünglichkeit im Gesetztseyn verlierend; nur an sich oder für uns ist die Ursache in der Wirkung erst Ursache und in sich zurückgehend. Der Zweck dagegen ist gesetzt als in ihm selbst die Bestimmtheit oder das, was dort noch als Andersseyn erscheint, die Wirkung zu enthalten, so daß er in seiner Wirksamkeit nicht übergeht, sondern sich erhält, d. i. er bewirkt nur sich selbst und ist am Ende, was er im Anfange, in der Ursprünglichkeit war; durch diese Selbsterhaltung ist erst das wahrhaft Ursprüngliche. — Der Zweck erfodert eine spekulative Auffassung, als der Begriff, der selbst in der eigenen Einheit und Idealität seiner Bestimmungen das Urtheil oder die Negation, den Gegensatz des Subjektiven

und Objektiven, enthält, und ebenso sehr das Aufheben desselben ist.

Beim Zwecke muß nicht gleich oder nicht bloß an die Form gedacht werden, in welcher er im Bewußtseyn als eine in der Vorstellung vorhandene Bestimmung ist. Mit dem Begriffe von innerer Zweckmäßigkeit hat Kant die Idee überhaupt und insbesondere die des Lebens wieder erweckt. Die Bestimmung des Aristoteles vom Leben enthält schon die innere Zweckmäßigkeit und steht daher unendlich weit über dem Begriff moderner Teleologie, welche nur die endliche, die äußere Zweckmäßigkeit vor sich hatte.

Bedürfniß, Trieb sind am nächsten liegende Beispiele vom Zweck. Sie sind der gefühlte Widerspruch, der innerhalb des lebendigen Subjekts selbst stattfindet, und gehen in die Thätigkeit, diese Negation, welche die noch bloße Subjektivität ist, zu negiren. Die Befriedigung stellt den Frieden her zwischen dem Subjekt und Objekt, indem das Objektive, das im noch vorhandenen Widerspruche (dem Bedürfnisse) drüben steht, ebenso nach dieser seiner Einseitigkeit aufgehoben wird, durch die Vereinigung mit dem Subjektiven. — Diejenigen, welche so viel von der Festigkeit und Unüberwindlichkeit des Endlichen, sowohl des Subjektiven als des Objektiven sprechen, haben an jedem Triebe das Beispiel von dem Gegentheil. Der Trieb ist so zu sagen die Gewißheit, daß das Subjektive nur einseitig ist und keine Wahrheit hat, ebenso wenig als das Objektive. Der Trieb ist ferner die Ausführung von dieser seiner Gewißheit, er bringt es zu Stande, diesen Gegensatz, das Subjektive, daß nur ein Subjektives sey und bleibe, wie das Objektive, daß ebenso nur ein Objektives sey und bleibe, und diese ihre Endlichkeit aufzuheben.

Bei der Thätigkeit des Zweckes kann noch darauf aufmerksam gemacht werden, daß in dem Schlusse, der sie

ist, den Zweck mit sich durch das Mittel der Realisirung zusammen zu schließen, wesentlich die Negation der Terminorum vorkommt; — die so eben erwähnte Negation der im Zwecke als solchem vorkommenden unmittelbaren Subjektivität, wie der unmittelbaren Objektivität (des Mittels und der vorausgesetzten Objekte). Es ist dieß dieselbe Negation, welche in der Erhebung des Geistes zu Gott gegen die zufälligen Dinge der Welt so wie gegen die eigene Subjektivität ausgeübt wird; es ist das Moment, welches, wie in der Einleitung und §. 192 erwähnt worden, in der Form von Verstandesschlüssen, welche dieser Erhebung in den sogenannten Beweisen vom Daseyn Gottes gegeben wird, übersehen und weggelassen wird.

§. 205.

Die teleologische Beziehung ist als unmittelbar zunächst die äußerliche Zweckmäßigkeit, und der Begriff dem Objekte, als einem vorausgesetzten, gegenüber. Der Zweck ist daher endlich, hiemit Theils dem Inhalte nach, Theils darnach daß er an einem vorzufindenden Objekte, als Material seiner Realisirung eine äußerliche Bedingung hat; seine Selbstbestimmung ist in sofern nur formell. Näher liegt in der Unmittelbarkeit, daß die Besonderheit (als Formbestimmung die Subjektivität des Zweckes) als in sich reflektirte, der Inhalt, als unterschieden von der Totalität der Form, der Subjektivität an sich, dem Begriffe erscheint. Diese Verschiedenheit macht die Endlichkeit des Zweckes innerhalb seiner selbst aus. Der Inhalt ist hierdurch ein eben so Beschränktes, Zufälliges und Gegebenes, wie das Objekt ein Besonderes und Vorgefundenes.

Zusatz. Wenn vom Zweck die Rede ist, so pflegt man dabei nur die äußerliche Zweckmäßigkeit vor Augen zu haben. Die Dinge gelten bei dieser Betrachtungsweise nicht als ihre Bestimmung in sich selbst tragend, sondern bloß als Mittel, welche zur Realisirung eines außerhalb ihrer liegenden Zweckes gebraucht und verbraucht werden. Dieß ist überhaupt der Gesichtspunkt der Nützlichkeit, welcher vormals auch in den Wissenschaften eine große Rolle spielte, demnächst aber in verdienten Mißkredit gekommen und als zur wahrhaften Einsicht in die Natur der Dinge nicht auslangend anerkannt worden ist. Allerdings muß den endlichen Dingen als solchen dadurch ihr Recht angethan werden, daß man sie als ein Nichtletztes und als über sich hinaus weisend betrachtet. Diese Negativität der endlichen Dinge ist indeß ihre eigene Dialektik und um diese zu erkennen hat man sich zunächst auf ihren positiven Inhalt einzulassen. In sofern es übrigens bei der teleologischen Betrachtungsweise um das wohlgemeinte Interesse zu thun ist, die namentlich in der Natur sich kund gebende Weisheit Gottes aufzuzeigen, so ist darüber zu bemerken, daß man mit diesem Aufsuchen von Zwecken, denen die Dinge als Mittel dienen, nicht über das Endliche hinauskömmt und leicht in dürftige Reflexionen geräth, so z. B. wenn nicht nur der Weinstock unter dem Gesichtspunkt des bekannten Nutzens, den er dem Menschen gewährt, betrachtet wird, sondern auch der Korkbaum in Beziehung auf die Pfropfen, die aus seiner Rinde geschnitten werden, um die Weinflaschen damit zu verschließen. Es sind vormals ganze Bücher in diesem Sinne geschrieben worden und es ist leicht zu ermessen, daß auf solche Weise weder das wahre Interesse der Religion noch das der Wissenschaft gefördert zu werden vermag. Die äußere Zweckmäßigkeit steht unmittelbar vor der Idee, allein das so auf der Schwelle Stehende ist oft gerade das Ungenügendste.

§. 206.

Die teleologische Beziehung ist der Schluß, in welchem sich der subjektive Zweck mit der ihm äußerlichen Objektivität durch eine Mitte zusammenschließt, welche die Einheit beider,

als die zweckmäßige Thätigkeit, und als die unter den Zweck unmittelbar gesetzte Objektivität, das Mittel, ist.

Zusatz. Die Entwickelung des Zweckes zur Idee erfolgt durch die drei Stufen erstens des subjektiven Zwecks, zweitens des sich vollführenden und drittens des vollführten Zwecks. — Zuerst haben wir den subjektiven Zweck und dieser, als der für sich seyende Begriff, ist selbst Totalität der Begriffsmomente. Das erste dieser Momente ist das der mit sich identischen Allgemeinheit, gleichsam das neutrale erste Wasser, worin Alles enthalten, aber noch nichts geschieden ist. Der zweite ist dann die Besonderung dieses Allgemeinen, wodurch dasselbe einen bestimmten Inhalt bekömmt. Indem dann dieser bestimmte Inhalt durch die Bethätigung des Allgemeinen gesetzt ist, so kehrt dieses durch denselben zu sich selbst zurück und schließt sich mit sich selbst zusammen. Wir sagen demgemäß auch, wenn wir uns einen Zweck vorsetzen, daß wir etwas beschließen, und betrachten uns somit zunächst gleichsam als offen und als dieser oder jener Bestimmung zugänglich. Eben so heißt es dann aber auch, man habe sich zu etwas entschlossen, wodurch ausgedrückt wird, daß das Subjekt aus seiner nur für sich seyenden Innerlichkeit hervortritt und sich mit der ihm gegenüberstehenden Objektivität einläßt. Dieß giebt dann den Fortgang von dem bloß subjektiven Zweck zu der nach Außen gekehrten zweckmäßigen Thätigkeit.

§. 207.

1) Der subjektive Zweck ist der Schluß, in welchem sich der allgemeine Begriff durch die Besonderheit mit der Einzelnheit so zusammenschließt, daß diese als die Selbstbestimmung urtheilt, d. i. sowohl jenes noch unbestimmte Allgemeine besondert und zu einem bestimmten Inhalt macht; als auch den Gegensatz von Subjektivität und Objektivität setzt, — und an ihr selbst zugleich die Rückkehr in sich ist, indem sie die gegen die Objektivität vorausgesetzte Subjektivität des Begriffes

in Vergleichung mit der in sich zusammengeschlossenen Totalität als ein Mangelhaftes bestimmt und sich damit zugleich nach Außen kehrt.

§. 208.

2) Diese nach Außen gekehrte Thätigkeit bezieht sich als die — im subjektiven Zwecke mit der Besonderheit, in welche nebst dem Inhalte auch die äußerliche Objektivität eingeschlossen ist, identische — Einzelnheit, erstens unmittelbar auf das Objekt, und bemächtigt sich dessen, als eines Mittels. Der Begriff ist diese unmittelbare Macht, weil er die mit sich identische Negativität ist, in welcher das Seyn des Objekts durchaus nur als ein ideelles bestimmt ist. — Die ganze Mitte ist nun diese innere Macht des Begriffs als Thätigkeit, mit der das Objekt als Mittel unmittelbar vereinigt ist und unter der es steht.

In der endlichen Zweckmäßigkeit ist die Mitte dieß in die zwei einander äußerlichen Momente, die Thätigkeit und das Objekt, das zum Mittel dient, gebrochene. Die Beziehung des Zwecks als Macht auf dieß Objekt, und die Unterwerfung desselben unter sich ist unmittelbar, — sie ist die erste Prämisse des Schlusses, — in sofern in dem Begriffe als der für sich seyenden Idealität das Objekt als an sich nichtig gesetzt ist. Diese Beziehung und erste Prämisse wird selbst die Mitte, welche zugleich der Schluß in sich ist, indem sich der Zweck durch diese Beziehung, seine Thätigkeit, in der er enthalten und herrschend bleibt, mit der Objektivität zusammenschließt.

Zusatz. Die Ausführung des Zwecks ist die vermittelte Weise den Zweck zu realisiren; eben so nöthig ist aber auch die unmittelbare Realisirung. Der Zweck ergreift das Objekt unmittelbar, weil er die Macht über das Objekt ist, weil in ihm die Besonderheit und in dieser auch die Objektivität enthalten ist. — Das Lebendige hat einen Körper, die Seele bemächtigt

sich desselben und hat sich darin unmittelbar objektivirt. Die menschliche Seele hat viel damit zu thun, sich ihre Leiblichkeit zum Mittel zu machen. Der Mensch muß seinen Körper gleichsam erst in Besitz nehmen, damit er das Instrument seiner Seele sey.

§. 209.

3) Die zweckmäßige Thätigkeit mit ihrem Mittel ist noch nach Außen gerichtet, weil der Zweck auch nicht identisch mit dem Objekte ist; daher muß er auch erst mit demselben vermittelt werden. Das Mittel ist als Objekt in dieser zweiten Prämisse in unmittelbarer Beziehung mit dem andern Extreme des Schlusses, der Objektivität als vorausgesetzter, dem Material. Diese Beziehung ist die Sphäre des nun dem Zwecke dienenden Mechanismus und Chemismus, deren Wahrheit und freier Begriff er ist. Dieß, daß der subjektive Zweck, als die Macht dieser Processe, worin das Objektive sich aneinander abreibt und aufhebt, sich selbst außer ihnen hält und das in ihnen sich erhaltende ist, ist die List der Vernunft.

Zusatz. Die Vernunft ist eben so listig als mächtig. Die List besteht überhaupt in der vermittelnden Thätigkeit, welche, indem sie die Objekte ihrer eigenen Natur gemäß auf einander einwirken und sich an einander abarbeiten läßt, ohne sich unmittelbar in diesen Proceß einzumischen, gleichwohl nur ihren Zweck zur Ausführung bringt. Man kann in diesem Sinne sagen, daß die göttliche Vorsehung, der Welt und ihrem Proceß gegenüber, sich als die absolute List verhält. Gott läßt die Menschen mit ihren besonderen Leidenschaften und Interessen gewähren, und was dadurch zu Stande kömmt, das ist die Vollführung seiner Absichten, welche ein Anderes sind, als dasjenige, um was es denjenigen, deren er sich dabei bedient, zunächst zu thun war.

§. 210.

Der realisirte Zweck ist so die gesetzte Einheit des

Subjektiven und Objektiven. Diese Einheit ist aber wesentlich so bestimmt, daß das Subjektive und Objektive nur nach ihrer Einseitigkeit neutralisirt und aufgehoben, aber das Objektive dem Zwecke als dem freien Begriffe und dadurch der Macht über dasselbe unterworfen und gemäß gemacht ist. Der Zweck erhält sich gegen und in dem Objektiven, weil, außerdem daß er das einseitige Subjektive, das Besondre ist, er auch das konkrete Allgemeine, die an sich seyende Identität beider ist. Dieß Allgemeine ist als einfach in sich reflektirt der Inhalt, welcher durch alle drei Terminos des Schlusses und deren Bewegung dasselbe bleibt.

§. 211.

In der endlichen Zweckmäßigkeit ist aber auch der ausgeführte Zweck ein so in sich gebrochenes, als es die Mitte und der anfängliche Zweck war. Es ist daher nur eine an dem vorgefundenen Material äußerlich gesetzte Form zu Stande gekommen, die wegen des beschränkten Zweck-Inhalts gleichfalls eine zufällige Bestimmung ist. Der erreichte Zweck ist daher nur ein Objekt, das auch wieder Mittel oder Material für andere Zwecke ist und so fort ins Unendliche.

§. 212.

Was aber in dem Realisiren des Zwecks an sich geschieht, ist, daß die einseitige Subjektivität und der Schein der gegen sie vorhandenen objektiven Selbstständigkeit aufgehoben wird. In Ergreifung des Mittels setzt sich der Begriff als das an sich seyende Wesen des Objekts; in dem mechanischen und chemischen Processe hat sich die Selbstständigkeit des Objekts schon an sich verflüchtigt, und in ihrem Verlaufe unter der Herrschaft des Zwecks hebt sich der Schein jener Selbstständigkeit, das Negative gegen den Begriff, auf. Daß aber der ausgeführte Zweck nur als Mittel und Material bestimmt ist, darin ist dieß Objekt sogleich schon als ein an sich nichtiges, nur ideelles gesetzt. Hiemit ist auch der Gegensatz von

Inhalt und Form verschwunden. Indem der Zweck durch Aufhebung der Formbestimmungen sich mit sich zusammenschließt, ist die Form als identisch mit sich hiemit als Inhalt gesetzt, so daß der Begriff als die Form-Thätigkeit nur sich zum Inhalt hat. Es ist also durch diesen Proceß überhaupt das gesetzt, was der Begriff des Zwecks war, die an sich seyende Einheit des Subjektiven und Objektiven nun als für sich seyend, — die Idee.

Zusatz. Die Endlichkeit des Zwecks besteht darin, daß bei der Realisirung desselben das als Mittel dazu verwendete Material nur äußerlich darunter subsumirt und demselben gemäß gemacht wird. Nun aber ist in der That das Objekt an sich der Begriff, und indem derselbe, als Zweck, darin realisirt wird, so ist dieß nur die Manifestation seines eignen Innern. Die Objektivität ist so gleichsam nur eine Hülle, unter welcher der Begriff verborgen liegt. Im Endlichen können wir es nicht erleben oder sehen, daß der Zweck wahrhaft erreicht wird. Die Vollführung des unendlichen Zwecks ist so nur die Täuschung aufzuheben, als ob er noch nicht vollführt sey. Das Gute, das absolut Gute, vollbringt sich ewig in der Welt, und das Resultat ist, daß es schon an und für sich vollbracht ist und nicht erst auf uns zu warten braucht. Diese Täuschung ist es, in der wir leben und zugleich ist dieselbe allein das Bethätigende, worauf das Interesse in der Welt beruht. Die Idee in ihrem Proceß macht sich selbst jene Täuschung, setzt ein Anderes sich gegenüber und ihr Thun besteht darin, diese Täuschung aufzuheben. Nur aus diesem Irrthum geht die Wahrheit hervor und hierin liegt die Versöhnung mit dem Irrthum und mit der Endlichkeit. Das Andersseyn oder der Irrthum, als aufgehoben, ist selbst ein nothwendiges Moment der Wahrheit, welche nur ist, indem sie sich zu ihrem eignen Resultat macht.

C.

Die Idee.

§. 213.

Die Idee ist das Wahre an und für sich, die absolute Einheit des Begriffs und der Objektivität. Ihr ideeller Inhalt ist kein anderer als der Begriff in seinen Bestimmungen; ihr reeller Inhalt ist nur seine Darstellung, die er sich in der Form äußerlichen Daseyns giebt und diese Gestalt in seine Idealität eingeschlossen, in seiner Macht, so sich in ihr erhält.

Die Definition des Absoluten, daß es die Idee ist, ist nun selbst absolut. Alle bisherige Definitionen gehen in diese zurück. — Die Idee ist die Wahrheit; denn die Wahrheit ist dieß, daß die Objektivität dem Begriffe entspricht, — nicht daß äußerliche Dinge meinen Vorstellungen entsprechen; dieß sind nur richtige Vorstellungen, die Ich Dieser habe. In der Idee handelt es sich nicht um Diesen, noch um Vorstellungen, noch um äußerliche Dinge. — Aber auch alles Wirkliche, in sofern es ein Wahres ist, ist die Idee, und hat seine Wahrheit allein durch und kraft der Idee. Das einzelne Seyn ist irgend eine Seite der Idee, für dieses bedarf es daher noch anderer Wirklichkeiten, die gleichfalls als besonders für sich bestehende erscheinen; in ihnen zusammen und in ihrer Beziehung ist allein der Begriff realisirt. Das Einzelne für sich entspricht seinem Begriffe nicht; diese Beschränktheit seines Daseyns macht seine Endlichkeit und seinen Untergang aus.

Die Idee selbst ist nicht zu nehmen als eine Idee von irgend Etwas, so wenig als der Begriff bloß als bestimmter Begriff. Das Absolute ist die allgemeine und Eine Idee, welche als urtheilend sich zum System der bestimmten Ideen besondert, die aber nur dieß sind, in die Eine Idee, in ihre Wahrheit zurückzugehen. Aus diesem Urtheil ist es,

daß die Idee zunächst nur die Eine, allgemeine Substanz ist, aber ihre entwickelte wahrhafte Wirklichkeit ist, daß sie als Subjekt und so als Geist ist.

Die Idee wird häufig, in sofern sie nicht eine Existenz zu ihrem Ausgangs- und Stützungs-Punkt habe, für ein bloß formelles logisches genommen. Man muß solche Ansicht den Standpunkten überlassen, auf welchen das existirende Ding und alle weitern noch nicht zur Idee durchgedrungenen Bestimmungen noch für sogenannte Realitäten und wahrhafte Wirklichkeiten gelten. — Eben so falsch ist die Vorstellung, als ob die Idee nur das Abstrakte sey. Sie ist es allerdings in sofern, als alles Unwahre sich in ihr aufzehrt, aber an ihr selbst ist sie wesentlich konkret, weil sie der freie sich selbst und hiemit zur Realität bestimmende Begriff ist. Nur dann wäre sie das Formell-Abstrakte, wenn der Begriff, der ihr Princip ist, als die abstrakte Einheit, nicht wie er ist, als die negative Rückkehr seiner in sich und als die Subjektivität genommen würde.

Zusatz. Unter Wahrheit versteht man zunächst, daß ich wisse, wie etwas ist. Dieß ist jedoch die Wahrheit nur in Beziehung auf das Bewußtseyn, oder die formelle Wahrheit, die bloße Richtigkeit. Dahingegen besteht die Wahrheit im tiefern Sinn darin, daß die Objektivität mit dem Begriff identisch ist. Dieser tiefere Sinn der Wahrheit ist es, um den es sich handelt, wenn z. B. von einem wahren Staat oder von einem wahren Kunstwerk die Rede ist. Diese Gegenstände sind wahr, wenn sie das sind, was sie seyn sollen, d. h. wenn ihre Realität ihrem Begriff entspricht. So aufgefaßt ist das Unwahre dasselbe, was sonst auch das Schlechte genannt wird. Ein schlechter Mensch ist ein unwahrer Mensch, d. h. ein Mensch, der sich seinem Begriff, oder seiner Bestimmung, nicht gemäß verhält. Ganz ohne Identität des Begriffs und der Realität vermag indeß nichts zu bestehen. Auch das Schlechte und Unwahre ist nur, in sofern dessen Realität noch irgendwie sich seinem Begriff gemäß verhält. Das durchaus Schlechte oder Begriffswidrige ist eben damit ein in sich selbst Zerfallendes. Der Begriff allein ist es, wodurch die Dinge in der Welt ihren Bestand haben, d. h. in der Sprache der religiösen Vorstellung, die Dinge sind das was sie sind nur durch den ihnen inwohnenden göttlichen und damit schöpferischen Gedanken. — Wenn von der Idee gesprochen wird, so hat man sich darunter nicht etwas Fernes und Jenseitiges vorzustellen. Die Idee ist vielmehr das durchaus Gegenwärtige und ebenso findet sich dieselbe auch in jedem Bewußtseyn, wenn auch getrübt und verkümmert. — Wir stellen uns die Welt vor als ein großes Ganzes, welches von Gott erschaffen ist, und zwar so, daß sich uns Gott in derselben kund gegeben hat. Ebenso betrachten wir die Welt als durch die göttliche Vorsehung regiert, und darin liegt, daß das Auseinander der Welt ewig zur Einheit, aus der sie hervorgegangen ist, zurückgeführt und derselben gemäß erhalten wird. — In der Philosophie ist es von jeher um nichts Anderes zu thun gewesen als um die denkende Erkenntniß der Idee, und Allem, was den Namen der Philosophie verdient, hat stets das Bewußtseyn einer absoluten Einheit dessen, was dem Verstand nur in seiner Trennung gilt, zu Grunde gelegen. — Daß die Idee die Wahrheit ist, dafür ist der Beweis nicht erst jetzt zu verlangen; die ganze bisherige Ausführung und Entwickelung des Denkens enthält diesen Beweis. Die Idee ist das Resultat dieses Verlaufs, welches jedoch nicht so zu verstehen ist, als ob dieselbe ein nur, d. h. ein durch Anderes als sie selbst Vermitteltes wäre. Vielmehr ist die Idee ihr eignes Resultat und als solches das ebenso Unmittelbare als Vermittelte. Die bisher betrachteten Stufen des Seyns und des Wesens und ebenso des Begriffs und der Objektivität sind in diesem ihren Unterschied nicht ein Festes und auf sich Beruhendes, sondern es haben sich dieselben als dialektisch er-

wiesen und ihre Wahrheit ist nur die, Momente der Idee zu seyn.

§. 214.

Die Idee kann als die Vernunft, (dieß ist die eigentliche philosophische Bedeutung für Vernunft), ferner als Subjekt-Objekt, als die Einheit des Ideellen und Reellen, des Endlichen und Unendlichen, der Seele und des Leibs, als die Möglichkeit, die ihre Wirklichkeit an ihr selbst hat, als das, dessen Natur nur als existirend begriffen werden kann u. s. f. gefaßt werden, weil in ihr alle Verhältnisse des Verstandes, aber in ihrer unendlichen Rückkehr und Identität in sich enthalten sind.

Der Verstand hat leichte Arbeit, alles, was von der Idee gesagt wird, als in sich widersprechend aufzuzeigen. Dieß kann ihm ebenso heim gegeben werden oder vielmehr ist es schon in der Idee bewerkstelligt; — eine Arbeit, welche die Arbeit der Vernunft, und freilich nicht so leicht wie die seinige ist. — Wenn der Verstand zeigt, daß die Idee sich selbst widerspreche, weil z. B. das Subjektive nur subjektiv, und das Objektive demselben vielmehr entgegengesetzt, das Seyn etwas ganz Anderes als der Begriff sey und daher nicht aus demselben herausgeklaubt werden könne, ebenso das Endliche nur endlich und gerade das Gegentheil vom Unendlichen, also nicht mit demselben identisch sey, und sofort durch alle Bestimmungen hindurch, so zeigt vielmehr die Logik das Entgegengesetzte auf, daß nämlich das Subjektive, das nur subjektiv, das Endliche, das nur endlich, das Unendliche, das nur unendlich seyn soll und so ferner, keine Wahrheit hat, sich widerspricht und in sein Gegentheil übergeht, womit dieß Uebergehn und die Einheit, in welcher die Extreme als aufgehobene, als ein Scheinen oder Momente sind, sich als ihre Wahrheit offenbart.

Der Verstand, welcher sich an die Idee macht, ist der doppelte Mißverstand, daß er erstlich die Extreme der Idee, sie mögen ausgedrückt werden wie sie wollen, in sofern sie in ihrer Einheit sind, noch in dem Sinne und der Bestimmung nimmt, in sofern sie nicht in ihrer konkreten Einheit, sondern noch Abstraktionen außerhalb derselben sind. Nicht weniger verkennt er die Beziehung, selbst auch wenn sie schon ausdrücklich gesetzt ist; so übersieht er z. B sogar die Natur der Kopula im Urtheil, welche vom Einzelnen, dem Subjekte, aussagt, daß das Einzelne ebenso sehr nicht Einzelnes, sondern Allgemeines ist. — Vors andere hält der Verstand seine Reflexion, daß die mit sich identische Idee das Negative ihrer selbst, den Widerspruch, enthalte, für eine äußerliche Reflexion, die nicht in die Idee selbst falle. In der That ist dieß aber nicht eine dem Verstande eigene Weisheit, sondern die Idee ist selbst die Dialektik, welche ewig das mit sich Identische von dem Differenten, das Subjektive von dem Objektiven, das Endliche von dem Unendlichen, die Seele von dem Leibe, ab- und unterscheidet, und nur in sofern ewige Schöpfung, ewige Lebendigkeit und ewiger Geist ist. Indem sie so selbst das Uebergehen oder vielmehr das sich Uebersetzen in den abstrakten Verstand ist, ist sie ebenso ewig Vernunft; sie ist die Dialektik, welche dieses Verständige, Verschiedene über seine endliche Natur und den falschen Schein der Selbstständigkeit seiner Produktionen wieder verständigt und in die Einheit zurückführt. Indem diese gedoppelte Bewegung nicht zeitlich, noch auf irgend eine Weise getrennt und unterschieden ist, — sonst wäre sie wieder nur abstrakter Verstand, — ist sie das ewige Anschauen ihrer selbst im Andern; der Begriff, der in seiner Objektivität sich selbst ausgeführt hat, das Objekt, welches innere Zweckmäßigkeit, wesentliche Subjektivität ist

wiesen und ihre Wahrheit ist nur die, Momente der Idee zu seyn.

§. 214.

Die Idee kann als die Vernunft, (dieß ist die eigentliche philosophische Bedeutung für Vernunft), ferner als Subjekt-Objekt, als die Einheit des Ideellen und Reellen, des Endlichen und Unendlichen, der Seele und des Leibs, als die Möglichkeit, die ihre Wirklichkeit an ihr selbst hat, als das, dessen Natur nur als existirend begriffen werden kann u. s. f. gefaßt werden, weil in ihr alle Verhältnisse des Verstandes, aber in ihrer unendlichen Rückkehr und Identität in sich enthalten sind.

Der Verstand hat leichte Arbeit, alles, was von der Idee gesagt wird, als in sich widersprechend aufzuzeigen. Dieß kann ihm ebenso heim gegeben werden oder vielmehr ist es schon in der Idee bewerkstelligt; — eine Arbeit, welche die Arbeit der Vernunft, und freilich nicht so leicht wie die seinige ist. — Wenn der Verstand zeigt, daß die Idee sich selbst widerspreche, weil z. B. das Subjektive nur subjektiv, und das Objektive demselben vielmehr entgegengesetzt, das Seyn etwas ganz Anderes als der Begriff sey und daher nicht aus demselben herausgeklaubt werden könne, ebenso das Endliche nur endlich und gerade das Gegentheil vom Unendlichen, also nicht mit demselben identisch sey, und sofort durch alle Bestimmungen hindurch, so zeigt vielmehr die Logik das Entgegengesetzte auf, daß nämlich das Subjektive, das nur subjektiv, das Endliche, das nur endlich, das Unendliche, das nur unendlich seyn soll und so ferner, keine Wahrheit hat, sich widerspricht und in sein Gegentheil übergeht, womit dieß Uebergehn und die Einheit, in welcher die Extreme als aufgehobene, als ein Scheinen oder Momente sind, sich als ihre Wahrheit offenbart.

Der Verstand, welcher sich an die Idee macht, ist der doppelte Mißverstand, daß er erstlich die Extreme der Idee, sie mögen ausgedrückt werden wie sie wollen, in sofern sie in ihrer Einheit sind, noch in dem Sinne und der Bestimmung nimmt, in sofern sie nicht in ihrer konkreten Einheit, sondern noch Abstraktionen außerhalb derselben sind. Nicht weniger verkennt er die Beziehung, selbst auch wenn sie schon ausdrücklich gesetzt ist; so übersieht er z. B sogar die Natur der Kopula im Urtheil, welche vom Einzelnen, dem Subjekte, aussagt, daß das Einzelne ebenso sehr nicht Einzelnes, sondern Allgemeines ist. — Vors andere hält der Verstand seine Reflexion, daß die mit sich identische Idee das Negative ihrer selbst, den Widerspruch, enthalte, für eine äußerliche Reflexion, die nicht in die Idee selbst falle. In der That ist dieß aber nicht eine dem Verstande eigene Weisheit, sondern die Idee ist selbst die Dialektik, welche ewig das mit sich Identische von dem Differenten, das Subjektive von dem Objektiven, das Endliche von dem Unendlichen, die Seele von dem Leibe, ab- und unterscheidet, und nur in sofern ewige Schöpfung, ewige Lebendigkeit und ewiger Geist ist. Indem sie so selbst das Uebergehen oder vielmehr das sich Uebersetzen in den abstrakten Verstand ist, ist sie ebenso ewig Vernunft; sie ist die Dialektik, welche dieses Verständige, Verschiedene über seine endliche Natur und den falschen Schein der Selbstständigkeit seiner Produktionen wieder verständigt und in die Einheit zurückführt. Indem diese gedoppelte Bewegung nicht zeitlich, noch auf irgend eine Weise getrennt und unterschieden ist, — sonst wäre sie wieder nur abstrakter Verstand, — ist sie das ewige Anschauen ihrer selbst im Andern; der Begriff, der in seiner Objektivität sich selbst ausgeführt hat, das Objekt, welches innere Zweckmäßigkeit, wesentliche Subjektivität ist

Die verschiedenen Weisen, die Idee aufzufassen, als Einheit des Ideellen und Reellen, des Endlichen und Unendlichen, der Identität und der Differenz und so fort, sind mehr oder weniger formell, indem sie irgend eine Stufe des bestimmten Begriffs bezeichnen. Nur der Begriff selbst ist frei und das wahrhaft Allgemeine; in der Idee ist daher seine Bestimmtheit ebenso nur er selbst; eine Objektivität, in welche er als das Allgemeine sich fortsetzt, und in der er nur seine eigene, die totale Bestimmtheit hat. Die Idee ist das unendliche Urtheil, dessen Seiten jede die selbstständige Totalität sind, und eben dadurch, daß jede sich dazu vollendet, in die andere eben so sehr übergegangen ist. Keiner der sonst bestimmten Begriffe ist diese in ihren beiden Seiten vollendete Totalität, als der Begriff selbst und die Objektivität.

§. 215.

Die Idee ist wesentlich Proceß, weil ihre Identität nur die absolute und freie des Begriffs ist, in sofern sie die absolute Negativität und daher dialektisch ist. Sie ist der Verlauf, daß der Begriff als die Allgemeinheit, welche Einzelnheit ist, sich zur Objektivität und zum Gegensatz gegen dieselbe bestimmt, und diese Aeußerlichkeit, die den Begriff zu ihrer Substanz hat, durch ihre immanente Dialektik sich in die Subjektivität zurückführt.

Weil die Idee a. Proceß ist, ist der Ausdruck für das Absolute: die Einheit des Endlichen und Unendlichen, des Denkens und Seyns u. s. f. wie oft erinnert, falsch; denn die Einheit drückt abstrakte, ruhig beharrende Identität aus. Weil sie b. Subjektivität ist, ist jener Ausdruck ebenso falsch, denn jene Einheit drückt das Ansich, das Substantielle der wahrhaften Einheit aus. Das Unendliche erscheint so als mit Endlichem nur neutralisirt, so das Subjektive mit dem Objektiven, das Denken mit dem Seyn. Aber in

der negativen Einheit der Idee greift das Unendliche über das Endliche hinüber, Das Denken über das Seyn, die Subjektivität über die Objektivität. Die Einheit der Idee ist Subjektivität, Denken, Unendlichkeit, und dadurch wesentlich von der Idee als Substanz zu unterscheiden, wie diese übergreifende Subjektivität, Denken, Unendlichkeit von der einseitigen Subjektivität, dem einseitigen Denken, der einseitigen Unendlichkeit, wozu sie sich urtheilend, bestimmend herabsetzt, zu unterscheiden ist.

Zusatz. Die Idee, als Proceß, durchläuft in ihrer Entwickelung drei Stufen. Die erste Form der Idee ist das Leben, d. i. die Idee in der Form der Unmittelbarkeit. Die zweite Form ist dann die der Vermittelung oder der Differenz und dieß ist die Idee als Erkennen, welches in der gedoppelten Gestalt der theoretischen und der praktischen Idee erscheint. Der Proceß des Erkennens hat zu seinem Resultat die Wiederherstellung der durch den Unterschied bereicherten Einheit und dieß giebt die dritte Form der hiermit absoluten Idee, welche letzte Stufe des logischen Processes sich zugleich als das wahrhaft Erste und nur durch sich selbst Seyende erweist.

a. Das Leben.

§. 216.

Die unmittelbare Idee ist das Leben. Der Begriff ist als Seele in einem Leibe realisirt, von dessen Aeußerlichkeit jene die unmittelbare sich auf sich beziehende Allgemeinheit, eben so dessen Besonderung, so daß der Leib keine andern Unterschiede, als die Begriffsbestimmung an ihm ausdrückt, endlich die Einzelnheit als unendliche Negativität ist, — die Dialektik seiner auseinanderseyenden Objektivität, welche aus dem Schein des selbstständigen Bestehens in die Subjektivität zurückgeführt wird, so daß alle Glieder sich gegenseitig momen-

tane Mittel wie momentane Zwecke sind, und das Leben, so wie es die anfängliche Besonderung ist, sich als die negative für sich seyende Einheit resultirt und sich in der Leiblichkeit als dialektischer nur mit sich selbst zusammenschließt. — So ist das Leben wesentlich Lebendiges und nach seiner Unmittelbarkeit Dieses Einzelne Lebendige. Die Endlichkeit hat in dieser Sphäre die Bestimmung, daß um der Unmittelbarkeit der Idee willen Seele und Leib trennbar sind; dieß macht die Sterblichkeit des Lebendigen aus. Aber nur in sofern es todt ist, sind jene zwei Seiten der Idee verschiedene Bestandstücke.

Zusatz. Die einzelnen Glieder des Leibes sind das, was sie sind, nur durch ihre Einheit und in Beziehung auf dieselbe. So ist z. B. eine Hand, welche vom Leibe abgehauen wird, nur noch dem Namen nach eine Hand, aber nicht der Sache nach, wie schon Aristoteles bemerkt. — Vom Standpunkt des Verstandes aus pflegt das Leben als ein Geheimniß und überhaupt als unbegreiflich betrachtet zu werden. Der Verstand bekennt indeß hiermit nur seine Endlichkeit und Nichtigkeit. Das Leben ist in der That so wenig ein Unbegreifliches, daß wir an demselben vielmehr den Begriff selbst und näher die als Begriff existirende, unmittelbare Idee vor uns haben. Hiermit ist dann auch sogleich der Mangel des Lebens ausgesprochen. Dieser Mangel besteht darin, daß hier Begriff und Realität einander noch nicht wahrhaft entsprechen. Der Begriff des Lebens ist die Seele und dieser Begriff hat den Leib zu seiner Realität. Die Seele ist gleichsam ergossen in ihre Leiblichkeit und so ist dieselbe nur erst empfindend, aber noch nicht freies Für-sich-seyn. Der Proceß des Lebens besteht dann darin, die Unmittelbarkeit, in welcher dasselbe noch befangen ist, zu überwinden und dieser Proceß, welcher selbst wieder ein dreifacher ist, hat zu seinem Resultat die Idee in der Form des Urtheils, d. h. die Idee als Erkennen.

§. 217.

Das Lebendige ist der Schluß, dessen Momente selbst Systeme und Schlüsse (§. 198. 201. 207.) in sich sind, welche aber thätige Schlüsse, Processe, und in der subjektiven Einheit des Lebendigen nur Ein Proceß sind. Das Lebendige ist so der Proceß seines Zusammenschließens mit sich selbst, das sich durch drei Processe verläuft.

§. 218.

1) Der erste ist der Proceß des Lebendigen innerhalb seiner, in welchem es sich an ihm selbst dirimirt, und sich seine Leiblichkeit zu seinem Objekte, seiner unorganischen Natur, macht. Diese als das relativ Aeußerliche tritt an ihr selbst in den Unterschied und Gegensatz ihrer Momente, die sich gegenseitig preis geben und eins das andre sich assimiliren und sich selbst producirend erhalten. Diese Thätigkeit der Glieder ist aber nur die Eine des Subjekts, in welche ihre Produktionen zurückgehen, so daß darin nur das Subjekt producirt wird, d. i. es sich nur reproducirt.

Zusatz. Der Proceß des Lebendigen innerhalb seiner selbst hat in der Natur die dreifache Form der Sensibilität, der Irritabilität und der Reproduktion. Als Sensibilität ist das Lebendige unmittelbar einfache Beziehung auf sich, die Seele, welche überall gegenwärtig ist, in ihrem Leibe, dessen Außereinander für sie keine Wahrheit hat. Als Irritabilität erscheint das Lebendige in sich selbst dirimirt und als Reproduktion ist dasselbe aus den innern Unterschied seiner Glieder und Organe sich stets wiederherstellend. Das Lebendige ist nur als dieser sich fortwährend erneuernde Proceß innerhalb seiner selbst.

§. 219.

2) Das Urtheil des Begriffs geht als frei aber dazu fort, das Objektive als eine selbstständige Totalität aus sich zu entlassen, und die negative Beziehung des Lebendigen auf sich macht als unmittelbare Einzelnheit die Voraussetzung ei-

ner ihm gegenüberstehenden unorganischen Natur. Indem dieß Negative seiner ebenso sehr Begriffsmoment des Lebendigen selbst ist, so ist es in diesem dem zugleich konkreten Allgemeinen als ein Mangel. Die Dialektik, wodurch das Objekt als an sich Nichtiges sich aufhebt, ist die Thätigkeit des seiner selbst gewissen Lebendigen, welches in diesem Proceß gegen eine unorganische Natur hiemit sich selbst erhält, sich entwickelt und objektivirt.

Zusatz. Das Lebendige steht einer unorganischen Natur gegenüber, zu welcher es sich als dessen Macht verhält und die es sich assimilirt. Das Resultat dieses Processes ist nicht wie beim chemischen Proceß ein neutrales Produkt, in welchem die Selbstständigkeit der beiden Seiten, welche einander gegenüber gestanden, aufgehoben ist, sondern das Lebendige erweist sich als übergreifend über sein Anderes, welches seiner Macht nicht zu widerstehen vermag. Die unorganische Natur, welche von dem Lebendigen unterworfen wird, erleidet dieß um deswillen, weil sie an sich dasselbe ist, was das Leben für sich ist. Das Lebendige geht so im Andern nur mit sich selbst zusammen. Wenn die Seele aus dem Leibe entflohen ist, so beginnen die elementarischen Mächte der Objektivität ihr Spiel. Diese Mächte sind so zu sagen fortwährend auf dem Sprunge, ihren Proceß im organischen Leibe zu beginnen und das Leben ist der beständige Kampf dagegen.

§. 220.

3) Indem das lebendige Individuum, das in seinem ersten Proceß sich als Subjekt und Begriff in sich verhält, durch seinen zweiten seine äußerliche Objektivität sich assimilirt und so die reelle Bestimmtheit in sich setzt, so ist es nun an sich Gattung, substantielle Allgemeinheit. Die Besonderung derselben ist die Beziehung des Subjekts auf ein anderes Subjekt seiner Gattung, und das Urtheil ist das Verhältniß der

Gattung zu diesen so gegeneinander bestimmten Individuen; — die Geschlechtsdifferenz.

§. 221.

Der Proceß der Gattung bringt diese zum Für-sich-seyn. Das Produkt desselben, weil das Leben noch die unmittelbare Idee ist, zerfällt in die beiden Seiten, daß nach der einen das lebendige Individuum überhaupt, das zuerst als unmittelbar vorausgesetzt wurde, nun als ein Vermitteltes und Erzeugtes hervorgeht; daß nach der andern aber die lebendige Einzelnheit, die sich um ihrer ersten Unmittelbarkeit willen negativ zur Allgemeinheit verhält, in dieser als der Macht untergeht.

Zusatz. Das Lebendige stirbt, weil es der Widerspruch ist, an sich das Allgemeine, die Gattung zu seyn und doch unmittelbar nur als Einzelnes zu existiren. Im Tode erweist sich die Gattung als die Macht über das unmittelbar Einzelne. — Für das Thier ist der Proceß der Gattung der höchste Punkt seiner Lebendigkeit. Dasselbe gelangt aber nicht dazu in seiner Gattung für sich zu seyn, sondern erliegt der Macht derselben. Das unmittelbare Lebendige vermittelt sich im Proceß der Gattung mit sich selbst und erhebt sich so über seine Unmittelbarkeit, aber nur um immer wieder zu derselben zurück zu sinken. Das Leben verläuft sich hiermit zunächst nur in die schlechte Unendlichkeit des Progresses ins Unendliche. Was indeß dem Begriff nach durch den Proceß des Lebens zu Stande kömmt, das ist die Aufhebung und Ueberwindung der Unmittelbarkeit, in welcher die Idee als Leben noch befangen ist.

§. 222.

Die Idee des Lebens aber hat damit sich nicht nur von irgend einem (besondern) unmittelbaren Diesen befreit, sondern von dieser ersten Unmittelbarkeit überhaupt; sie kommt damit zu sich, zu ihrer Wahrheit; sie tritt hiemit als freie Gattung für sich selbst in die Existenz. Der Tod der

nur unmittelbaren einzelnen Lebendigkeit ist das Hervorgehen des Geistes.

b. Das Erkennen.

§. 223.

Die Idee existirt frei für sich, in sofern sie die Allgemeinheit zum Element ihrer Existenz hat, oder die Objektivität selbst als der Begriff ist, die Idee sich zum Gegenstande hat. Ihre zur Allgemeinheit bestimmte Subjektivität ist reines Unterscheiden innerhalb ihrer, — Anschauen, das sich in dieser identischen Allgemeinheit hält. Aber als bestimmtes Unterscheiden ist sie das fernere Urtheil, sich als Totalität von sich abzustoßen und zwar zunächst sich als äußerliches Universum vorauszusetzen. Es sind zwei Urtheile, die an sich identisch, aber noch nicht als identisch gesetzt sind.

§. 224.

Die Beziehung dieser beiden Ideen, die an sich oder als Leben identisch sind, ist so die relative, was die Bestimmung der Endlichkeit in dieser Sphäre ausmacht. Sie ist das Reflexionsverhältniß, indem die Unterscheidung der Idee in ihr selbst nur das erste Urtheil, das Voraussetzen noch nicht als ein Setzen, für die subjektive Idee daher die objektive, die vorgefundene unmittelbare Welt, oder die Idee als Leben in der Erscheinung der einzelnen Existenz ist. Zugleich in Einem ist, in sofern dieß Urtheil reines Unterscheiden innerhalb ihrer selbst ist (vorhg. §.), sie für sich sie selbst und ihre Andere, so ist sie die Gewißheit der an sich seyenden Identität dieser objektiven Welt mit ihr. — Die Vernunft kommt an die Welt, mit dem absoluten Glauben die Identität setzen und ihre Gewißheit zur Wahrheit erheben zu können, und mit dem Triebe, den für sie an sich nichtigen Gegensatz auch als nichtig zu setzen.

§. 225.

Dieser Proceß ist im Allgemeinen das Erkennen. An sich wird in ihm in Einer Thätigkeit der Gegensatz, die Einseitigkeit der Subjektivität mit der Einseitigkeit der Objektivität, aufgehoben. Aber dieß Aufheben geschieht zunächst nur an sich; der Proceß als solcher ist daher unmittelbar selbst mit der Endlichkeit dieser Sphäre behaftet und zerfällt in die gedoppelte als verschieden gesetzte Bewegung des Triebs, — die Einseitigkeit der Subjektivität der Idee aufzuheben vermittelst der Aufnahme der seyenden Welt, in sich, in das subjektive Vorstellen und Denken, und die abstrakte Gewißheit seiner selbst mit dieser so als wahrhaft geltenden Objektivität als Inhalt zu erfüllen, — und umgekehrt die Einseitigkeit der objektiven Welt, die hiemit hier im Gegentheil nur als ein Schein, eine Sammlung von Zufälligkeiten und an sich nichtigen Gestalten, gilt, aufzuheben, sie durch das Innere des Subjektiven, das hier als das wahrhaft seyende Objektive gilt, zu bestimmen und ihr dieses einzubilden. Jenes ist der Trieb des Wissens nach Wahrheit, Erkennen als solches, — die theoretische, — dieses der Trieb des Guten zur Vollbringung desselben, — das Wollen, die praktische Thätigkeit der Idee.

α) Das Erkennen.

§. 226.

Die allgemeine Endlichkeit des Erkennens, die in dem einen Urtheil, der Voraussetzung des Gegensatzes (§. 224.) liegt, gegen welche sein Thun selbst der eingelegte Widerspruch ist, bestimmt sich näher an seiner eignen Idee dazu, daß deren Momente die Form der Verschiedenheit von einander erhalten, und, indem sie zwar vollständig sind, in das Verhältniß der Reflexion, nicht des Begriffs zu einander zu stehen kommen. Die Assimilation des Stoffes als eines Gegebenen erscheint daher als die Aufnahme desselben in die ihm zugleich äußer-

lich bleibenden Begriffsbestimmungen, welche ebenso in der Verschiedenheit gegen einander auftreten. Es ist die als Verstand thätige Vernunft. Die Wahrheit, zu der dieß Erkennen kommt, ist daher gleichfalls nur die endliche; die unendliche des Begriffs ist als ein nur an sich seyendes Ziel, ein Jenseits für dasselbe fixirt. Es steht aber in seinem äußerlichen Thun unter der Leitung des Begriffs, und dessen Bestimmungen machen den innern Faden des Fortgangs aus.

Zusatz. Die Endlichkeit des Erkennens liegt in der Voraussetzung einer vorgefundenen Welt und das erkennende Subjekt erscheint hierbei als eine tabula rasa. Man hat diese Vorstellung dem Aristoteles zugeschrieben, obschon Niemand von dieser äußerlichen Auffassung des Erkennens entfernter ist als gerade Aristoteles. Dieß Erkennen weiß sich noch nicht als die Thätigkeit des Begriffs, welche es nur an sich ist, aber nicht für sich. Sein Verhalten erscheint ihm selbst als ein passives, in der That ist dasselbe jedoch aktiv.

§. 227.

Das endliche Erkennen hat, indem es das Unterschiedene als ein vorgefundenes ihm gegenüberstehendes Seyendes, — die mannigfaltigen Thatsachen der äußern Natur oder des Bewußtseyns, voraussetzt, 1) zunächst für die Form seiner Thätigkeit die formelle Identität oder die Abstraktion der Allgemeinheit. Diese Thätigkeit besteht daher darin, das gegebene Konkrete aufzulösen, dessen Unterschiede zu vereinzeln und ihnen die Form abstrakter Allgemeinheit zu geben; oder das Konkrete als Grund zu lassen und durch Abstraktion von den unwesentlichen scheinenden Besonderheiten ein konkretes Allgemeines, die Gattung oder die Kraft und das Gesetz, herauszuheben; analytische Methode.

Zusatz. Man pflegt von analytischer und synthetischer Methode so zu sprechen, als ob es bloß Sache unseres Beliebens sey, die eine oder die andere zu befolgen. Dieß ist

jedoch keineswegs der Fall, sondern es ist die Form der zu erkennenden Gegenstände selbst, von welcher es abhängt, welche der genannten beiden, aus dem Begriff des endlichen Erkennens sich ergebenden Methoden, zur Anwendung zu bringen ist. Das Erkennen ist zunächst analytisch; das Objekt hat für dasselbe die Gestalt der Vereinzelung und die Thätigkeit des analytischen Erkennens ist darauf gerichtet, das demselben vorliegende Einzelne auf ein Allgemeines zurück zu führen. Das Denken hat hier nur die Bedeutung der Abstraktion oder der formellen Identität. Dieß ist der Standpunkt, auf welchem Locke und alle Empiriker stehen. Viele sagen, weiter könne das Erkennen überhaupt nichts thun, als die gegebenen konkreten Gegenstände in ihre abstrakten Elemente zu zerlegen und diese dann in ihrer Isolirung betrachten. Es erhellt indeß sogleich, daß dieß ein Verkehren der Dinge ist und daß das Erkennen, welches die Dinge nehmen will, wie sie sind, hierbei mit sich selbst in Widerspruch geräth. So z. B. bringt der Chemiker ein Stück Fleisch auf seine Retorte, martert dasselbe auf vielfache Weise und sagt dann, er habe gefunden, daß dasselbe aus Stickstoff, Kohlenstoff, Wasserstoff u. s. w. bestehe. Diese abstrakten Stoffe sind dann aber kein Fleisch mehr. Eben so verhält es sich, wenn der empirische Psycholog eine Handlung in die verschiedenen Seiten, die dieselbe der Betrachtung darbietet, zerlegt und diese dann in ihrer Trennung festhält. Der analytisch behandelte Gegenstand wird hierbei gleichsam als eine Zwiebel betrachtet, der man eine Haut nach der andern abzieht.

§. 228.

Diese Allgemeinheit ist 2) auch eine bestimmte; die Thätigkeit geht hier an den Momenten des Begriffes fort, der im endlichen Erkennen nicht in seiner Unendlichkeit, der verständige bestimmte Begriff ist. Die Aufnahme des Gegenstandes in die Formen desselben ist die synthetische Methode.

Zusatz. Die Bewegung der synthetischen Methode ist das Umgekehrte der analytischen Methode. Während diese vom Einzelnen ausgehend zum Allgemeinen fortschreitet, so bildet dagegen bei jener das Allgemeine (als Definition) den Ausgangspunkt, von welchem durch die Besonderung (in der Eintheilung) zum Einzelnen (dem Theorem) fortgeschritten wird. Die synthetische Methode erweist sich hiermit als die Entwickelung der Momente des Begriffs am Gegenstande.

§. 229.

a) Der Gegenstand von dem Erkennen zunächst in die Form des bestimmten Begriffes überhaupt gebracht, so daß hiemit dessen Gattung und dessen allgemeine Bestimmtheit gesetzt wird, ist die Definition. Ihr Material und Begründung wird durch die analytische Methode (§. 227.) herbeigeschafft. Die Bestimmtheit soll jedoch nur ein Merkmal, d. i. zum Behufe des dem Gegenstande äußerlichen, nur subjektiven Erkennens seyn.

Zusatz. Die Definition enthält selbst die drei Momente des Begriffs: das Allgemeine, als die nächste Gattung (genus proximum), das Besondere, als die Bestimmtheit der Gattung (qualitas specifica) und das Einzelne, als den definirten Gegenstand selbst. — Bei der Definition entsteht zunächst die Frage, wo dieselbe herkömmt und diese Frage ist überhaupt dahin zu beantworten, daß die Definitionen auf analytischem Wege entstehen. Damit ist dann aber auch sogleich die Veranlassung zum Streit über die Richtigkeit der aufgestellten Definition gegeben, denn es kömmt dabei darauf an, von welchen Wahrnehmungen man ausgegangen ist und was für Gesichtspunkte man dabei vor Augen gehabt hat. Je reicher der zu definirende Gegenstand ist, d. h. je mehr verschiedene Seiten er der Betrachtung darbietet, um so verschiedener pflegen dann auch die davon aufgestellten Definitionen auszufallen. So giebt es z. B. eine ganze Menge von Definitionen vom Leben, vom Staat u. s. w.

Die Geometrie hat dagegen gut Definitionen machen, da ihr Gegenstand, der Raum, ein so abstrakter ist. — Weiter ist nun überhaupt in Ansehung des Inhalts der definirten Gegenstände keine Nothwendigkeit vorhanden. Man hat es sich so gefallen zu lassen, daß es einen Raum, daß es Pflanzen, Thiere u. s. w. giebt und es ist nicht Sache der Geometrie, der Botanik u. s. w. die Nothwendigkeit der genannten Gegenstände aufzuzeigen. Für die Philosophie eignet sich schon um dieses Umstandes willen die synthetische Methode so wenig, wie die analytische; denn die Philosophie hat sich vor allen Dingen über die Nothwendigkeit ihrer Gegenstände zu rechtfertigen. Gleichwohl hat man auch in der Philosophie mehrfältig versucht, sich der synthetischen Methode zu bedienen. So beginnt namentlich Spinoza mit Definitionen und sagt z. B.: die Substanz ist die causa sui. In seinen Definitionen ist das Spekulativste niedergelegt, aber in der Form von Versicherungen. Dasselbe gilt dann auch von Schelling.

§. 230.

β) Die Angabe des zweiten Begriffsmoments, der Bestimmtheit des Allgemeinen als Besonderung, ist die Eintheilung nach irgend einer äußerlichen Rücksicht.

Zusatz. Von der Eintheilung wird gefordert, daß dieselbe vollständig sey, und dazu gehört ein Princip oder Eintheilungsgrund, welcher so beschaffen ist, daß die darauf begründete Eintheilung den ganzen Umfang des durch die Definition im Allgemeinen bezeichneten Gebiets umfaßt. Näher ist es dann bei der Eintheilung darum zu thun, daß das Princip derselben aus der Natur des einzutheilenden Gegenstandes selbst entnommen und die Eintheilung somit natürlich und nicht bloß künstlich, d. h. willkürlich gemacht sey. So werden z. B. in der Zoologie, bei der Eintheilung der Säugethiere, vornehmlich die Zähne und die Klauen als Eintheilungsgrund gebraucht und dieß ist in sofern sinnig, als die

Säugethiere selbst sich durch diese Theile ihres Körpers von einander unterscheiden und der allgemeine Typus der verschiedenen Klassen derselben darauf zurückzuführen ist. — Ueberhaupt ist die wahrhafte Eintheilung als durch den Begriff bestimmt zu betrachten. Dieselbe ist in sofern zunächst dreitheilig; indem dann aber die Besonderheit sich als ein Gedoppeltes darstellt, so schreitet damit die Eintheilung auch zur Viertheiligkeit fort. In der Sphäre des Geistes herrscht das Trichotomische vor und es gehört zu den Verdiensten Kant's, auf diesen Umstand aufmerksam gemacht zu haben.

§. 231.

γ) In der konkreten Einzelnheit, so daß die in der Definition einfache Bestimmtheit als ein Verhältniß aufgefaßt ist, ist der Gegenstand eine synthetische Beziehung unterschiedener Bestimmungen; — ein Theorem. Die Identität derselben, weil sie verschiedene sind, ist eine vermittelte. Das Herbeibringen des Materials, welches die Mittelglieder ausmacht, ist die Konstruktion, und die Vermittlung selbst, woraus die Nothwendigkeit jener Beziehung für das Erkennen hervorgeht, der Beweis.

Nach gewöhnlichen Angaben von dem Unterschiede der synthetischen und analytischen Methode erscheint es im Ganzen als beliebig, welche man gebrauchen wolle. Wenn das Konkrete, das nach der synthetischen Methode als Resultat dargestellt ist, vorausgesetzt wird, so lassen sich aus demselben die abstrakten Bestimmungen als Folgen heraus analysiren, welche die Voraussetzungen und das Material für den Beweis ausmachten. Die algebraischen Definitionen der krummen Linien sind Theoreme in dem geometrischen Gange; so würde etwa auch der pythagoräische Lehrsatz, als Definition des rechtwinklichten Dreiecks angenommen, die in der Geometrie zu seinem Behuf früher erwiesenen Lehrsätze durch Analyse ergeben. Die Beliebigkeit der

Wahl beruht darauf, daß die eine wie die andere Methode von einem äußerlich Vorausgesetzten ausgeht. Der Natur des Begriffes nach ist das Analysiren das Erste, indem es den gegebenen empirisch-konkreten Stoff vorerst in die Form allgemeiner Abstraktionen zu erheben hat, welche dann erst als Definitionen in der synthetischen Methode vorangestellt werden können.

Daß diese Methoden, so wesentlich und von so glänzendem Erfolge in ihrem eigenthümlichen Felde, für das philosophische Erkennen unbrauchbar sind, erhellt von selbst, da sie Voraussetzungen haben und das Erkennen sich darin als Verstand und als Fortgehen an formeller Identität verhält. Bei Spinoza, der die geometrische Methode vornehmlich und zwar für spekulative Begriffe gebrauchte, macht sich der Formalismus derselben sogleich auffallend. Die wolfische Philosophie, welche sie zum weitesten Pedantismus ausgebildet, ist auch ihrem Inhalte nach Verstandes-Metaphysik. — An die Stelle des Mißbrauchs, der mit dem Formalismus dieser Methoden in der Philosophie und in den Wissenschaften getrieben worden, ist in neuern Zeiten der Mißbrauch mit der sogenannten Konstruktion getreten. Durch Kant war die Vorstellung im Umlauf gebracht worden, daß die Mathematik ihre Begriffe konstruire; dieß sagte nichts anders, als daß sie es mit keinen Begriffen, sondern mit abstrakten Bestimmungen sinnlicher Anschauungen zu thun hat. So ist denn die Angabe sinnlicher aus der Wahrnehmung aufgegriffener Bestimmungen mit Umgehung des Begriffs, und der fernere Formalismus, philosophische und wissenschaftliche Gegenstände nach einem vorausgesetzten Schema tabellarisch, übrigens nach Willkür und Gutdünken, zu klassificiren, — eine Konstruktion der Begriffe genannt worden. Es liegt dabei wohl eine dunkle Vorstellung der Idee, der Einheit des Begriffes und der Objektivität, so

wie daß die Idee konkret sey, im Hintergrunde. Aber jenes Spiel des sogenannten Konstruirens ist weit entfernt, diese Einheit darzustellen, die nur der Begriff als solcher ist, und ebenso wenig ist das Sinnlich-Konkrete der Anschauung ein Konkretes der Vernunft und der Idee.

Weil es übrigens die Geometrie mit der sinnlichen, aber abstrakten Anschauung des Raumes zu thun hat, so kann sie ungehindert einfache Verstandesbestimmungen in ihm fixiren; sie hat deswegen allein die synthetische Methode des endlichen Erkennens in ihrer Vollkommenheit. Sie stößt jedoch in ihrem Gange, was sehr bemerkenswerth ist, zuletzt auf Inkommensurabilitäten und Irrationalitäten, wo sie, wenn sie im Bestimmen weiter gehen will, über das verständige Princip hinausgetrieben wird. Auch hier tritt wie sonst häufig an der Terminologie die Verkehrung ein, daß was rational genannt wird, das Verständige, was aber irrational, vielmehr ein Beginn und Spur der Vernünftigkeit ist. Andere Wissenschaften, wenn sie, was ihnen nothwendig und oft, da sie sich nicht in dem Einfachen des Raumes oder der Zahl befinden, geschieht, an die Gränze ihres verständigen Fortgehens kommen, helfen sich auf leichte Weise. Sie brechen die Konsequenz desselben ab, und nehmen, was sie brauchen, oft das Gegentheil des Vorhergehenden, von Außen, aus der Vorstellung, Meinung, Wahrnehmung oder woher es sonst sey, auf. Die Bewußtlosigkeit dieses endlichen Erkennens über die Natur seiner Methode und deren Verhältniß zum Inhalt läßt es weder erkennen, daß es in seinem Fortgehen durch Definitionen, Eintheilungen u. s. f. von der Nothwendigkeit der Begriffsbestimmungen fortgeleitet wird, noch wo es an seiner Gränze ist, noch, wenn es dieselbe überschritten hat, daß es sich in einem Felde befindet, wo die Verstandesbestimmungen nicht mehr gelten, die es jedoch roher Weise noch darin gebraucht.

§. 232.

Die Nothwendigkeit, welche das endliche Erkennen im Beweise hervorbringt, ist zunächst eine äußerliche nur für die subjektive Einsicht bestimmte. Aber in der Nothwendigkeit als solcher hat es selbst seine Voraussetzung und den Ausgangspunkt, das Vorfinden und Gegebenseyn seines Inhalts, verlassen. Die Nothwendigkeit als solche ist an sich der sich auf sich beziehende Begriff. Die subjektive Idee ist so an sich zu dem an und für sich Bestimmten, Nicht-gegebenen, und daher demselben als dem Subjekte Immanenten gekommen und geht in die Idee des Wollens über.

Zusatz. Die Nothwendigkeit, zu welcher das Erkennen durch den Beweis gelangt, ist das Gegentheil von dem, was für dasselbe den Ausgangspunkt bildet. In seinem Ausgangspunkt hatte das Erkennen einen gegebenen und zufälligen Inhalt; nunmehr aber, am Schluß seiner Bewegung, weiß es den Inhalt als einen nothwendigen und diese Nothwendigkeit ist durch die subjektive Thätigkeit vermittelt. Ebenso war zunächst die Subjektivität ganz abstrakt, eine bloße tabula rasa, wohingegen dieselbe sich nunmehr als bestimmend erweist. Hierin aber liegt der Uebergang von der Idee des Erkennens zur Idee des Wollens. Dieser Uebergang besteht dann näher darin, daß das Allgemeine in seiner Wahrheit als Subjektivität, als sich bewegender, thätiger und Bestimmungen setzender Begriff aufzufassen ist.

b. Das Wollen.

§. 233.

Die subjektive Idee als das an und für sich Bestimmte und sich selbst gleicher einfacher Inhalt ist das Gute. Ihr Trieb sich zu realisiren hat das umgekehrte Verhältniß gegen die Idee des Wahren, und geht darauf vielmehr die vorgefundene Welt nach seinem Zwecke zu bestimmen. — Dieses Wollen hat einerseits die Gewißheit der Richtigkeit des

vorausgesetzten Objekts, andererseits aber setzt es als Endliches zugleich den Zweck des Guten als nur subjektive Idee und die Selbstständigkeit des Objekts voraus.

§. 234.

Die Endlichkeit dieser Thätigkeit ist daher der Widerspruch, daß in den selbst widersprechenden Bestimmungen der objektiven Welt der Zweck des Guten ebenso ausgeführt wird, als auch nicht, daß er als ein unwesentlicher so sehr als ein wesentlicher, als ein wirklicher und zugleich als nur möglicher gesetzt ist. Dieser Widerspruch stellt sich als der unendliche Progreß der Verwirklichung des Guten vor, das darin nur als ein Sollen fixirt ist. Formell ist aber das Verschwinden dieses Widerspruches darin, daß die Thätigkeit die Subjektivität des Zweckes und damit die Objektivität, den Gegensatz, durch den beide endlich sind, und nicht nur die Einseitigkeit dieser Subjektivität, sondern sie im Allgemeinen aufhebt; eine andere solche Subjektivität, d. i. ein neues Erzeugen des Gegensatzes, ist von der, die eine vorige seyn sollte, nicht unterschieden. Diese Rückkehr in sich ist zugleich die Erinnerung des Inhalts in sich, welcher das Gute und die an sich seyende Identität beider Seiten ist, — die Erinnerung an die Voraussetzung des theoretischen Verhaltens (§. 224.), daß das Objekt das an ihm Substantielle und Wahre sey.

Zusatz. Während es der Intelligenz nur darum zu thun ist, die Welt so zu nehmen, wie sie ist, so geht dagegen der Wille darauf aus, die Welt erst zu dem zu machen, was sie seyn soll. Das Unmittelbare, das Vorgefundene gilt dem Willen nicht als ein festes Seyn, sondern nur als ein Schein, als ein an sich Nichtiges. Es kommen hier die Widersprüche vor, in denen man sich auf dem Standpunkt der Moralität herumtreibt. Es ist dieß überhaupt in praktischer Beziehung der Standpunkt der kantischen und auch noch der fichteschen Philosophie. Das Gute soll realisirt werden, man hat daran

zu arbeiten, dasselbe hervorzubringen und der Wille ist nur das sich bethätigende Gute. Wäre dann aber die Welt, so wie sie seyn soll, so fiele damit die Thätigkeit des Willens hinweg. Der Wille fordert also selbst, daß sein Zweck auch nicht realisirt werde. Die Endlichkeit des Willens ist damit richtig ausgesprochen. Bei dieser Endlichkeit ist dann aber nicht stehen zu bleiben und der Proceß des Willens selbst ist es, wodurch dieselbe und der in ihr enthaltene Widerspruch aufgehoben wird. Die Versöhnung besteht darin, daß der Wille in seinem Resultat zur Voraussetzung des Erkennens zurückkehrt, somit in der Einheit der theoretischen und praktischen Idee. Der Wille weiß den Zweck als das Seinige und die Intelligenz faßt die Welt als den wirklichen Begriff auf. Dieß ist die wahrhafte Stellung des vernünftigen Erkennens. Das Nichtige und Verschwindende macht nur die Oberfläche, nicht das wahrhafte Wesen der Welt aus. Dieses ist der an und für sich seyende Begriff und die Welt ist so selbst die Idee. Das unbefriedigte Streben verschwindet, wenn wir erkennen, daß der Endzweck der Welt ebenso vollbracht ist, als es sich ewig vollbringt. Dieß ist überhaupt die Stellung des Mannes, während die Jugend meint, die Welt liege schlechthin im Argen und es müsse aus derselben erst ein ganz Anderes gemacht werden. Das religiöse Bewußtseyn betrachtet dagegen die Welt als durch die göttliche Vorsehung regiert, und somit als dem entsprechend, was sie seyn soll. Diese Uebereinstimmung von Seyn und Sollen ist indeß nicht eine erstarrte und proceßlose; denn das Gute, der Endzweck der Welt, ist nur, indem es sich stets hervorbringt, und zwischen der geistigen und natürlichen Welt besteht dann noch der Unterschied, daß während diese nur beständig in sich selbst zurückkehrt, in jener allerdings auch ein Fortschreiten statt findet.

§. 235.

Die Wahrheit des Guten ist damit gesetzt, als die Einheit der theoretischen und praktischen Idee, daß das Gute

an und für sich erreicht, — die objektive Welt so an und für sich die Idee ist, wie sie zugleich ewig als Zweck sich setzt und durch Thätigkeit ihre Wirklichkeit hervorbringt. — Dieses aus der Differenz und Endlichkeit des Erkennens zu sich zurückgekommene und durch die Thätigkeit des Begriffs mit ihm identisch gewordene Leben ist die spekulative oder absolute Idee.

c. Die absolute Idee.

§. 236.

Die Idee als Einheit der subjektiven und der objektiven Idee ist der Begriff der Idee, dem die Idee als solche der Gegenstand, dem das Objekt sie ist; — ein Objekt, in welches alle Bestimmungen zusammengegangen sind. Diese Einheit ist hiemit die absolute und alle Wahrheit, die sich selbst denkende Idee, und zwar hier als denkende, als logische Idee.

Zusatz. Die absolute Idee ist zunächst die Einheit der theoretischen und der praktischen Idee und damit zugleich die Einheit der Idee des Lebens und der Idee des Erkennens. Im Erkennen hatten wir die Idee in der Gestalt der Differenz und der Proceß des Erkennens hat sich uns als die Ueberwindung dieser Differenz und als die Wiederherstellung jener Einheit ergeben, welche als solche, und in ihrer Unmittelbarkeit, zunächst die Idee des Lebens ist. Der Mangel des Lebens besteht darin, nur erst die an sich seyende Idee zu seyn; dahingegen ist eben so einseitiger Weise das Erkennen die nur für sich seyende Idee. Die Einheit und Wahrheit dieser beiden ist die an und für sich seyende und hiermit absolute Idee. — Bisher haben wir die Idee in der Entwickelung durch ihre verschiedenen Stufen hindurch zu unserm Gegenstand gehabt; nunmehr aber ist die Idee sich selbst gegenständlich. Dieß ist die νόησις νοήσεως, welche schon Aristoteles als die höchste Form der Idee bezeichnet hat.

§. 237.

Für sich ist die absolute Idee, weil kein Uebergehen

noch Voraussetzen und überhaupt keine Bestimmtheit, welche nicht flüssig und durchsichtig wäre, in ihr ist, die reine Form des Begriffs, die ihren Inhalt als sich selbst anschaut. Sie ist sich Inhalt, in sofern sie das ideelle Unterscheiden ihrer selbst von sich, und das eine der Unterschiedenen die Identität mit sich ist, in der aber die Totalität der Form als das System der Inhaltsbestimmungen enthalten ist. Dieser Inhalt ist das System des Logischen. Als Form bleibt hier der Idee nichts als die Methode dieses Inhalts, — das bestimmte Wissen von der Währung ihrer Momente.

Zusatz. Wenn von der absoluten Idee gesprochen wird, so kann man meinen, hier werde erst das Rechte kommen, hier müsse sich Alles ergeben. Gehaltlos deklamiren kann man allerdings über die absolute Idee, in das Weite und Breite; der wahre Inhalt ist indeß kein anderer als das ganze System, dessen Entwickelung wir bisher betrachtet haben. Es kann hiernach auch gesagt werden, die absolute Idee sey das Allgemeine, aber das Allgemeine nicht bloß als abstrakte Form, welchem der besondere Inhalt als ein Anderes gegenübersteht, sondern als die absolute Form, in welche alle Bestimmungen, die ganze Fülle des durch dieselbe gesetzten Inhalts, zurück gegangen ist. Die absolute Idee ist in dieser Hinsicht dem Greis zu vergleichen, der dieselben Religionssätze ausspricht als das Kind, für welchen dieselben aber die Bedeutung seines ganzen Lebens haben. Wenn auch das Kind den religiösen Inhalt versteht, so gilt ihm derselbe doch nur als ein Solches, außerhalb dessen noch das ganze Leben und die ganze Welt liegt. — Ebenso verhält es sich dann auch mit dem menschlichen Leben überhaupt und den Begebenheiten, die den Inhalt desselben ausmachen. Alle Arbeit ist nur auf das Ziel gerichtet und wenn dieß erreicht ist, so ist man verwundert, nichts Anderes zu finden, als eben dieß, was man wollte. Das Interesse liegt in der ganzen Bewegung. Wenn der Mensch sein Leben verfolgt, dann kann ihm das Ende

als sehr beschränkt erscheinen, aber der ganze decursus vitae ist es, welcher darin zusammengenommen ist. — So ist denn auch der Inhalt der absoluten Idee die ganze Ausbreitung, die wir bisher vor uns hatten. Das Letzte ist die Einsicht, daß die ganze Entfaltung den Inhalt und das Interesse ausmacht. — Weiter ist dieß die philosophische Ansicht, daß Alles, was für sich genommen, als ein Beschränktes erscheint, dadurch seinen Werth erhält, daß es dem Ganzen angehört und Moment der Idee ist. So ist es, daß wir den Inhalt gehabt haben, und was wir noch haben, das ist das Wissen, daß der Inhalt die lebendige Entwickelung der Idee ist und dieser einfache Rückblick ist in der Form enthalten. Eine jede der bisher betrachteten Stufen ist ein Bild des Absoluten, aber zunächst in beschränkter Weise und so treibt sie sich fort zum Ganzen, dessen Entfaltung dasjenige ist, was wir als Methode bezeichneten.

§. 238.

Die Momente der spekulativen Methode sind a. der Anfang, der das Seyn oder Unmittelbare ist; für sich aus dem einfachen Grunde, weil er der Anfang ist. Von der spekulativen Idee aus aber ist es ihr Selbstbestimmen, welches als die absolute Negativität oder Bewegung des Begriffs urtheilt und sich als das Negative seiner selbst setzt. Das Seyn, das für den Anfang als solchen als abstrakte Affirmation erscheint, ist so vielmehr die Negation, Gesetztseyn, Vermitteltseyn überhaupt und Vorausgesetztseyn. Aber als die Negation des Begriffs, der in seinem Andersseyn schlechthin identisch mit sich und die Gewißheit seiner selbst ist, ist es der noch nicht als Begriff gesetzte Begriff, oder der Begriff an sich. — Dieß Seyn ist darum als der noch unbestimmte, d. i. nur an sich oder unmittelbar bestimmte Begriff, ebenso sehr das Allgemeine.

Der Anfang wird im Sinne unmittelbaren Seyns aus der Anschauung und Wahrnehmung genommen, — der Anfang der analytischen Methode des endlichen Erkennens; im Sinn der Allgemeinheit ist er der Anfang der synthetischen Methode desselben. Da aber das Logische unmittelbar ebenso Allgemeines als Seyendes, ebenso von dem Begriffe sich vorausgesetztes, als unmittelbar er selbst ist, so ist sein Anfang eben so synthetischer als analytischer Anfang.

Zusatz. Die philosophische Methode ist sowohl analytisch als auch synthetisch, jedoch nicht in dem Sinn eines bloßen Nebeneinander oder einer bloßen Abwechselung dieser beiden Methoden des endlichen Erkennens, sondern vielmehr so, daß sie dieselben als aufgehoben in sich enthält und demgemäß in einer jeden ihrer Bewegungen sich als analytisch und synthetisch zugleich verhält. Analytisch verfährt das philosophische Denken, in sofern dasselbe seinen Gegenstand, die Idee, nur aufnimmt, dieselbe gewähren läßt und der Bewegung und Entwickelung derselben gleichsam nur zusieht. Das Philosophiren ist in sofern ganz passiv. Ebenso ist dann aber das philosophische Denken synthetisch, und erweist sich als die Thätigkeit des Begriffs selbst. Dazu aber gehört die Anstrengung, die eignen Einfälle und besondern Meinungen, welche sich immer hervorthun wollen, von sich abzuhalten.

§. 239.

b. Der Fortgang ist das gesetzte Urtheil der Idee. Das unmittelbare Allgemeine ist als der Begriff an sich die Dialektik, an ihm selbst seine Unmittelbarkeit und Allgemeinheit zu einem Momente herabzusetzen. Es ist damit das Negative des Anfangs oder das Erste in seiner Bestimmtheit gesetzt; es ist für eines, die Beziehung Unterschiedener, — Moment der Reflexion.

Dieser Fortgang ist eben sowohl analytisch, indem durch die immanente Dialektik nur das gesetzt wird, was im unmittelbaren Begriffe enthalten ist; — als synthetisch,

weil in diesem Begriffe dieser Unterschied noch nicht war gesetzt.

Zusatz. Im Fortgang der Idee erweist der Anfang sich als das, was er an sich ist, nämlich als das Gesetzte und Vermittelte und nicht als das Seyende und Unmittelbare. Nur für das selbst unmittelbare Bewußtseyn ist die Natur das Anfängliche und Unmittelbare und der Geist das durch dieselbe Vermittelte. In der That aber ist die Natur das durch den Geist Gesetzte und der Geist selbst ist es, der sich die Natur zu seiner Voraussetzung macht.

§. 240.

Die abstrakte Form des Fortgangs ist im Seyn ein Anderes und Uebergehen in ein Anderes, im Wesen Scheinen in dem Entgegengesetzten, im Begriffe die Unterschiedenheit des Einzelnen von der Allgemeinheit, welche sich als solche in das von ihr Unterschiedene kontinuirt und als Identität mit ihm ist.

§. 241.

In der zweiten Sphäre ist der zuerst an sich seyende Begriff zum Scheinen gekommen, und ist so an sich schon die Idee. — Die Entwicklung dieser Sphäre wird Rückgang in die erste, wie die der ersten ein Uebergang in die zweite ist; nur durch diese gedoppelte Bewegung erhält der Unterschied sein Recht, indem jedes der beiden Unterschiednen sich an ihm selbst betrachtet zur Totalität vollendet, und darin sich zur Einheit mit dem andern bethätigt. Nur das Sich-Aufheben der Einseitigkeit beider an ihnen selbst läßt die Einheit nicht einseitig werden.

§. 242.

Die zweite Sphäre entwickelt die Beziehung der Unterschiednen zu dem, was sie zunächst ist, zum Widerspruche an ihr selbst, — im unendlichen Progreß, — der sich e. in das Ende auflöst, daß das Differente als das gesetzt wird, was

es im Begriffe ist. Es ist das Negative des Ersten, und als die Identität mit demselben die Negativität seiner selbst; hiemit die Einheit, in welcher diese beiden Ersten als ideelle und Momente, als aufgehobene d. i. zugleich als aufbewahrte sind. Der Begriff, so von seinem Ansichseyn vermittelst seiner Differenz und deren Aufheben sich mit sich selbst zusammenschließend, ist der realisirte Begriff, d. i. der Begriff das Gesetztseyn seiner Bestimmungen in seinem Fürsichseyn enthaltend, — die Idee, für welche zugleich als absolut Erstes (in der Methode) dieß Ende nur das Verschwinden des Scheins ist, als ob der Anfang ein unmittelbares und sie ein Resultat wäre; — das Erkennen, daß die Idee die Eine Totalität ist.

§. 243.

Die Methode ist auf diese Weise nicht äußerliche Form, sondern die Seele und der Begriff des Inhalts, von welchem sie nur unterschieden ist, in sofern die Momente des Begriffs auch an ihnen selbst in ihrer Bestimmtheit dazu kommen, als die Totalität des Begriffs zu erscheinen. Indem diese Bestimmtheit oder der Inhalt sich mit der Form zur Idee zurückführt, so stellt sich diese als systematische Totalität dar, welche nur Eine Idee ist, deren besondere Momente eben sowohl an sich dieselbe sind, als sie durch die Dialektik des Begriffs das einfache Fürsichseyn der Idee hervorbringen. — Die Wissenschaft schließt auf diese Weise damit, den Begriff ihrer selbst zu fassen, als der reinen Idee, für welche die Idee ist.

§. 244.

Die Idee, welche für sich ist, nach dieser ihrer Einheit mit sich betrachtet ist sie Anschauen, und die anschauende Idee Natur. Als Anschauen aber ist die Idee in einseitiger Bestimmung der Unmittelbarkeit oder Negation durch äußerliche Reflexion gesetzt. Die absolute Freiheit der Idee aber ist, daß sie nicht bloß ins Leben übergeht, noch als endliches Erkennen

daſſelbe in ſich ſcheinen läßt, ſondern in der abſoluten Wahrheit ihrer ſelbſt ſich entſchließt, das Moment ihrer Beſonderheit oder des erſten Beſtimmens und Andersſeyns, die unmittelbare Idee als ihren Wiederſchein, ſich als Natur frei aus ſich zu entlaſſen.

Zuſatz. Wir ſind jetzt zum Begriff der Idee, mit welcher wir angefangen haben, zurückgekehrt. Zugleich iſt dieſe Rückkehr zum Anfang ein Fortgang. Das, womit wir anfingen, war das Seyn, das abſtrakte Seyn, und nunmehr haben wir die Idee als Seyn; dieſe ſeyende Idee aber iſt die Natur.

Druckfehler.

S. 141 Z. 4 v. u. l. ſie ſtatt ſich.
S. 226 Z. 11 v. u. l. Lande ſtatt Leben.
S. 228 Z. 5 v. u. l. aber ſtatt oder.
S. 284 Z. 5 v. u. l. nichts ſtatt nicht.
S. 341 Z. 5 v. o. l. die ſtatt der.

COLUMBIA UNIVERSITY
0032249578

193H36
I
v. 5-6

07168799
BRITTLE DO NOT
PHOTOCOPY

Reviewed By D[illegible] 9/1982tion

VOLUME 7
PART 1

Columbia University
in the City of New York

LIBRARY

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

Vollständige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. C. Michelet,
D. F. Förster.

Siebenter Band.

Erste Abtheilung.

Τἀληθὲς ἀεὶ πλεῖστον ἰσχύει λόγου.
Sophocles.

it Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Heſſischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1842.

Duncker und Humblot.

12 APR 84 55229

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Vorlesungen

über die

Naturphilosophie

als der

Encyclopädie

der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse

Zweiter Theil.

Herausgegeben

von

D. Carl Ludwig Michelet.

Ueber die Natur philosophiren heißt die Natur schaffen.
Schelling.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1842.
Verlag von Duncker und Humblot.

Vorrede des Herausgebers.

Indem ich mich des mir vom Vereine gewordenen Auftrags entledige, diese kostbare Reliquie aus dem Schatze der Hegelschen Nachlassenschaft herauszugeben, ziemt es sich wohl, mit den Worten des wahren Wiederherstellers der Naturphilosophie zu beginnen: „Ueber die Natur philosophiren heißt die Natur schaffen.“ Dieser Satz drückt mit der ganzen Energie der Begeisterung, mit der vollen Zuversicht der denkenden Erkenntniß den Standpunkt aus, welchen vor vier Decennien die Dioskuren der modernen Wissenschaft festhielten, und gegen die Reflexions-Philosophie, so wie gegen Alles, was sich daran anschließt, siegreich verfochten. Dieser aus frühester Jugend stammende Freundschaftsbund, der in Jena zu öffentlicher Wirksamkeit erstarkte, hat im Kritischen Journal der Philosophie den Boden erkämpft, auf dem Hegel das umfassendste Gebäude der Wissenschaften aufführen konnte, das, außer den Schriften des Aristoteles, seines Gleichen nicht aufzuweisen hat. Und wenn aus dem Glanz jener schönen Morgenröthe des neuen Jahrhunderts jetzt der sonnige Tag der siegenden Wahrheit am Himmel der Wissenschaft emporgestiegen ist, so werden wir in vorliegenden Vorle-

sungen über die Naturphilosophie eine der edelsten Früchte genießen, die aus dem Kranze der damals keimenden Blüthen herangereift sind.

Man könnte jene Behauptung Schellings für vermessen halten, und darin eine Selbstvergötterung der Philosophie erblicken, die ihr jetzt so häufig vorgeworfen wird. Aber es klingt schon gelinder, wenn wir sie mit des Dichters Worten erläutern, daß das Geschäft der Philosophie darin bestehe, „den großen Gedanken der Schöpfung noch einmal zu denken." In der That, was können wir Anderes wollen, wenn wir über die Natur philosophiren, als das intelligible Wesen der Natur, die zeugenden Ideen derselben aus dem Innern unseres Geistes denkend zu reproduciren? Ich verweise in dieser Rücksicht auf den Schluß dieser Vorlesungen, wo Hegel die schöpferische Thätigkeit des Geistes, der Natur gegenüber, in ähnlicher Weise anerkennt.

Aber hier steht uns eben ein viel allgemeinerer Vorwurf entgegen, daß nämlich das ganze Unternehmen der Naturphilosophie, die Natur aus dem Gedanken zu erkennen, ein müßiges und utopisches sey, indem, wenn in Einer Wissenschaft, gewiß in der der Natur die Erfahrung der einzige Grund der Erkenntniß sey. Es ist nun allerdings nicht zu läugnen, daß die Naturphilosophie niemals auf ihre Gedanken über die Natur gekommen wäre, wenn sie nicht Erfahrungen vor sich gehabt hätte. Andererseits helfen dieselben aber durchaus nicht zur Findung der Ideen, wenn diese nicht aus innerer Quelle fließen. Denn wir sehen nur zu oft, wie der stets wachsende Wust empirischer Kenntnisse, statt die Erkenntniß der Natur zu fördern, nur immer größere Verwirrungen und Widersprüche hervorruft; so daß, einen systematischen Zusammenhang in die Naturwissenschaft zu bringen, sogar von vorn herein, nach dem eigenen Geständnisse der empirischen Naturforscher, für ein nutzloses und unmögliches Unternehmen angesehen wird. Bei dem fortwährenden Aufspeichern neuer Entdeckungen muß freilich wohl der Gedanke im Hintergrunde liegen, endlich einmal das Resultat zu ziehen, und von den Erscheinungen zum Wesen der Natur hindurchzudringen. Man entschuldigt sich aber für die bisjetzt unterlassene Ausführung dieses Vorhabens mit der Ausrede, daß immer noch Neues aufgefunden werden müsse, — als ob dieß nicht ins Unendliche fortginge, und damit auch das Ziel selber in die Unerreichbarkeit hinausgeschoben würde. Und tritt nun auch eine Naturphilosophie auf, die sich doch zur Aufgabe machen muß, die Idee des Ganzen darzustellen, so wird an ihr mit Achselzucken und mitleidigem Lächeln vorbeigegangen.

An dieser Collision, können wir sagen, steht noch jetzt die Wissenschaft der Natur: „Dem Verständigen, auf das Besondere Merkenden, genau Beobachtenden, auseinander Trennenden ist gewissermaßen das zur Last, was aus einer Idee kommt und auf sie zurückführt. Er ist in seinem Labyrinth auf eine eigene Weise zu Hause, ohne daß er sich um einen Faden bekümmerte, der schneller durch und durch führte. Dahingegen der, der sich auf

höhern Standpunkten befindet, gar leicht das Einzelne verachtet, und dasjenige, was nur gesondert ein Leben hat, in eine tödtende Allgemeinheit zusammenreißt." [1] Fragen wir nun, wie dieser Conflict bisher von den entgegengesetzten Seiten aus zu lösen versucht worden, so scheint das Ziel einer allseitigen Verständigung freilich noch in weiter Ferne zu liegen.

Einerseits haben die sogenannten Naturphilosophen wohl eine große Masse empirischen Stoffs dem Gedanken unterwerfen wollen. Aber indem sie unter dem von Eschenmayer aufgebrachten Ausdruck der Potenzen ein für alle Mal fertige Schemata bereit hielten, um den bunten Reichthum der unendlich mannigfaltigen Natur nach dem langweiligsten Einerlei stets darin zu entfärben und zu verwischen: so ist es den empirischen Physikern gar nicht zu verargen gewesen, wenn sie solche trübe Vermischung des Gedankens mit der Empirie, wie sie besonders in der ersten Decade dieses Jahrhunderts grassirte, kräftig von der Hand gewiesen haben. So können wir nur dem Urtheil beistimmen, welches unser verehrter Link [2] hierüber fällte: „Wenn man sich mit den Sätzen einiger Naturphilosophen begnügen will, so ist man bald fertig. Die Pflanze ist, sagen sie, das Product der Anziehung des Lichts und der Erde. Nach Kieser ist die Pflanze in ihrer Integrität der organische Magnet, dieser zeigt sich im Ganzen so wie

[1] Göthe: Zur Morphologie (1817), Bd. I, S. VI.

[2] Grundlehren der Anatomie und Physiologie der Pflanzen, S. 215—246 (Nachträge I, S. 59); S. 5—6.

in einzelnen Theilen; überall trifft man die heilige Trias, die Indifferenz in der Differenz. Noch nie hat man so mit der Natur gescherzt. Diese Speculation liefert nur allgemeine Beziehungen, oberflächliche Beschauungen, welche nie die unerschöpfliche Fülle der Wirklichkeit erreichen; sie zeichnet uns Hieroglyphen statt der wirklichen Welt." Diese Naturphilosophie hat also ihr Princip, die Natur denkend zu erschaffen, sehr unglücklich angewendet, indem die von ihr gewobenen Hirngespinnste nur Geschöpfe einer excentrischen Einbildungskraft waren.

Hat auf der andern Seite nun aber die Empirie das Ihrige gethan, die Kluft zu füllen, die sie von der Philosophie trennt? Lauscht man einzelnen Stimmen, die sich unter den Naturforschern erheben: so sollte man allerdings sich der Hoffnung hingeben, daß die Polemik Hegels gegen die atomistische und materialistische Auffassungsweise der Natur anfange, ihre Wirkungen zu äußern. So ist der Schallstoff bereits verschwunden. Selbst die Newtonsche Farbenlehre ist erschüttert worden; nur fragt sich freilich, ob die Wellentheorie nicht noch materialistischer sey. Ganz neuerlich ist die Elektricität sogar nur für eine Richtung ausgegeben worden; was idealistisch genug klingt. Doch welcher Physiker schwört nicht noch jetzt auf Atome, sollten sie auch billiger Weise in molécules verwandelt worden seyn, auf Poren, Wärmestoff, Latentwerden desselben, auf magnetisches Fluidum, und wie die künstlichen Verstandesbegriffe alle heißen mögen, die um nichts bessere Hirngespinnste sind, als jene Schemata der Naturphilosophen!

Es ist mir schon eingewendet worden, Hegel fechte gegen Windmühlen, indem die Physik eben so gut auch annehmen könne, Wärme, Elektricität, Atome, magnetische Flüssigkeit u. s. w. seyen keine selbstständige Wesen, sondern, wie die Philosophie behaupte, nur Modificationen der Materie: um aber überhaupt davon sprechen und ihre weiteren Erscheinungen auffinden zu können, müsse die Physik sich solcher Ausdrücke, gewissermaßen als heuristischer Begriffe, bedienen, die dann erst durch die Erfahrung bestätigt werden sollen. Hierauf könnte etwa Folgendes erwiedert werden.

Was vorerst den Punkt mit den Windmühlen betrifft, so darf die Philosophie diese Concession dankbar acceptiren, ohne daß es Hegels Ruhm im Mindesten schmälere, gegen solche Windmühlen sich den Ritterschlag erworben zu haben, indem der zu bekämpfende Riese des Empirismus sich ja in der That hinter denselben versteckt gehalten hat. Denn in Rücksicht auf den anderen Punkt müssen wir eben zu bedenken geben, daß die auch nur hypothetische Annahme solcher Metaphysik von Kräften, Materien, Stoffen, Atomen u. s. w. den Gesichtspunkt sogleich verrückt, und die gesunde Auffassung der Erfahrungen verdirbt, indem solche feste Vorurtheile unmittelbar in die Erfahrung hineingelesen werden, während man sich der Täuschung hingiebt, als seyen sie durch dieselbe begründet worden. Die Sprechweise ist durchaus nichts Gleichgültiges; denn an dem Ausdruck haftet der Gedanke. Und daß die Philosophie und die Physik bisher verschiedene Sprachen gesprochen haben, darauf beruht, meiner Ueberzeugung nach, die Unmöglichkeit, sich gegenseitig zu verständigen, so lange wenigstens als sie jenes thun.

Ich halte aber eine Verständigung allerdings für möglich, und glaube, daß das hier dem Publicum dargebotene Werk die ersten Schritte zu dieser Einigung einleiten wird, indem in demselben die Götterspräche Hegelscher Vernunft-Dialektik schon um Vieles der menschlichen Sprechweise des Verstandes näher gebracht worden. Englischer und Französischer Verstand ist es besonders gewesen, der diese Labyrinthe der verwickeltsten Theorien in die Physik einführte. Eben von dem Deutschen Sinne unserer Physiker ist es am ersten zu erwarten, daß sie den Vorwurf Hegels (S. 408), der bisher nur zu gegründet war, jenseits des Rheins und des Canals den Stützpunkt ihrer Ansichten zu suchen, unwahr machen, und wenigstens den guten Willen zeigen werden, mit der Deutschen Philosophie zu unterhandeln, um sie, sollte sie im Irrthum seyn, zu belehren. Zu den wesentlichen Präliminarien eines dereinstigen Friedensschlusses gehört aber nothwendig, daß jede Seite von der Auffassungsweise der andern Notiz nehme; denn nur wenn man gründlich in die Ansicht des Gegners eingegangen, läßt sich dieselbe von Innen heraus widerlegen, oder annehmen. Die freilich stark mit Bitterkeit tingirten Angriffe Hegels, sollten sie in diesen Vorlesungen durch das Unwillkührliche der mündlichen Improvisation auf dem Katheder auch noch verschärfter und greller hervorgetreten seyn, bitte ich die Physiker, dem Eifer des großen Ver-

ewigten um die Sache der Wahrheit, und meiner Gewissenhaftigkeit im Streben nach Authenticität des Mitgetheilten, zu Gute zu halten. Was aber unter Lebenden gefehlt worden, ist bereits oder kann noch immer ausgeglichen werden; denn wir streben Versöhnung, nicht aber neue Zerwürfnisse an.

Wie sehnlich ich nun aber auch den guten Willen der Verständigung als ein Haupterforderniß zum Gelingen herbeiwünsche, so genügt er nicht ohne die objective Stütze einer Vermittelung zwischen Empirismus und Naturphilosophie, da sie Beide auf halbem Wege stehen geblieben sind. Dieser medius terminus, soll er wahrhaft vermittelnder Natur seyn, muß in doppelter Gestalt erscheinen, damit beide Extreme an ihm vertreten werden. Als solchen möchte ich nun, von Seiten der Erfahrung, den Göthe'schen Naturſinn, von Seiten der Philosophie gegenwärtige Hegelsche Schrift bezeichnen.

Göthe geht von der Erfahrung aus, statt aber, wie die Naturforscher, vorzugsweise in die entferntesten und subtilsten Verhältnisse der Erscheinungen einzudringen, wo diese durch die mannigfaltigsten Verbindungen mit andern vielfach getrübt und entstellt werden, ergreift er das Phänomen in seiner reinsten, einfachsten, ursprünglichsten Gestalt, analysirt diese unmittelbaren Daten der Erfahrung, und, ohne sie in eine vorgefaßte Terminologie einzuzwängen, beschreibt er nur die Sache, wie sie ist, d. h. den in seine ursprünglichen Seiten auseinander gelegten Begriff der Erscheinung, oder den Gedanken dieses Verhältnisses.

Wir können also sagen, Göthe's Urphänomene sind die unmittelbar in der Erfahrung angeschauten Ideen, die aber nur derjenige so ohne Weiteres aus der Erfahrung herauszulesen im Stande ist, den eine Genialität des Vernunft-Instinctes sicher leitet. So hat Göthe's großer Naturſinn das Urphänomen in den Farben, den Pflanzen, den Knochen u. s. w. aufgedeckt; und als Autorität für das Gelingen dieses Strebens rühmt er sich einer Zusendung Alexanders von Humboldt, die von „einem schmeichelhaften Bilde" begleitet gewesen sey, „wodurch er andeutet, daß es der Poesie auch wohl gelingen könne, den Schleier der Natur aufzuheben. Und wenn Er es zugesteht, wer wird es läugnen?" [1]

Wird nun diese Idee, die Natur der Sache in einer Erscheinung, nicht bewußtlos, und gewissermaßen durch einen dunkelen Trieb, sondern auf dem gemessenen Wege des sich selbst bewegenden und dialektisch fortschreitenden Gedankens gefunden: so haben wir die Hegelsche Methode, die aus der logischen Idee die Idee des Raums, der Zeit, der Bewegung, der Materie u. s. w. entwickelt. Sind dieselben nun auch nicht gefunden, ohne daß der Philosoph vorher die Erfahrung jener Dinge gehabt hätte, so sind sie doch ganz unabhängig von dieser und keineswegs durch den Inhalt derselben bedingt. Denn die Philosophie deducirt eigentlich gar nicht unmittelbar die Naturgestalten als solche, sondern nur gewisse der Natur zukommende Gedankenverhältnisse, für die sie dann die entsprechenden Anschauungen

[1] Göthe: Zur Morphologie, Bd. I, S. 122.

im Kreise der Naturerscheinungen aufsucht. Stellt sie bei diesem zweiten aposterioristischen Geschäfte nun den Raum an die Spitze, so kommt dieß daher, weil die aus der logischen Entwickelung hervorgegangene Idee der Natur in ihrer einfachsten Gestalt derjenigen Anschauung am reinsten entspricht, welche wir den Raum nennen, ohne bei der aprioristischen Deduction schon gewußt zu haben, daß es die Idee des Raumes sey, die herauskommen werde. Dieselbe Recognition unserer Begriffe in den Anschauungen wiederholt sich, wenn wir nun von der Idee des Raumes zu der zweiten natürlichen Idee, die der Zeit entspricht, übergehen u. s. w. Hier kann man schon deßhalb nicht sagen, daß die Idee aus der Anschauung genommen sey, weil, hätte die Deduction auf die Idee des Raums sogleich die Gedankenbestimmung folgen lassen, die meinetwegen der Anschauung der Bewegung oder auch der Pflanze am entsprechendsten wäre: so würde der Naturphilosoph diese, und nicht die Zeit in der Reihe der Naturgestalten unmittelbar nach dem Raume gestellt haben.

Der Philosoph wird zwar, ehe er überhaupt an solche metaphysische Erörterungen geht, eine vorläufige Erwägung der Naturerscheinungen vorgenommen haben, um ihre größere oder geringere Würde und Entwickelung abzuschätzen. Ob aber die Zeit vor den Raum oder umgekehrt gehöre, und überhaupt welche Ordnung angenommen werden müsse, wird allein die dialektische Entwickelung der Ideen selber ausmachen können; denn das kann doch Niemand behaupten wollen, daß auch die Stufenfolge der Gestalten aus der

Natur geschöpft worden sey, da sie ja in ihr alle zumal sind. Sollte sich aber für eine a priori abgeleitete Idee keine correspondirende Anschauung vorfinden, so bleiben zwei Wege übrig: entweder, gewissermaßen an der leeren Stelle, ein noch nicht von der Empirie aufgefundenes Phänomen zu supponiren (ein immer gefährliches Auskunftsmittel, dessen sich Oken öfters bediente); oder aber, den Gedanken nochmals in den Schmelztiegel der Dialektik zu werfen und aus dem zeugenden Schachte der Vernunft an den Tag des Bewußtseyns heraufzufördern, da ja das philosophirende Subject sich durch Beimischung seiner Eigenthümlichkeit eines Operations-Fehlers im Denken konnte schuldig gemacht haben, statt dem allgemeinen schöpferischen Gedanken, der in eines Jeden Brust bewußtlos ruht, nur gerades Weges nachgegangen zu seyn.

So bleibt es im buchstäblichen Sinne wahr, daß Hegels Naturphilosophie das ganze System der zeugenden Ideen der Natur aus eigener Freiheit schafft. Wo stürzt nun die logische Idee bei Hegel in der Natur, wie Schelling will, sich gleichsam über? Sie bleibt immer im Gedanken, braucht aber auch nicht erst „den schweren Schritt in die Wirklichkeit zu thun," weil der Gedanke mit dem wahrhaft Wirklichen der Natur zusammenfällt. — Wird man es nun auch noch länger für eine „Schranke" der Philosophie halten, „nur Gedanken," nicht aber einmal „einen Grashalm schaffen" zu können? d. h. nur das Allgemeine, Bleibende, einzig Werthvolle, nicht das Einzelne, Sinnliche, Vergängliche? Soll aber die Schranke

der Philosophie nicht bloß darin bestehen, daß sie nichts Individuelles machen könne, sondern auch darin, daß sie nicht einmal wisse, wie es gemacht werde: so ist zu antworten, daß dieß Wie nicht über dem Wissen, sondern vielmehr unter dem Wissen steht, dieses also keine Schranke daran haben kann. Bei dem „Wie dieser Wandlung der Idee in die Realität" geht nämlich das Wissen verloren, eben weil die Natur die bewußtlose Idee ist und das Grashalm ohne irgend ein Wissen wächst. Das wahre Schaffen, das des Allgemeinen, bleibt aber der Philosophie, in ihrer Erkenntniß selber, unverloren.

Ebenso ist aber auch in Hegels Naturphilosophie der Erfahrung ihr volles Recht unverkümmert zugestanden, indem sie allerdings das Regulativ des speculativen Ideenganges bleiben muß. Und nun behaupten wir: die kenscheste Gedankenentwickelung der Speculation wird am vollständigsten mit den Resultaten der Erfahrung übereinstimmen, und der große Naturssinn in dieser wiederum am unverholensten nichts weiter, als die verkörperten Ideen erblicken lassen. So sind Göthe und Hegel die zwei Genien, welche, meiner Ansicht nach, bestimmt sind, einer speculativen Physik in der Zukunft die Bahn zu brechen, indem sie die Versöhnung der Speculation mit der Erfahrung vorbereiteten.

Namentlich möchte es diesen Hegelschen Vorlesungen am ersten gelingen sich in dieser Hinsicht Anerkennung zu verschaffen; denn da sie von umfassenden empirischen Kenntnissen zeugen, so hat Hegel an diesen die sicherste Probe

einer Speculationen bei der Hand gehabt. Sollten im Einzelnen Irrthümer sich eingeschlichen haben, die ich — durch sorgfältiges Nachschlagen der Quellen, und zu Rathe Ziehen sachverständiger Collegen, denen ich hiermit öffentlich für ihre Bereitwilligkeit danke — so viel als möglich zu vermeiden bemüht war: so sind sie gewiß nicht so wichtig, um störend auf die Ideen, die nun in der Erfahrung ihre entsprechenden Anschauungen suchten, einzuwirken. Die Instanz, die vorgebracht werden könnte, daß neue Entdeckungen Hegel unbekannt geblieben seyen, würde immer der Wahrheit seiner durch eigene Kraft feststehenden Ideen keinen Eintrag thun, weil, bei der weitern Entwickelung derselben nach Innen hinein, auch um so mehr Platz für etwa von Außen sich darbietende neue Anschauungen jedesmal geblieben seyn wird. Will man Hegel aber mit solchen Sätzen bekämpfen, wie „daß es unmöglich sey, mit dem rein Rationalen an die Wirklichkeit heran zu kommen:" so erwiedere ich, daß in den wirklichen Erscheinungen der Natur das Vernünftige, wenn auch durch die Form der Aeußerlichkeit mannigfach verkümmert und entstellt, immer noch in reinerer Gestalt selbst vorhanden ist, als in den höchst unfertigen Systemen derer, die das rein Rationale und das Wirkliche so gegen einander absperren wollen. —

Es bleibt mir nun noch übrig, von dem Verfahren Rechenschaft zu geben, das mich bei der Redaction dieser Vorlesungen geleitet hat, so wie die Hülfsquellen anzuführen, die mir zu Gebote standen. Diese sind theils die

eigenen Collegien-Hefte Hegels, theils Nachschriften seiner Zuhörer. Hegel hat überhaupt acht mal Vorträge über Naturphilosophie gehalten: einmal in Jena, zwischen den Jahren 1804 und 1806: einmal in Heidelberg, im Sommer 1818; und sechsmal in Berlin, 1819—1820, 1821—1822, 1823—1824, 1825—1826, 1828 und 1830. Von Jena besitzen wir noch ein vollständiges Heft Hegels in Quart. In Heidelberg legte er die erste Ausgabe seiner Encyclopädie (1817) zu Grunde, und Notizen, die er auf eingeschossene Blätter niedergeschrieben hatte. Den beiden ersten Berliner Vorlesungen diente wieder ein vollständiges Heft in Quarto zur Grundlage. Für die Vorlesungen von 1823—1824 verfaßte er eine neue Einleitung, und schloß daran ein neues ergänzendes Heft, Beides in Folio; so jedoch daß für diese und die späteren Vorlesungen auch die früheren Hefte, selbst das Jenaische, benutzt wurden. Außerdem brauchte Hegel für die zwei letzten Vorlesungen auch schon die zweite Ausgabe der Encyclopädie (1827) als Leitfaden, während die dritte erst im Spätjahr 1830 erschien. Zu diesen autographischen Quellen gehören endlich noch viel reichhaltige eingelegte Blätter, die bei den verschiedenen Wiederholungen allmählig eingeschaltet wurden. Nachgeschriebene Hefte, aus denen ich schöpfte, waren: 1) aus dem Winterhalbjahr 1821—1822 ein von mir selbst nachgeschriebenes; 2) drei Hefte aus dem Winter-Cursus 1823—1824, von Herrn Hauptmann v. Griesheim, von meinem verehrten Collegen, Herrn Professor Hotho, und von mir; 3) das vom Herrn

Conrector Geyer im Sommer 1830 nachgeschriebene Heft.

Ueber die Art und Weise der Benutzung dieser Quellen brauche ich mich hier nicht weiter auszulassen, da sie im Wesentlichen mit der übereinstimmt, die ich für die Redaction der Hegelschen Geschichte der Philosophie angewendet und in den Vorreden dazu ausführlich exponirt habe: nur daß allerdings das Anschließen von Vorlesungen an ein Buch manche, indessen leicht zu erklärende Modificationen herbeiführen mußte. Konnte es hiernach nicht vermieden werden, daß wir Hegel aus allen Perioden seiner schriftstellerischen Thätigkeit dem Leser vorführen, so wird das Bedürfniß um so fühlbarer, über den Charakter der eigenen Hegelschen Hefte und des gedruckten Leitfadens derselben in den verschiedenen Ausgaben der Encyclopädie wenigstens das Nothwendigste beizubringen.

Die Berliner Hefte Hegels, obgleich vor dem Erscheinen der zweiten Ausgabe der Encyclopädie abgefaßt, befolgen im Ganzen den Gang der Materien, wie er in dieser schon vorhanden und in der dritten Ausgabe unverändert geblieben ist; nur ein Theil der Farbenlehre hatte in jenen Heften noch eine andere Stelle, wie S. 327. Anm. angegeben worden. Denn obgleich dieselben und die daraus entsprungenen Vorlesungen noch die erste Ausgabe der Encyclopädie vor Augen hatten, wo viele Materien anders gestellt waren: so fühlte Hegel doch bald nach der Herausgabe dieses Werks das Fehlerhafte dieser Anordnung, die indessen immer schon der zuletzt angenommenen näher

steht, als der im Jenaischen Hefte herrschenden, also die Mitte zwischen diesen beiden Extremen hält. Der hauptsächliche Irrthum der ersten Ausgabe liegt nämlich darin, die höheren Verhältnisse einer Sphäre den niedern vorangeschickt zu haben, z. B. in der Mechanik Druck, Fall, Stoß und Trägheit auf die allgemeine Gravitation folgen zu lassen, in der Physik die endlicheren Verhältnisse, specifische Schwere, Cohäsion, Klang und Wärme, in die individuelle Physik der Gestalt hineingearbeitet zu haben; so daß zwischen dem ersten Theil des Ganzen, Mathematik (Raum und Zeit), und dem dritten (Organik), sich die Physik, als der zweite, mit den drei Unterabtheilungen, Mechanik (absolute und endliche), elementarische Physik und individuelle Physik stellte. Erst in der zweiten Ausgabe kommt Hegel dazu, die abstracten Momente eines Ganzen, z. B. eben der Gestalt, nicht mehr in die Sphäre ihrer Totalität einzufügen, sondern sie als die Stufen ihres Werdens im logischen Fortschritt vorausgehen zu lassen, wenn auch die Gestalt selbst das wahre prius derselben ist (S. 238—239).

Das Jenaische Heft geht noch ganz von der Grundeintheilung der Objectivität in der Logik aus, und gliedert danach die Naturphilosophie in Mechanik, Chemismus und Leben als Teleologie. In der Mechanik wird Raum, Zeit, Ort, Bewegung, Masse, himmlische Sphäre abgehandelt. Im Chemismus stellt die erste Unterabtheilung unter dem Titel „Gestaltung" das Licht, die Trägheit, den Fall, Wurf, Pendel, Druck, die Elasticität, den Stoß,

Ton, die Cohäsion, den Magnetismus, den Krystall und die Elektricität dar: die zweite Unterabtheilung, die „chemischer Proceß" überschrieben ist, beginnt mit der Wärme, kommt dann auf die vier physischen und die vier chemischen Elemente, den meteorologischen Proceß, die besonderen Eigenschaften der Körper, Geruch, Geschmack, Farbe, und deren besondere Existenz als Metall, Schwefel und Salz; woran sich endlich, als „Chemismus des physischen einzelnen Körpers," die eigentlichen chemischen Processe, der Feuerproceß, der Wasserproceß und der Galvanismus, anschließen. Die Organik zeigt keine wesentlichen Veränderungen in der Anordnung, nur daß in der diesem Hefte allein angehörigen, etwas schwerfälligen Darstellung der drei organischen Processe im Allgemeinen (S. 466—469), der Ernährungs-Proceß das erste, der Gestaltungs-Proceß das zweite Glied der Eintheilung war.

Was sonst den Charakter dieses Hefts betrifft, so sieht man ihm einerseits ein Ringen an, den empirischen Stoff im logischen Gedanken völlig aufzulösen, und besonders die dialektischen Uebergänge von einer Materie zur andern recht streng festzuhalten. Manche dieser Stellen konnte ich aufnehmen, und der Leser wird sie an der Schwierigkeit und Ungelenkigkeit, womit diese Tiefe zuerst auftrat, immer noch erkennen, wie sehr ich auch die Phrase abzurunden und den Gedanken klarer zu machen bestrebt war. Andere Stellen sind noch stark mit der ganzen Poesie der Naturphilosophie gefärbt, und selbst ihre geistreich parallelisirende Methode ist nicht ganz verschwunden; aber durch

dieses Glänzende bricht auch hier schon die besonnene Reife des Hegelschen Philosophirens überhaupt hindurch. Und gleich am Anfang seiner Laufbahn geht bei Hegel die Meisterschaft in der Dialektik Hand in Hand mit der ganzen Breite des empirischen Wissens, um in diesem Bunde inhaltsschwere Gedankenblitze aus dem Innern hervorzulocken. An dieser echten Poesie, die wahrhaft die Natur der Sache trifft, wird der Leser auch diese Stellen, die ich nicht unterdrücken mochte, leicht herausfinden; denn sie stechen durch ihre Schreibart allerdings sehr vom Uebrigen ab.

Noch möchte ich aus diesem frühesten Hefte anführen, daß Hegel die Naturphilosophie mit dem Aether begann; und wenn ich den Physikern die Freude trüben muß, die sie etwa bei der Aufnahme dieses ihres jetzt so beliebten Princips empfinden möchten, so ist es nur, um Hegel nicht dem Verdachte auszusetzen, als habe er dasselbe, wie sie, darunter verstanden. Seine Worte zeugen sogar noch von einem an den Fichteschen Idealismus sich anschließenden naturphilosophischen Streben, wie es in Schellings Erstem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie abgeprägt ist. Hegel beginnt nämlich folgendermaßen, und es ist der erste Uebergang, den er aus der logischen Idee in die Natur gemacht hat: „Die Idee, als das in seinen Begriff zurückgegangene Daseyn, kann nun die absolute Materie oder Aether genannt werden. Es erhellt, daß dieß gleichbedeutend ist mit reinem Geiste; denn diese absolute Materie ist nichts Sinnliches, sondern der Begriff als reiner Begriff in sich selbst, der als solcher existirend Geist ist,

und der jenen Namen erhält, insofern hieran nicht gedacht wird, so wie für diesen jener Name verschmäht wird aus dem gleichen Grunde. So in seiner Einfachheit und Sichselbstgleichheit ist der Aether also der bestimmungslose seelige Geist, die unbewegte Ruhe, oder das aus dem Andersseyn ewig in sich zurückgekehrte Wesen: die Substanz und das Seyn aller Dinge, so wie die unendliche Elasticität, die jede Form und Bestimmtheit verschmäht und in sich aufgelöst hat, aber eben darum diese absolute Weichheit und Fähigkeit aller Form ist. Der Aether durchdringt also nicht Alles, sondern er ist selbst Alles; denn er ist das Seyn. Er hat nichts außer ihm, und verändert sich nicht; denn er ist das Auflösen von Allem, die reine einfache Negativität, die flüssige und untrübbare Durchsichtigkeit. Dieses reine Wesen aber, in dieser Sichselbstgleichheit in das Seyn zurückgegangen, hat den Unterschied als Unterschied in sich getilgt und hinter sich gelassen, und ist ihm gegenüber getreten: oder der Aether ist das Ansich, welches sein Werden nicht an ihm als diesem Wesen dargestellt hat; er ist nur die schwangere Materie, welche als absolute Bewegung in sich die Gährung ist, die, ihrer selbst als aller Wahrheit gewiß, in dieser freien Selbstständigkeit der Momente, die sie in ihr erhalten haben, in sich und sich gleich bleibt. Insofern gesagt wird, der Aether oder die absolute Materie ist in sich oder reines Selbstbewußtseyn, so ist er seyend überhaupt, nicht daseyend oder reell bestimmt. Aber diese Bestimmtheit des nicht daseyenden Seyns geht in das Daseyn über;

und das Element der Realität ist die allgemeine Bestimmtheit, in welcher der Geist als Natur ist. Das innere Wesen, der Aether, ist nicht da; oder die Innerlichkeit seines Insichseyns ist nicht seine Wahrheit: ebenso wie die Bestimmung, an sich zu seyn, seine Wesenheit ausdrückt, welche der Form entgegengesetzt ist." —

So übergebe ich denn dem Urtheil der Philosophen und Naturforscher diese philosophische Encyclopädie der Naturwissenschaften, in der der empirische Stoff nicht vorausgesetzt, sondern oft sogar mit einer gewissen Vorliebe in ziemlichem Umfang vorgetragen wird; was sich mit dem Charakter von akademischen Vorlesungen wohl entschuldigen läßt. Denn während Männern vom Fach diese Facta sattsam bekannt sind, durfte Hegel bei der studirenden Jugend nicht immer die Gegenwärtigkeit dieser Kenntnisse im Geiste voraussetzen; es blieb ihm also nichts übrig als sie vorzutragen, da sie zum Verständniß seiner Ideen unumgänglich nothwendig sind.

Daß die Erscheinung dieses Werks aber mit der Ankunft Schellings in Berlin zusammenfällt, ist eine von jenen Fügungen des Schicksals, an denen die Geschichte reich ist. Hier schaue der Urheber der Naturphilosophie das Gebäude vollendet, dessen Grundsteine er nur zu legen vermochte. Hier begrüße er den Genius seines „später gekommenen" Freundes in einem Werke, woran er selber, als der Vater dieser Wissenschaft, ja auch unter allen Lebenden die größte Ehre hat. Glaubt er aber die Mission zu haben, die Philosophie „aus der unläugbar schwie-

rigen Stellung, in der sie sich eben befindet, herauszuführen," und vor „einem schmähligen Schiffbruch und der Zerstörung aller großen Ueberzeugungen" zu retten, „um in das gelobte Land der Philosophie wirklich durchzudringen:" so hoffe er nicht, ohne wissenschaftliche Wiederlegung dieser echten Kinder seines eigenen Philosophirens, den seinen Händen längst entrissenen Scepter der Philosophie wieder ergreifen zu können. Das „Blatt in der Geschichte der Philosophie," das er vor vierzig Jahren halb beschrieben hat, es ist längst von seinem Nachfolger umgewendet und „vollgeschrieben," das Resultat gezogen, und vom Leben anerkannt. Die Geschichte der Philosophie hat darum noch nicht geschwiegen, weil Schelling es gethan. Der Philosophie fehlt keine „freie, unbekümmerte von allen Seiten ungehemmte Bewegung," weil Schelling nun einmal in der strengen Wissenschaftlichkeit einer dialektisch fortschreitenden Methode sich, vermöge seiner „innern Natur," eingezwängt und unbehaglich fühlt. Wiederholt er nun auch hier in „dieser Metropole der Deutschen Philosophie, wo jedenfalls deren Geschicke sich entscheiden müssen," nur seine vierzigjährigen Versprechungen, soll noch immer die ganze Welt ihn mißverstehen, und seine erste Philosophie „nur das nicht nicht zu Denkende" geliefert haben, während seine zweite Philosophie allen positiven Inhalt außerhalb des Rationalen herholen will: so hat er, ungeachtet der bündigsten Versicherungen des Gegentheils, die echte Freiheit eines wissenschaftlichen Philosophirens aufgegeben, und wird an dem Schatten des Riesen zerschellen, den er

überschreiten wollte. Jedenfalls erwarten wir ihn hier auf diesem Schlachtfelde, wo die Heldengestalten der neuern Deutschen Philosophie noch immer umgehen; denn weit entfernt, daß er uns „lästig“ wäre und wir ihn nicht „unterbringen“ können, möchten wir die Nothwendigkeit seines Rückfalls in eine Offenbarungsphilosophie aus der Unmöglichkeit erklären, sich noch jetzt auf der schwindelnden Höhe des jugendlichen Standpunkts seiner intellectuellen Anschauung halten zu können.

Berlin, den 10. December 1841.

Michelet.

Inhalt.

Seite

Einleitung in die Naturphilosophie 3
A. Betrachtungsweisen der Natur. §. 245—246. 7
B. Begriff der Natur. §. 247—251. 23
C. Eintheilung der Naturphilosophie. §. 252. 40

Erster Abschnitt.

Die Mechanik.

§. 253.

Erstes Kapitel: Mathematische Mechanik 44
A. Der Raum. §. 254. 44
1. Dimensionen. §. 255. 47
2. Figurationen. §. 256. 48
B. Die Zeit. §. 257—259. 52
C. Einheit von Raum und Zeit 61
1. Der Ort. §. 260. 61
2. Bewegung und Materie. §. 261. 62
Zweites Kapitel: Endliche Mechanik. Die Schwere. §. 262. 67
A. Die Trägheit. §. 263—264. 71
B. Der Stoß. §. 265—266. 74
C. Der Fall. §. 267—268. 85
Drittes Kapitel: Die Astronomie 94
A. Die allgemeine Gravitation. §. 269. 94
B. Die Kepplerschen Gesetze. §. 270. 97
C. Die Totalität des Sonnen-Systems. §. 270—271. 115

Zweiter Abschnitt.

Die Physik.

§. 272—273.

Erstes Kapitel: Die Physik der allgemeinen Individualität. §. 274. 128
A. Die freien physischen Körper. 129
1. Die Sonne, das Licht und seine Reflexion. §. 275—278. 129
2. Die Körper des Gegensatzes. §. 279. 148

Seite
a. Der Mond ... 150
b. Der Komet ... 151
3. Der Planet als Körper der Individualität. §. 280. ... 154
B. Die Elemente. §. 281. ... 157
1. Die Luft. §. 282. ... 161
2. Die Elemente des Gegensatzes ... 165
a. Das Feuer. §. 283. ... 165
b. Das Wasser. §. 284. ... 167
2. Die Erde. §. 285. ... 169
C. Die Meteorologie. §. 286. ... 170
1. Die Spannung des Processes. §. 287. ... 178
2. Die Auflösung der Diremtion. §. 288—289. ... 180
Zweites Kapitel: Die Physik der besondern Individualität. §. 290—292. ... 187
A. Die specifische Schwere. §. 293—294. ... 190
B. Die Cohäsion. §. 295. ... 195
1. Die Adhäsion. §. 296. ... 197
2. Die Cohärenz. §. 296. ... 198
a. Die quantitative. §. 296. ... 198
b. Die qualitative. §. 296. ... 199
3. Die Elasticität. §. 297—299. ... 201
C. Der Klang. §. 300—302. ... 205
D. Die Wärme. §. 303—307. ... 221
Drittes Kapitel: Die Physik der totalen Individualität. §. 308—309. ... 239
A. Die Gestalt. §. 310. ... 241
1. Die gestaltlose Gestalt. §. 311. ... 245
2. Der Magnetismus. §. 312—314. ... 246
3. Die Krystallographie. §. 315. ... 265
B. Die besonderen Eigenschaften der Körper. §. 316. ... 270
1. Verhältniß zum Licht ... 277
a. Durchsichtigkeit. §. 317. ... 277
b. Brechung des Lichts. §. 318—319. ... 282
c. Farbenlehre. §. 320. ... 298
α. Die prismatische Farbe ... 307
β. Die entoptischen, epoptischen und paroptischen Farben ... 327
γ. Die chemischen Farben ... 329
2. Die Eigenschaften des Gegensatzes ... 336
a. Der Geruch als specificirte Luftigkeit. §. 321. ... 336
b. Der Geschmack als das specificirte Wasser. §. 322. 338
3. Die Elektricität. §. 323—325. ... 340
C. Der chemische Proceß. §. 326. ... 360
1. Die Synsomatien. §. 327. ... 366
2. Der reale Proceß. §. 328—329. ... 369

Seite
a. Der Galvanismus. §. 330. ... 379
b. Der Feuerproceß. §. 331. ... 398
c. Salzbildung. §. 332. ... 402
d. Wahlverwandtschaft. §. 333. ... 405
3. Scheidungs-Processe. §. 334—336. ... 410

Dritter Abschnitt.

Die Organik.

§. 337.

Erstes Kapitel: Der Erd-Organismus. §. 338. ... 430
A. Geschichte der Erde. §. 339. ... 431
1. Die Mächte des Erden-Processes ... 431
2. Die Geognosie ... 432
3. Die physicalische Geographie ... 440
B. Die Geologie und Oryktognosie. §. 340. ... 442
1. Das Urgebirge ... 445
2. Die Flötzgebirge ... 449
3. Das aufgeschwemmte Land ... 452
C. Das Leben der Erde. §. 341—342. ... 455
1. Die Atmosphäre ... 457
2. Das Meer ... 458
3. Das Land ... 462
Zweites Kapitel: Die Pflanze. §. 343—345. ... 470
A. Der Gestaltungs-Proceß. §. 346. ... 501
1. Die Gestaltung als solche ... 503
a. Blatt und Wurzel ... 503
b. Das Zellgewebe und die Gefäße ... 507
c. Die Thätigkeit der Säfte ... 512
α. Der Holzsaft ... 516
β. Der Lebenssaft ... 516
γ. Das Cambium ... 518
2. Die Verholzung ... 520
3. Die Verknospung ... 524
B. Der Assimilations-Proceß. §. 347. ... 525
1. Proceß mit dem Lichte ... 528
2. Luftproceß ... 529
3. Wasserproceß ... 531
C. Der Gattungs-Proceß. §. 348—349. ... 535
Drittes Kapitel: Das Thier. §. 350—352. ... 549
A. Die Gestaltung ... 559
1. Die Functionen des Organismus. §. 353. ... 559
2. Die Systeme der Gestalt. §. 354. ... 561
a. Das Nervensystem ... 564
α. Das Knochensystem ... 564

		Seite
	β. Die Nerven der Empfindung und Bewegung	568
	γ. Das Gangliensystem	569
	b. Das Blutsystem	571
	α. Das Muskelsystem	571
	β. Das Lungen- und Leber-System	572
	γ. Das Herzsystem	576
	c. Das Verdauungssystem	581
3.	Die totale Gestalt. §. 355.	582
4.	Der Gestaltungs-Proceß. §. 356.	589
B.	Die Assimilation. §. 357.	595
1.	Der theoretische Proceß. §. 357—358.	596
2.	Der praktische Proceß. §. 359—362.	602
	a. Proceß mit dem Lichte.	610
	b. Athmen, Haut-Proceß und Durst	612
	c. Der Verdauungs-Proceß. §. 363—366.	614
	α. Die unmittelbare Infection	619
	β. Die vermittelte Verdauung	628
	γ. Die Excretion	632
3.	Der Bildungstrieb	634
C.	Der Gattungsproceß. §. 367.	640
1.	Das Geschlechtsverhältniß. §. 368—369.	642
2.	Die Zoologie. §. 370.	648
	a. Würmer und Mollusken	663
	b. Insecten	664
	c. Thiere mit Rückenwirbel	664
	α. Fische	666
	β. Amphibien	666
	γ. Vögel	666
	δ. Säugethiere	668
3.	Die Arzneiwissenschaft	670
	a. Nosologie. §. 371—372.	670
	b. Therapie. §. 373—374.	682
	c. Der Tod des Individuums aus sich selbst §. 375—376.	691

Berichtigungen.

Die den Sinn entstellenden, mit einem * bezeichneten Fehler wird der geneigte Leser ersucht, vor dem Lesen zu verbessern.

Seite 129 Zeile 10 v. oben statt Form enentwickeln lies: Formen entwickeln

— 147 — 4 v. o. hinter später setze hinzu: §. 320. Zus.

— 152 — 8 v. unten hinter ist setze hinzu: jedoch.

— 248 — 13 v. u. statt Linealität lies: Linearität.

*— 291 — 5 v. u. (Note) hinter bleibt setze hinzu: ganz objectiv.

*— 291 — 3 v. u. (Note) streiche: ganz objectiv.

— 531 — 11 v. o. muß Pflanzen nicht unterstrichen seyn.

— 549 — 10 v. o. hinter selbst setze ein Komma statt des Semikolon.

*— 640 — 8 v. o. statt denselben lies: dasselbe.

Encyklopädie

der

philosophischen Wissenschaften.

Zweiter Theil.

Naturphilosophie.

Einleitung.

Zusatz. Man kann vielleicht sagen, daß zu unserer Zeit die Philosophie sich keiner besondern Gunst und Zuneigung zu erfreuen habe, wenigstens nicht der ehemaligen Anerkennung, daß das Studium der Philosophie die unentbehrliche Einleitung und Grundlage für alle weitere wissenschaftliche Bildung und Berufsstudium ausmachen müsse. Aber soviel läßt sich wohl ohne Bedenken als richtig annehmen, daß die Naturphilosophie insbesondere unter einer bedeutenden Abgunst liege. Ich will mich nicht weitläufig darüber verbreiten, inwiefern solches Vorurtheil gegen die Naturphilosophie insbesondere gerecht ist; doch kann ich dasselbe auch nicht ganz übergehen. Es ist allerdings geschehen, was bei einer großen Anregung nicht auszubleiben pflegt, daß die Idee der Naturphilosophie, wie sie in neuern Zeiten sich aufgethan hat, man kann sagen, in der ersten Befriedigung, welche diese Entdeckung gewährt hat, von ungeschickten Händen roh ergriffen worden, statt durch die denkende Vernunft gepflegt zu werden, und nicht sowohl von ihren Gegnern, als von ihren Freunden breit und platt geschlagen worden ist. Sie ist vielfältig, ja größtentheils in einen äußerlichen Formalismus verwandelt, und in ein begriffloses Instrument für die Oberflächlichkeit des Gedankens und eine phantastische Einbildungskraft verkehrt worden. Ich will die Ausschweifungen, zu denen die Idee oder vielmehr ihre todtgemachten Formen gebraucht worden sind, nicht näher charakterisiren. Ich habe vor längerer Zeit in der Vorrede zur

Phänomenologie des Geistes mehr darüber gesagt. Es ist dann nicht zu verwundern gewesen, daß ebensowohl das sinnigere Naturanschauen, als der rohe Empirismus, ein durch die Idee geleitetes Erkennen sowohl, als der äußere abstracte Verstand, solchem ebenso barocken als anmaßenden Gethue den Rücken zugewendet haben, welches selbst rohen Empirismus und unverstandene Gedankenformen, völlige Willkür der Einbildung und die gemeinste Weise nach oberflächlicher Analogie zu verfahren, chaotisch vermengt, und solches Gebräue für die Idee, Vernunft, Wissenschaft, für göttliches Erkennen, und den Mangel an aller Methode und Wissenschaftlichkeit für den höchsten Gipfel der Wissenschaftlichkeit ausgegeben hat. Durch solche Schwindeleien ist die Naturphilosophie, überhaupt die Schellingsche Philosophie in Mißkredit gekommen.

Ein ganz Anderes aber ist es, um solcher Verirrung und Mißkennung der Idee willen die Naturphilosophie selbst zu verwerfen. Es geschieht nicht selten, daß Mißbrauch und Verkehrung der Philosophie denjenigen, welche vom Hasse gegen die Philosophie befangen sind, erwünscht ist, weil sie das Verkehrte gebrauchen, um die Wissenschaft selbst zu verunglimpfen, und ihr gegründetes Verwerfen des Verkehrten auch nebuloser Weise dafür geltend machen wollen, daß sie die Philosophie selbst getroffen haben.

Es könnte zunächst in Rücksicht auf die vorhandenen *Mißverständnisse* und *Vorurtheile* gegen die Naturphilosophie zweckmäßig scheinen, den *wahren* Begriff dieser Wissenschaft aufzustellen. Dieser Gegensatz, den wir zunächst vorfinden, ist jedoch als etwas Zufälliges und Aeußerliches anzusehen; und jene ganze Art können wir sogleich auf die Seite gestellt seyn lassen. Solche mehr polemisch werdende Abhandlung ist für sich nicht erfreulich; was belehrend daran wäre, fällt theils in die Wissenschaft selbst, theils wäre es nicht so belehrend, um den in einer Encyklopädie überhaupt schon beschränkten Raum

für den reichen Stoff derselben noch mehr zu beengen. Es bleibe also bei der schon gemachten Erwähnung; sie kann als eine Art Protestation gegen diese Manier erscheinen, als eine Verwahrung, daß solches Naturphilosophiren — das oft glänzend, auch unterhaltend, wenigstens zum Staunen hinreißend erscheint, und die befriedigen kann, welche ein brillantes Feuerwerk in der Naturphilosophie zu schauen zu bekennen wagen, wobei sie den Gedanken ruhen lassen können — in dieser Darstellung nicht zu erwarten sey. Was wir hier treiben, ist nicht Sache der Einbildungskraft, nicht der Phantasie; es ist Sache des Begriffs, der Vernunft.

Nach *dieser* Rücksicht ist also vom Begriffe, der Bestimmung, Art und Weise der Naturphilosophie hier nicht zu sprechen. Aber es ist überhaupt gehörig, der Abhandlung einer Wissenschaft die Bestimmung dessen voran zu schicken, was ihr Gegenstand und Zweck ist, und was in ihr und wie es in ihr betrachtet werden soll. Der Gegensatz der Naturphilosophie gegen eine verkehrte Weise derselben fällt von selbst hinweg, wenn wir ihren Begriff näher bestimmen. Indem die Wissenschaft der Philosophie ein Kreis ist, von dem jedes Glied seinen Vorgänger und Nachgänger hat, in der Encyklopädie die Naturphilosophie aber nur als Ein Kreis im Ganzen erscheint: so liegt das Hervorgehen der Natur aus der ewigen Idee, ihre Erschaffung, der Beweis sogar, daß nothwendig eine Natur sey, im Vorhergehenden (§. 244.); wir haben es hier als bekannt vorauszusetzen. Wollen wir überhaupt bestimmen, was Naturphilosophie sey, so verfahren wir am besten, indem wir sie gegen das abscheiden, gegen was sie bestimmt ist; denn zu jedem Bestimmen gehören Zwei. Zunächst finden wir sie in einem eigenthümlichen Verhältnisse zur Naturwissenschaft überhaupt, zur Physik, Naturgeschichte, Physiologie; sie ist selbst Physik, aber *rationelle Physik*. An diesem Punkte ist es, daß wir sie aufzufassen, und insbesondere ihr Verhältniß zur Physik festzustellen haben.

Man kann hierbei die Vorstellung haben, dieser Gegensatz sey neu. Die Naturphilosophie wird etwa zunächst als eine neue Wissenschaft betrachtet; dieß ist freilich in einem Sinne richtig, im andern aber nicht. Denn sie ist alt, so alt als die Naturbetrachtung überhaupt; sie ist von dieser nicht unterschieden, ja sogar älter als die Physik, wie denn z. B. die Aristotelische Physik weit mehr Naturphilosophie, als Physik ist. Erst den neuern Zeiten gehört eine Trennung Beider von einander an. Diese Trennung sehen wir schon in der Wissenschaft, welche in der Wolfischen Philosophie als Kosmologie von der Physik unterschieden worden ist, und eine Metaphysik der Welt oder der Natur seyn sollte, die sich jedoch auf ganz abstracte Verstandesbestimmungen beschränkte. Diese Metaphysik ist allerdings von der Physik entfernter gewesen, als es das ist, was wir jetzt unter Naturphilosophie verstehen. Zu allererst muß über diesen Unterschied von Physik und Naturphilosophie, so wie über ihre Bestimmung gegen einander bemerkt werden, daß Beide nicht so weit auseinander liegen, als man es zunächst nimmt. Die Physik und Naturgeschichte heißen zunächst empirische Wissenschaften, und geben sich dafür, ganz der Wahrnehmung und Erfahrung anzugehören, und auf diese Weise der Naturphilosophie, der Naturerkenntniß aus dem Gedanken, entgegengesetzt zu seyn. In der That aber ist das Erste, was gegen die empirische Physik zu zeigen ist, dieses, daß in ihr viel mehr Gedanke ist, als sie zugiebt und weiß, daß sie besser ist, als sie meint, oder, wenn etwa gar das Denken in der Physik für etwas Schlimmes gelten sollte, daß sie schlimmer ist, als sie meint. Physik und Naturphilosophie unterscheiden sich also nicht wie Wahrnehmen und Denken von einander, sondern nur durch die Art und Weise des Denkens; sie sind Beide denkende Erkenntniß der Natur.

Dieß ist es, was wir zuerst betrachten wollen, und zwar, wie das Denken zunächst in der Physik ist: hierauf haben wir

zweitens zu betrachten, was die Natur ist: und dann drittens die Eintheilung der Naturphilosophie zu geben.

A.

Betrachtungsweisen der Natur.

Zusatz. Um den Begriff der Naturphilosophie zu finden, haben wir zuerst den Begriff der Naturerkenntniß überhaupt anzugeben, und zweitens den Unterschied von Physik und Naturphilosophie zu entwickeln.

Was ist die Natur? Diese Frage überhaupt wollen wir uns durch die Naturkenntniß und Naturphilosophie beantworten. Wir finden die Natur als ein Räthsel und Problem vor uns, das wir ebenso aufzulösen uns getrieben fühlen, als wir davon abgestoßen werden: angezogen, der Geist ahnet sich darin; abgestoßen von einem Fremden, in welchem er sich nicht findet. Von der Verwunderung, sagt daher Aristoteles, hat die Philosophie angefangen. Wir fangen an wahrzunehmen, wir sammeln Kenntnisse über die mannigfaltigen Gestaltungen und Gesetze der Natur; dieß geht in ein unendliches Detail hinaus, hinauf, hinunter, hinein, schon für sich: und eben weil kein Ende darin abzusehen ist, so befriedigt uns dieses Verfahren nicht. Und in allem diesen Reichthum der Erkenntniß kann uns die Frage von Neuem kommen, oder erst entstehen: Was ist die Natur? Sie bleibt ein Problem. Indem wir ihre Processe und Verwandelungen sehen, so wollen wir ihr einfaches Wesen erfassen, diesen Proteus nöthigen, seine Verwandelungen einzustellen und sich uns zu zeigen und auszusprechen: so daß er uns nicht bloß vielfache, immer neue Formen vorhalte, sondern auf einfachere Weise in der Sprache zum Bewußtseyn bringe, was er ist. Diese Frage nach dem Seyn hat einen vielfachen Sinn, und kann oft bloß den des Namens haben, wie wenn gefragt wird: Was ist dieß für eine Pflanze?

oder den Sinn der Anschauung, wenn der Name gegeben ist; wenn ich nicht weiß, was eine Bouſſole ist, so lasse ich mir dieß Instrument zeigen, und sage, jetzt weiß ich, was eine Bouſſole ist. Ebenso hat das Ist den Sinn des Standes, wenn wir fragen: Was ist dieser Mann? Aber dieß ist die Bedeutung nicht, wenn wir fragen: Was ist die Natur? In welchem Sinne wir dieß hier fragen, indem wir die Philosophie der Natur kennen lernen wollen, dieß ist es, was wir hier untersuchen wollen.

Wir könnten sogleich den Flug in die philosophische Idee nehmen, sagend, die Philosophie der Natur soll uns die Idee der Natur geben. Fingen wir so an, so könnte dieß undeutlich werden. Denn wir müssen die Idee selbst als concret auffassen, und so ihre verschiedenen Bestimmungen erkennen und dann zusammenfassen; um daher die Idee zu erhalten, müssen wir eine Reihe von Bestimmungen durchgehen, durch die uns die Idee erst wird. Nehmen wir nun diese Bestimmungen in Formen auf, die uns bekannt sind, und sagen, wir wollen uns denkend zur Natur verhalten: so giebt es zunächst noch andere Weisen, sich zu ihr zu verhalten, die ich nicht um der Vollständigkeit willen anführen will, sondern weil wir darin die Bausteine oder Momente finden werden, die zur Erkenntniß der Idee nothwendig gehören und uns vereinzelt in andern Naturbetrachtungsweisen eher zum Bewußtseyn kommen. Dadurch werden wir den Punkt herbeiführen, an dem das Eigenthümliche unseres Unternehmens sich heraushebt. Wir verhalten uns zur Natur theils praktisch, theils theoretisch. Bei der theoretischen Betrachtung wird sich uns ein Widerspruch zeigen, der uns drittens zu unserem Standpunkte leiten wird; dadurch, daß wir zur Auflösung des Widerspruchs das dem praktischen Verhältniß Eigenthümliche hinzunehmen müssen, wird es sich zur Totalität integriren und mit dem theoretischen vereinigen.

§. 245.

Praktisch verhält sich der Mensch zu der Natur, als zu einem Unmittelbaren und Aeußerlichen, selbst als ein unmittelbar äußerliches und damit sinnliches Individuum, das sich aber auch so mit Recht als Zweck gegen die Naturgegenstände benimmt. Die Betrachtung derselbrn nach diesem Verhältnisse giebt den endlich-teleologischen Standpunkt (§. 205.). In diesem findet sich die richtige Voraussetzung (§. 207—211.), daß die Natur den absoluten Endzweck nicht in ihr selbst enthält. Wenn aber diese Betrachtung von besondern endlichen Zwecken ausgeht, macht sie diese theils zu Voraussetzungen, deren zufälliger Inhalt für sich sogar unbedeutend und schaal seyn kann: theils fordert das Zweckverhältniß für sich eine tiefere Auffassungsweise, als nach äußerlichen und endlichen Verhältnissen, — die Betrachtungsweise des Begriffs, der seiner Natur nach überhaupt und damit der Natur als solcher immanent ist.

Zusatz. Das praktische Verhalten zur Natur ist durch die Begierde, welche selbstsüchtig ist, überhaupt bestimmt; das Bedürfniß geht darauf, die Natur zu unserem Nutzen zu verwenden, sie abzureiben, aufzureiben, kurz sie zu vernichten. Hier treten näher sogleich zwei Bestimmungen hervor. α) Das praktische Verhalten hat es nur mit einzelnen Producten der Natur, oder mit einzelnen Seiten dieser Producte zu thun. Die Noth und der Witz des Menschen hat unendlich mannigfaltige Weisen der Verwendung und Bemeisterung der Natur erfunden. Sophokles sagt so:

> *οὐδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει, —*
> *ἄπορος ἐπ' οὐδὲν ἔρχεται.*

Welche Kräfte die Natur auch gegen den Menschen entwickelt und losläßt, Kälte, wilde Thiere, Wasser, Feuer, ꝛr weiß Mittel gegen sie; und zwar nimmt er diese Mittel aus ihr, gebraucht sie gegen sie selbst: und die List seiner Vernunft ge-

währt, daß er gegen die natürlichen Mächte andere natürliche Dinge vorschiebt, diese jenen zum Aufreiben giebt, und sich dahinter bewahrt und erhält. Aber der Natur selbst, des Allgemeinen derselben, kann er auf diese Weise nicht sich bemeistern, noch es zu seinen Zwecken abrichten. β) Das Andere im praktischen Verhalten ist, daß, da unser Zweck das Letzte ist, nicht die natürlichen Dinge selbst, wir sie zu Mitteln machen, deren Bestimmung nicht in ihnen selbst, sondern in uns liegt, wie wenn wir z. B. die Speisen zu Blut machen. γ) Was zu Stande kommt, ist unsere Befriedigung, unser Selbstgefühl, welches gestört wurde durch einen Mangel irgend einer Art. Die Negation meiner selbst, die im Hunger in mir ist, ist zugleich vorhanden als ein Anderes, als ich selbst bin, als ein zu Verzehrendes; mein Thun ist, diesen Gegensatz aufzuheben, indem ich dieß Andere mit mir identisch setze, oder durch Aufopferung des Dinges die Einheit meiner mit mir selbst wiederherstelle.

Die vormals so beliebte teleologische Betrachtung hat zwar die Beziehung auf den Geist zu Grunde gelegt, aber sich nur an die äußerliche Zweckmäßigkeit gehalten, und den Geist in dem Sinne des endlichen und in natürlichen Zwecken befangenen genommen; um der Schaalheit solcher endlichen Zwecke willen, für welche sie die natürlichen Dinge als nützlich zeigte, ist sie um ihren Kredit, die Weisheit Gottes aufzuzeigen, gekommen. Der Zweckbegriff ist aber der Natur nicht bloß äußerlich, wie wenn ich sage: „Die Wolle der Schafe ist nur dazu da, damit ich mich kleiden könne;" da kommen denn oft läppische Dinge heraus, indem z. B. die Weisheit Gottes bewundert wird, daß er, wie es in den Xenien heißt, Korkbäume für Bouteillenstöpsel: oder daß er Kräuter gegen verdorbene Magen, und Zinnober zur Schminke wachsen lasse. Der Zweckbegriff, als den natürlichen Dingen innerlich, ist die einfache Bestimmtheit derselben, z. B. der Keim einer Pflanze, der der realen Möglichkeit nach

Alles enthält, was am Baum herauskommen soll, also als zweckmäßige Thätigkeit nur auf die Selbsterhaltung gerichtet ist. Diesen Begriff des Zwecks hat auch Aristoteles schon in der Natur erkannt, und diese Wirksamkeit nennt er die Natur eines Dinges; die wahre teleologische Betrachtung, und diese ist die höchste, besteht also darin, die Natur als frei in ihrer eigenthümlichen Lebendigkeit zu betrachten.

§. 246.

Was Physik genannt wird, hieß vormals Naturphilosophie, und ist gleichfalls theoretische, und zwar denkende Betrachtung der Natur, welche einerseits nicht von Bestimmungen, die der Natur äußerlich sind, wie die jener Zwecke, ausgeht, andererseits auf die Erkenntniß des Allgemeinen derselben, so daß es zugleich in sich bestimmt sey, gerichtet ist, — der Kräfte, Gesetze, Gattungen; welcher Inhalt ferner auch nicht bloßes Aggregat seyn, sondern in Ordnungen, Klassen gestellt sich als eine Organisation ausnehmen muß. Indem die Naturphilosophie begreifende Betrachtung ist, hat sie dasselbe Allgemeine, aber für sich, zum Gegenstand, und betrachtet es in seiner eigenen immanenten Nothwendigkeit nach der Selbstbestimmung des Begriffs.

Von dem Verhältniß der Philosophie zum Empirischen ist in der allgemeinen Einleitung die Rede gewesen. Nicht nur muß die Philosophie mit der Natur-Erfahrung übereinstimmend seyn, sondern die Entstehung und Bildung der philosophischen Wissenschaft hat die empirische Physik zur Voraussetzung und Bedingung. Ein Anderes aber ist der Gang des Entstehens und die Vorarbeiten einer Wissenschaft, ein Anderes die Wissenschaft selbst; in dieser können jene nicht mehr als Grundlage erscheinen, welche hier vielmehr die Nothwendigkeit des Begriffs seyn soll. Es ist schon erinnert worden, daß, außerdem daß der Gegenstand nach seiner Begriffsbestimmung in dem philosophischen Gange anzugeben ist, noch

weiter die empirische Erscheinung, welche derselben entspricht, nahmhaft zu machen, und von ihr aufzuzeigen ist, daß sie jener in der That entspricht. Dieß ist jedoch in Beziehung auf die Nothwendigkeit des Inhalts kein Berufen auf die Erfahrung. Noch weniger ist eine Berufung zulässig auf das, was Anschauung genannt worden und was nichts Anderes zu seyn pflegte, als ein Verfahren der Vorstellung und Phantasie (auch der Phantasterei) nach Analogien, die zufälliger oder bedeutender seyn können, und den Gegenständen Bestimmungen und Schemata nur äußerlich aufdrücken (§. 231. Anm.).

Zusatz. Beim theoretischen Verhalten ist α) das Erste, daß wir von den natürlichen Dingen zurücktreten, sie lassen wie sie sind, und uns nach ihnen richten. Wir fangen hierbei von sinnlichen Kenntnissen der Natur an. Wenn die Physik indessen nur auf Wahrnehmungen beruhte, und die Wahrnehmungen nichts wären, als das Zeugniß der Sinne: so bestände das physikalische Thun nur im Sehen, Hören, Riechen u. s. w., und die Thiere wären auf diese Weise auch Physiker. Es ist aber ein Geist, ein Denkendes, welches sieht, hört u. s. w. Sagten wir nun, im Theoretischen entlassen wir die Dinge frei, so bezieht sich dieß nur zum Theil auf die äußeren Sinne, da diese selbst theils theoretisch, theils praktisch sind (§. 358.); nur das Vorstellen, die Intelligenz hat dieß freie Verhalten zu den Dingen. Zwar können wir sie auch nach jenem nur Mittelseyn betrachten; aber dann ist das Erkennen auch nur Mittel, nicht Selbstzweck. β) Die zweite Beziehung der Dinge auf uns ist, daß sie die Bestimmung der Allgemeinheit für uns bekommen, oder daß wir sie in etwas Allgemeines verwandeln. Jemehr des Denkens in der Vorstellung wird, desto mehr verschwindet von der Natürlichkeit, Einzelnheit und Unmittelbarkeit der Dinge: durch den sich eindrängenden Gedanken verarmt der Reichthum der unendlich vielgestalteten Natur, ihre Frühlinge

ersterben, ihre Farbenspiele erblassen. Was in der Natur von Leben rauscht, verstummt in der Stille des Gedankens; ihre warme Fülle, die in tausendfaltig anziehenden Wundern sich gestaltet, verdorrt in trockne Formen und zu gestaltlosen Allgemeinheiten, die einem trüben nördlichen Nebel gleichen. γ) Diese beiden Bestimmungen sind nicht nur den beiden praktischen entgegengesetzt, sondern wir finden das theoretische Verhalten innerhalb seiner selbst widersprechend, indem es unmittelbar das Gegentheil von dem zu bewirken scheint, was es beabsichtet. Nämlich wir wollen die Natur erkennen, die wirklich ist, nicht etwas, das nicht ist; statt sie nun zu lassen, und sie zu nehmen, wie sie in Wahrheit ist, statt sie wahrzunehmen, machen wir etwas ganz Anderes daraus. Dadurch, daß wir die Dinge denken, machen wir sie zu etwas Allgemeinem; die Dinge sind aber einzelne, und der Löwe überhaupt existirt nicht. Wir machen sie zu einem Subjectiven, von uns Producirten, uns Angehörigen, und zwar uns als Menschen Eigenthümlichen; denn die Naturdinge denken nicht, und sind keine Vorstellungen oder Gedanken. Nach der zweiten Bestimmung, die sich uns vorher zuerst darbot, findet eben diese Verkehrung statt; ja, es könnte scheinen, daß, was wir beginnen, uns sogleich unmöglich gemacht wird. Das theoretische Verhalten beginnt mit der Hemmung der Begierde, ist uneigennützig, läßt die Dinge gewähren und bestehen; mit dieser Stellung haben wir sogleich zwei, Object und Subject, und die Trennung Beider festgesetzt, ein Diesseits und ein Jenseits. Unsere Absicht ist aber vielmehr, die Natur zu fassen, zu begreifen, zum Unsrigen zu machen, daß sie uns nicht ein Fremdes, Jenseitiges sey. Hier also tritt die Schwierigkeit ein: Wie kommen wir Subjecte zu den Objecten hinüber? Lassen wir uns beigehen, diese Kluft zu überspringen, und wir lassen dazu uns allerdings verleiten, so denken wir diese Natur; wir machen sie, die ein Anderes ist, als wir, zu einem Andern, als sie ist. Beide

theoretischen Verhältnisse sind auch unmittelbar einander entgegengesetzt: wir machen die Dinge zu Allgemeinen oder uns zu eigen, und doch sollen sie als natürliche Dinge frei für sich seyn. Dieß also ist der Punkt, um den es sich handelt, in Betreff der Natur des Erkennens, — dieß das Interesse der Philosophie.

Die Naturphilosophie ist aber in so ungünstigen Verhältnissen, daß sie ihr Daseyn beweisen muß; um sie zu rechtfertigen, müssen wir sie auf Bekanntes zurückführen. Von der Auflösung des Widerspruchs des Subjectiven und Objectiven ist eine eigenthümliche Gestalt zu erwähnen, die auch bekannt ist theils aus der Wissenschaft, theils aus der Religion, in dieser aber ein Vergangenes ist, und am kürzesten die ganze Schwierigkeit beseitigt. Die Vereinigung beider Bestimmungen nämlich ist das, was man den ursprünglichen Stand der Unschuld nennt, wo der Geist mit der Natur identisch ist und das geistige Auge unmittelbar im Centrum der Natur steht, während der Standpunkt der Trennung des Bewußtseyns der Sündenfall aus der ewigen göttlichen Einheit ist. Diese Einheit wird vorgestellt als eine ursprüngliche Anschauung, eine Vernunft, die zugleich in Einem Phantasie ist, d. h. sinnliche Gestalten bildend und eben damit die sinnlichen Gestalten vernünftigend. Diese anschauende Vernunft ist die göttliche Vernunft; denn Gott, haben wir das Recht zu sagen, ist das, wo Geist und Natur in Einheit ist, die Intelligenz zugleich auch Seyn und Gestalt hat. Die Excentricitäten der Naturphilosophie haben zum Theil ihren Grund in einer solchen Vorstellung, daß, wenn auch die jetzigen Individuen sich nicht mehr in diesem Zustande des Paradieses befinden, es doch noch Sonntagskinder gebe, denen Gott die wahrhafte Erkenntniß und Wissenschaft im Schlafe mittheile: oder daß der Mensch, auch ohne Sonntagskind zu seyn, wenigstens durch den Glauben daran sich in solche Momente versetzen könne, wo das Innere

der Natur von selbst ihm unmittelbar offenbar sey, wenn er nur sich einfallen lasse, Einfälle zu haben, d. i. seine Phantasie walten lasse, um prophetisch das Wahre auszusprechen. Dieses Erfülltseyn, von dem man weiter keine Quelle angeben kann, ist überhaupt als die Vollendung des wissenschaftlichen Vermögens angesehen worden; und man fügt etwa hinzu, daß solcher Zustand vollkommener Wissenschaft der jetzigen Geschichte der Welt vorhergegangen sey, und daß uns, nach dem Abfall aus dieser Einheit, in Mythen, in der Tradition, oder in andern Spuren, noch einige Trümmer und ferne Dämmerungen jenes geistigen Lichtzustandes übrig geblieben seyen, an die sich die weitere Bildung des Menschengeschlechts in der Religion angeknüpft habe, und von denen aus alle wissenschaftliche Erkenntniß ausgegangen sey. Wenn es dem Bewußtseyn nicht saurer gemacht würde, die Wahrheit zu erkennen, sondern man sich nur auf den Dreifuß zu setzen und Orakel zu sprechen brauchte, so wäre freilich die Arbeit des Denkens gespart.

Um kurz anzugeben, worin der Mangel solcher Vorstellung liegt, so muß zunächst freilich dieß zugegeben werden, daß etwas Hohes darin ist, das ihr auf den ersten Blick große Empfehlung giebt. Diese Einheit der Intelligenz und der Anschauung, des Insichseyns des Geistes und seines Verhaltens zur Aeußerlichkeit, muß aber nicht Anfang, sondern Ziel, nicht eine unmittelbare, sondern eine hervorgebrachte Einheit seyn. Eine natürliche Einheit des Denkens und Anschauens ist die des Kindes, des Thiers, die man höchstens Gefühl, aber nicht Geistigkeit nennen kann. Der Mensch aber muß vom Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen gegessen haben, durch die Arbeit und Thätigkeit des Gedankens hindurchgegangen seyn, um nur als Ueberwinder dieser Trennung seiner von der Natur zu seyn, was er ist. Jene unmittelbare Einheit ist so nur abstracte, ansichseyende Wahrheit, nicht die wirkliche Wahrheit; nicht nur der Inhalt muß das Wahre seyn, sondern auch die

Form. Die Auflösung des Zwiespalts muß die Gestalt haben, daß ihre Form die wissende Idee sey; und die Momente der Auflösung müssen im Bewußtseyn selber nachgesucht werden. Es kommt nicht darauf an, der Abstraction und Leerheit zuzugehen, sich ins Nichts des Wissens zu flüchten; sondern das Bewußtseyn muß sich erhalten, indem wir die Annahmen, durch welche der Widerspruch entstand, durch das gewöhnliche Bewußtseyn selbst widerlegen wollen.

Die Schwierigkeit, d. i. die einseitige Annahme des theoretischen Bewußtseyns, daß die natürlichen Dinge uns gegenüber beharrend und undurchdringlich seyen, wird direct widerlegt durch das praktische Verhalten, in welchem dieser absolut idealistische Glauben liegt, daß die einzelnen Dinge nichts an sich sind. Der Mangel der Begierde ist von der Seite, daß sie sich zu den Dingen verhält, nicht der, daß sie gegen die Dinge realistisch ist, sondern allzu idealistisch. Der philosophische wahrhafte Idealismus besteht in nichts Anderem, als eben in der Bestimmung, daß die Wahrheit der Dinge ist, daß sie als solche unmittelbar einzelne, d. i. sinnliche, — nur Schein, Erscheinung sind. Ueber eine in unsern Zeiten grassirende Metaphysik, nach welcher wir die Dinge darum nicht erkennen, weil sie absolut fest gegen uns sind, könnte man sich ausdrücken, daß die Thiere nicht einmal so dumm sind, als diese Metaphysiker; denn sie gehen auf die Dinge zu, greifen, erfassen, verzehren sie. Dieselbe Bestimmung liegt in der aufgezeigten zweiten Seite des theoretischen Verhaltens, nämlich daß wir die natürlichen Dinge denken. Die Intelligenz familiarisirt sich mit den Dingen freilich nicht in ihrer sinnlichen Existenz: aber dadurch, daß sie dieselben denkt, setzt sie deren Inhalt in sich; und indem sie der praktischen Idealität, die für sich nur Negativität ist, so zu sagen, die Form hinzufügt, die Allgemeinheit, giebt sie dem Negativen der Einzelnheit eine affirmative Bestimmung. Dieses Allgemeine der Dinge ist nicht ein Subjectives,

das uns zukäme, sondern vielmehr als ein dem transitorischen Phänomen entgegengesetztes Noumen das Wahre, Objective, Wirkliche der Dinge selbst, wie die Platonischen Ideen, die nicht irgendwo in der Ferne, sondern als die substantiellen Gattungen in den einzelnen Dingen existiren. Erst wenn man dem Proteus Gewalt anthut, d. h. sich an die sinnliche Erscheinung nicht kehrt: wird er gezwungen, die Wahrheit zu sagen. Die Inschrift des Schleiers der Isis: „Ich bin, was war, ist und seyn wird; und meinen Schleier hat kein Sterblicher gelüftet," schmilzt vor dem Gedanken. „Die Natur," sagt daher Hamann mit Recht, „ist ein hebräisch Wort, das mit bloßen Mitlautern geschrieben wird, zu dem der Verstand die Punkte setzen muß."

Hat nun auch die empirische Naturbetrachtung diese Kategorie der Allgemeinheit mit der Naturphilosophie gemein, so schwankt sie doch zuweilen dazwischen, ob dieß Allgemeine subjectiv oder objectiv sey; man kann oft sagen hören, diese Klassen und Ordnungen mache man nur zum Behufe des Erkennens. Dieß Schwanken kommt noch weiter darin vor, daß man Merkmale aufsucht, nicht in der Meinung, daß sie die wesentlichen objectiven Bestimmungen der Dinge seyen, sondern nur zu unserer Bequemlichkeit dienen, um uns die Dinge daran zu merken. Wenns weiter nichts wäre, so könnte man z. B. als Merkmal des Menschen das Ohrläppchen angeben, welches sonst kein Thier hat; da fühlt man aber sogleich, daß eine solche Bestimmung nicht hinreicht, das Wesentliche am Menschen zu erkennen. Ist jedoch das Allgemeine als Gesetz, Kraft, Materie bestimmt: so will man dieß doch nicht für eine äußere Form und subjective Zuthat gelten lassen, sondern den Gesetzen schreibt man objective Wirklichkeit zu, die Kräfte sind immanent, die Materie die wahrhafte Natur der Sache selbst. Aehnliches auch giebt man etwa zu bei den Gattungen, z. B. daß diese nicht so eine Zusammenstellung von Aehnlichem, eine von

uns gemachte Abstraction seyen, daß sie nicht nur Gemeinschaftliches haben, sondern das eigene innere Wesen der Gegenstände selbst seyen: die Ordnungen auch nicht bloß zur Uebersicht für uns seyen, sondern eine Stufenleiter der Natur selbst bilden. Die Merkmale sollten ebenfalls das Allgemeine, das Substantielle der Gattung seyn. Die Physik selbst sieht diese Allgemeinheiten als ihren Triumph an; man kann sogar sagen, daß sie leider nur zu sehr in diese Verallgemeinerung gehe. Man nennt die jetzige Philosophie Identitätsphilosophie; diesen Namen kann man mit viel größerem Rechte dieser Physik zuschreiben, welche nur Bestimmtheiten wegläßt, indem sie z. B. in der heutigen Elektro-Chemie Magnetismus, Elektricität und Chemismus durchaus als Eins ansieht. Es ist der Mangel der Physik, daß sie zu sehr im Identischen ist; denn die Identität ist die Grundkategorie des Verstandes.

Die Naturphilosophie nimmt den Stoff, den die Physik ihr aus der Erfahrung bereitet, an dem Punkte auf, bis wohin ihn die Physik gebracht hat, und bildet ihn wieder um, ohne die Erfahrung als die letzte Bewährung zu Grunde zu legen; die Physik muß so der Philosophie in die Hände arbeiten, damit diese das ihr überlieferte verständige Allgemeine in den Begriff übersetze, indem sie zeigt, wie es als ein in sich selbst nothwendiges Ganze aus dem Begriff hervorgeht. Die philosophische Weise der Darstellung ist nicht eine Willkür, auch einmal zur Veränderung auf dem Kopf zu gehen, nachdem man eine lange Weile auf den Beinen gegangen ist, oder sein Alltagsgesicht auch einmal bemalt zu sehen; sondern weil die Weise der Physik den Begriff nicht befriedigt, darum wird weiter fortgeschritten.

Das, wodurch sich die Naturphilosophie von der Physik unterscheidet, ist näher die Weise der Metaphysik, deren sich Beide bedienen; denn Metaphysik heißt nichts Anderes, als der Umfang der allgemeinen Denkbestimmungen, gleichsam das

diamantene Netz, in das wir allen Stoff bringen und dadurch erst verständlich machen. Jedes gebildete Bewußtseyn hat seine Metaphysik, das instinctartige Denken, die absolute Macht in uns, über die wir nur Meister werden, wenn wir sie selbst zum Gegenstande unserer Erkenntniß machen. Die Philosophie überhaupt hat als Philosophie andere Kategorien, als das gewöhnliche Bewußtseyn; alle Bildung reducirt sich auf den Unterschied der Kategorien. Alle Revolutionen, in den Wissenschaften nicht weniger, als in der Weltgeschichte, kommen nur daher, daß der Geist jetzt zum Verstehen und Vernehmen seiner, um sich zu besitzen, seine Kategorien geändert hat, sich wahrhafter, tiefer, sich inniger und einiger mit sich erfassend. Das Ungenügende nun der physikalischen Denkbestimmungen läßt sich auf zwei Punkte zurückführen, die aufs engste zusammenhangen. α) Das Allgemeine der Physik ist abstract, oder nur formell; es hat seine Bestimmung nicht an ihm selbst, und geht nicht zur Besonderheit über. β) Der bestimmte Inhalt ist eben deswegen außer dem Allgemeinen, damit zersplittert, zerstückelt, vereinzelt, abgesondert, ohne den nothwendigen Zusammenhang in ihm selbst, eben darum nur als endlicher. Haben wir z. B. eine Blume, so bemerkt der Verstand ihre einzelnen Qualitäten; die Chemie zerreißt und analysirt sie. Wir unterscheiden so Farbe, Gestalt der Blätter, Citronensäure, ätherisches Oel, Kohlenstoff, Wasserstoff u. s. w.; nun sagen wir, die Blume besteht aus allen diesen Theilen.

> Ἐνχείρησιν naturae nennt's die Chemie,
> Spottet ihrer selber und weiß wie,
> Hat freilich die Theile in ihrer Hand,
> Fehlt leider nur das geistige Band,

wie Göthe sagt. Der Geist kann nicht bei dieser Weise der Verstandesreflexion stehen bleiben; und man hat zwei Wege, darüber hinauszugehen. α) Der unbefangene Geist, wenn er lebendig die Natur anschaut, wie wir dieß häufig bei Göthe auf eine sinnige

Weise geltend gemacht finden, so fühlt er das Leben und den allgemeinen Zusammenhang in derselben: er ahnt das Universum als ein organisches Ganzes und eine vernünftige Totalität, ebenso als er im einzelnen Lebendigen eine innige Einheit in ihm selbst empfindet; bringen wir aber auch alle jene Ingredienzien der Blume zusammen, so kommt doch keine Blume heraus. So hat man in der Naturphilosophie die Anschauung zurückgerufen, und sie über die Reflexion gesetzt; aber das ist ein Abweg, denn aus der Anschauung kann man nicht philosophiren. β) Die Anschauung muß auch gedacht werden, jenes Zerstückelte zur einfachen Allgemeinheit denkend zurückgebracht werden; diese gedachte Einheit ist der Begriff, welcher die bestimmten Unterschiede, aber als eine sich in sich selbst bewegende Einheit hat. Der philosophischen Allgemeinheit sind die Bestimmungen nicht gleichgültig; sie ist die sich selbst erfüllende Allgemeinheit, die in ihrer diamantenen Identität zugleich den Unterschied in sich enthält.

Das wahrhaft Unendliche ist die Einheit seiner selbst und des Endlichen; und das ist nun die Kategorie der Philosophie, und daher auch der Naturphilosophie. Wenn die Gattungen und Kräfte das Innere der Natur sind, und gegen dieß Allgemeine das Aeußere und Einzelne das Verschwindende ist: so fordert man noch als dritte Stufe das Innere des Innern, welches nach dem Vorhergehenden die Einheit des Allgemeinen und Besondern wäre.

„Ins Innere der Natur,"
O! Du Philister!
„Dringt kein erschaffener Geist."
Mich und Geschwister
Mögt Ihr an solches Wort
Nur nicht erinnern.
Wir denken: Ort für Ort
Sind wir im Innern.
„Glückselig, wem sie nur
Die äußre Schale weist!"
Das hör' ich sechzig Jahre wiederholen,

Und fluche drauf, aber verstohlen;
Sage mir tausend und tausend Mal:
Alles giebt sie reichlich und gern,
Natur hat weder Kern
Noch Schaale,
Alles ist sie mit einem Male.
Dich prüfe Du nur allermeist,
Ob Du Kern oder Schaale seyst.

Mit dem Erfassen dieses Innern ist die Einseitigkeit des theoretischen und praktischen Verhaltens aufgehoben, und zugleich beiden Bestimmungen Genüge geleistet. Jenes enthält eine Allgemeinheit ohne Bestimmtheit, dieses eine Einzelnheit ohne Allgemeines; das begreifende Erkennen ist die Mitte, in welcher die Allgemeinheit nicht ein Diesseits in mir gegen die Einzeln'eit der Gegenstände bleibt; sondern indem es sich negativ gegen die Dinge verhält und sich dieselben assimilirt, findet es die Einzelnheit ebenso darin, läßt die Dinge gewähren und sich frei in sich bestimmen. Das begreifende Erkennen ist so die Einheit des theoretischen und praktischen Verhaltens: die Negation der Einzelnheit ist, als Negation des Negativen, die affirmative Allgemeinheit, die den Bestimmungen Bestehen giebt; denn die wahrhafte Einzelnheit ist zugleich Allgemeinheit in sich selbst.

Was die Einwendungen betrifft, die gegen diesen Standpunkt gemacht werden können, so ist die nächste, daß gefragt werden kann: Wie kommt das Allgemeine dazu, sich selbst zu bestimmen? Wie kommt das Unendliche heraus zur Endlichkeit? In concreter Gestalt ist die Frage die: Wie ist Gott dazu gekommen, die Welt zu schaffen? Man stellt sich zwar vor, Gott wäre ein Subject, eine Wirklichkeit für sich, fern von der Welt; aber solche abstracte Unendlichkeit, solche Allgemeinheit, die außerhalb des Besondern wäre, wäre selbst nur die Eine Seite, somit selbst ein Besonderes, Endliches. Es ist die Bewußtlosigkeit des Verstandes, gerade die Bestimmung aufzuheben, die er setzt, und also das Gegentheil von dem zu thun, was er will; das Besondere sollte vom Allgemeinen ge-

trennt seyn, gerade ist aber das Besondere dadurch im Allgemeinen gesetzt, und somit nur die Einheit des Allgemeinen und Besondern vorhanden. Gott hat zweierlei Offenbarungen, als Natur und als Geist; beide Gestaltungen Gottes sind Tempel desselben, die er erfüllt, und in denen er gegenwärtig ist. Gott als ein Abstractum ist nicht der wahrhafte Gott, sondern nur als der lebendige Proceß, sein Anderes, die Welt zu setzen, welches, in göttlicher Form gefaßt, sein Sohn ist; und erst in der Einheit mit seinem Andern, im Geist, ist Gott Subject. Dieß ist nun die Bestimmung und der Zweck der Naturphilosophie, daß der Geist sein eigenes Wesen, d. i. den Begriff in der Natur, sein Gegenbild in ihr finde. So ist das Naturstudium die Befreiung seiner in ihr; denn er wird darin, insofern er nicht auf ein Anderes sich bezieht, sondern auf sich selbst. Es ist dieß ebenso die Befreiung der Natur; sie ist an sich die Vernunft, aber erst durch den Geist tritt diese als solche an ihr heraus in die Existenz. Der Geist hat die Gewißheit, die Adam hatte, als er Eva erblickte: „Dieß ist Fleisch von meinem Fleisch; dieß ist Gebein von meinem Gebein.“ So ist die Natur die Braut, mit der der Geist sich vermählt. Aber ist diese Gewißheit auch Wahrheit? Indem das Innere der Natur nichts Anderes, als das Allgemeine ist: so sind wir, wenn wir Gedanken haben, in diesem Innern der Natur bei uns selbst. Wenn die Wahrheit, im subjectiven Sinn, die Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstande ist: so heißt das Wahre im objectiven Sinne die Uebereinstimmung des Objects, der Sache mit sich selbst, daß ihre Realität ihrem Begriffe angemessen ist. Ich in meinem Wesen ist der Begriff, das mit sich selbst Gleiche, durch Alles Hindurchgehende, welches, indem es die Herrschaft über die besonderen Unterschiede behält, das in sich zurückkehrende Allgemeine ist. Dieser Begriff ist sogleich die wahrhafte Idee, die göttliche Idee des Universums, die allein das Wirkliche. So ist Gott allein die Wahrheit,

das unsterbliche Lebendige, nach Plato, dessen Leib und Seele in Eins genaturt sind. Die erste Frage ist hier: Warum hat Gott sich selbst bestimmt, die Natur zu erschaffen?

B.

Begriff der Natur.

§. 247.

Die Natur hat sich als die Idee in der Form des Andersseyns ergeben. Da die Idee so als das Negative ihrer selbst oder sich äußerlich ist, so ist die Natur nicht äußerlich nur relativ gegen diese Idee (und gegen die subjective Existenz derselben, den Geist), sondern die Aeußerlichkeit macht die Bestimmung aus, in welcher sie als Natur ist.

Zusatz. Ist Gott das Allgenügende, Unbedürftige, wie kommt er dazu, sich zu einem schlechthin Ungleichen zu entschließen? Die göttliche Idee ist eben dieß, sich zu entschließen, dieses Andere aus sich herauszusetzen und wieder in sich zurückzunehmen, um Subjectivität und Geist zu seyn. Die Naturphilosophie gehört selbst zu diesem Wege der Rückkehr; denn sie ist es, welche die Trennung der Natur und des Geistes aufhebt, und dem Geiste die Erkenntniß seines Wesens in der Natur gewährt. Dieß nun ist die Stellung der Natur im Ganzen; ihre Bestimmtheit ist dieß, daß die Idee sich selbst bestimmt, d. h. den Unterschied in sich setzt, ein Anderes, aber so daß sie in ihrer Untheilbarkeit unendliche Güte ist und dem Andersseyn ihre ganze Fülle ertheilt und mitgiebt. Gott bleibt sich also in seinem Bestimmen gleich; jedes dieser Momente ist selbst die ganze Idee, und muß als die göttliche Totalität gesetzt werden. Das Unterschiedene kann unter dreierlei Formen gefaßt werden: das Allgemeine, das Besondere und das Einzelne. Einmal bleibt das Unterschiedene aufbehalten in der ewigen Einheit der Idee; das ist der λόγος, der ewige Sohn Gottes,

wie es Philo faßte. Zu diesem Extrem ist das andere die Einzelnheit, die Form des endlichen Geistes. Als Rückkehr in sich selbst ist zwar die Einzelnheit Geist, aber, als Andersseyn mit Ausschließung aller Andern, endlicher oder menschlicher Geist; denn andere endliche Geister, als Menschen, gehen uns nichts an. Indem der einzelne Mensch zugleich in Einheit mit dem göttlichen Wesen gefaßt wird, so ist er der Gegenstand der christlichen Religion; und das ist die ungeheuerste Zumuthung, die an denselben gemacht werden kann. Die dritte Form, die uns hier angeht, die Idee in der Besonderheit, ist die Natur, die zwischen beiden Extremen liegt. Diese Form ist die erträglichste für den Verstand: der Geist ist als der für sich existirende Widerspruch gesetzt, denn die unendlich freie Idee und sie in der Form der Einzelnheit sind in objectivem Widerspruche; in der Natur ist der Widerspruch nur an sich oder für uns, indem das Andersseyn als ruhige Form an der Idee erscheint. In Christus ist der Widerspruch gesetzt und aufgehoben, als Leben, Leiden und Auferstehen; die Natur ist der Sohn Gottes, aber nicht als der Sohn, sondern als das Verharren im Andersseyn, — die göttliche Idee als außerhalb der Liebe für einen Augenblick festgehalten. Die Natur ist der sich entfremdete Geist, der darin nur *ausgelassen* ist, ein bachantischer Gott, der sich selbst nicht zügelt und faßt; in der Natur verbirgt sich die Einheit des Begriffs.

Die denkende Naturbetrachtung muß betrachten, wie die Natur an ihr selbst dieser Proceß ist, zum Geiste zu werden, ihr Andersseyn aufzuheben, — und wie in jeder Stufe der Natur selbst die Idee vorhanden ist; von der Idee entfremdet, ist die Natur nur der Leichnam des Verstandes. Die Natur ist aber nur an sich die Idee, daher sie Schelling eine versteinerte, Andere sogar die gefrorne Intelligenz nannten; der Gott bleibt aber nicht versteinert und verstorben, sondern die Steine schreien und heben sich zum Geiste auf. Gott ist Subjectivität, Thätigkeit, unendliche Actuosität, worin das Andere nur momentan ist, und an sich in der Einheit der Idee bleibt, weil es selbst diese Totalität der Idee ist. Ist die Natur die Idee in der Form des Andersseyns, so ist, nach dem Begriffe der Idee, die Idee darin nicht, wie sie an und für sich ist, obgleich nichtsdestoweniger die Natur eine der Weisen der Idee ist, sich zu manifestiren, und darin vorkommen muß. Daß diese Weise der Idee aber die Natur sey, das ist das Zweite, was zu erörtern und zu erweisen ist; zu dem Ende müssen wir eine Vergleichung anstellen, ob jene Definition der Vorstellung entspricht, was in der Folge vorkommen wird. Uebrigens hat sich die Philosophie nicht um die Vorstellung zu bekümmern, noch braucht sie in jeder Rücksicht zu leisten, was die Vorstellung fordert; denn die Vorstellungen sind beliebig, aber im Allgemeinen müssen Beide doch übereinstimmen.

Es ist bei dieser Grundbestimmung der Natur die Beziehung derselben auf die metaphysische Seite bemerklich zu machen, welche in Gestalt der Frage nach der *Ewigkeit der Welt* abgehandelt worden ist. Es könnte scheinen, daß wir hier die Metaphysik auf der Seite liegen lassen könnten; es ist jedoch hier die Stelle, sie vorzunehmen, und es hat nichts Bedenkliches: denn sie führt nicht in Weitläufigkeiten und ist gleich abgethan. Indem nämlich die Metaphysik der Natur, als die wesentliche Gedankenbestimmtheit ihres Unterschiedes, diese ist, daß die Natur die Idee in ihrem Andersseyn ist: so liegt darin, daß sie wesentlich ein Ideelles ist, oder das, was nur als relativ, nur in Verhältniß zu einem Ersten seine Bestimmtheit hat. Die Frage nach der Ewigkeit der Welt (diese verwechselt man mit der Natur, da sie doch eine Collection des Geistigen und Natürlichen ist) hat erstens den Sinn der Zeitvorstellung, einer Ewigkeit, wie man es heißt, einer unendlich langen Zeit, so daß sie keinen Anfang in der Zeit gehabt: zweitens liegt darin, daß die Natur als ein Unerschaffenes,

Ewiges, für sich selbstständig Gott gegenüber vorgestellt wird. Was das Zweite betrifft, so ist dieß durch die Bestimmtheit der Natur, die Idee in ihrem Andersseyn zu seyn, entfernt und gänzlich beseitigt. Was das Erste betrifft, so ist, nach Entfernung des Sinnes der Absolutheit der Welt, nur die Ewigkeit in Beziehung auf die Zeitvorstellung vorhanden.

Hierüber ist zu sagen: α) die Ewigkeit ist nicht vor oder nach der Zeit, nicht vor der Erschaffung der Welt, noch wenn sie untergeht; sondern die Ewigkeit ist absolute Gegenwart, das Jetzt ohne Vor und Nach. Die Welt ist erschaffen, wird erschaffen jetzt, und ist ewig erschaffen worden; dieß kommt in der Form der Erhaltung der Welt vor. Erschaffen ist die Thätigkeit der absoluten Idee; die Idee der Natur ist, wie die Idee als solche, ewig. β) Bei der Frage, ob nun die Welt, die Natur, in ihrer Endlichkeit, einen Anfang in der Zeit habe oder nicht, hat man die Welt oder die Natur überhaupt vor der Vorstellung, d. i. das Allgemeine; und das wahrhaft Allgemeine ist die Idee, von der schon gesagt worden, daß sie ewig. Das Endliche aber ist zeitlich, hat ein Vor und Nach; und wenn man das Endliche vor sich hat, so ist man in der Zeit. Es hat einen Anfang, aber keinen absoluten; seine Zeit fängt mit ihm an, und die Zeit ist nur des Endlichen. Die Philosophie ist zeitloses Begreifen, auch der Zeit und aller Dinge überhaupt, nach ihrer ewigen Bestimmung. Hat man so den absoluten Anfang der Zeit entfernt, so tritt die entgegengesetzte Vorstellung einer unendlichen Zeit ein; unendliche Zeit aber, wenn sie noch als Zeit, nicht als aufgehobene Zeit vorgestellt wird, ist noch von der Ewigkeit zu unterscheiden. Sie ist nicht diese Zeit, sondern eine andere Zeit, und wieder eine andere, und immer eine andere (§. 258.), wenn der Gedanke das Endliche nicht in das Ewige auflösen kann. So ist die Materie ins Unendliche theilbar; d. i. dieß ist ihre Natur, daß, was als Ganzes gesetzt wird, als Eins schlechthin sich selbst äußerlich,

ein Vieles in sich sey. Aber sie ist nicht in der That ein Getheiltes, so daß sie aus Atomen bestände; sondern dieß ist eine Möglichkeit, die nur Möglichkeit ist: d. h. dieses Theilen ins Unendliche ist nicht etwas Positives, Wirkliches, sondern nur ein subjectives Vorstellen. Ebenso ist die unendliche Zeit nur eine Vorstellung, ein Hinausgehen, das im Negativen bleibt; ein nothwendiges Vorstellen, so lange man in der Betrachtung des Endlichen als Endlichen bleibt. Gehe ich aber zum Allgemeinen über, zum Nichtendlichen: so habe ich den Standpunkt verlassen, auf welchem Einzelnheit und deren Abwechselung statt findet. In der Vorstellung ist die Welt nur eine Sammlung von Endlichkeiten; wird sie aber als Allgemeines, als Totalität gefaßt, so fällt die Frage vom Anfang sogleich weg. Wo der Anfang zu machen, ist also unbestimmt; es ist ein Anfang zu machen, aber er ist nur ein relativer. Man geht darüber hinaus, aber nicht ins Unendliche, sondern nur zu einem weitern Anfang, der freilich auch nur ein bedingter ist; kurz es ist nur die Natur des Relativen ausgedrückt, weil wir im Endlichen sind.

Dieß ist diese Metaphysik, die zwischen abstracten Bestimmungen herüber und hinüber geht, die sie für absolut nimmt. Eine runde, positive Antwort läßt sich auf die Frage nicht geben, ob die Welt ohne Anfang in der Zeit sey, oder einen Anfang habe. Eine runde Antwort soll heißen, daß entweder das Eine, oder das Andere sey. Die runde Antwort ist vielmehr, daß die Frage, dieß Entweder-Oder, nichts taugt. Seyd ihr im Endlichen, so habt ihr ebenso Anfang als Nichtanfang; diese entgegengesetzten Bestimmungen kommen dem Endlichen zu in ihrem Widerstreite, ohne Auflösung und Versöhnung: und so geht es unter, weil es der Widerspruch ist. Das Endliche hat ein Anderes vor sich; im Verfolg des endlichen Zusammenhangs muß man dieß Vor aufsuchen, z. B. in der Geschichte der Erde oder Menschen. Da kommt man an kein Ende,

ebenso als man mit jedem Endlichen zu einem Ende kommt; über die Vielheit des Endlichen hat die Zeit ihre Macht. Das Endliche hat einen Anfang, dieser Anfang ist aber nicht das Erste; das Endliche ist selbstständig, aber diese Unmittelbarkeit ist ebenso beschränkt. Verläßt die Vorstellung dieß bestimmte Endliche, welches ein Vor oder Nach hat, und geht zur leeren Vorstellung der Zeit über oder zur Welt überhaupt: so treibt sie sich in leeren Vorstellungen, d. i. bloß abstracten Gedanken herum.

§. 248.

In dieser Aeußerlichkeit haben die Begriffsbestimmungen den Schein eines gleichgültigen Bestehens und der Vereinzelung gegeneinander; der Begriff ist deswegen als Innerliches. Die Natur zeigt daher in ihrem Daseyn keine Freiheit, sondern Nothwendigkeit und Zufälligkeit.

Die Natur ist darum nach ihrer bestimmten Existenz, wodurch sie eben Natur ist, nicht zu vergöttern, noch sind Sonne, Mond, Thiere, Pflanzen u. s. f. vorzugsweise vor menschlichen Thaten und Begebenheiten als Werke Gottes zu betrachten und anzuführen. Die Natur ist an sich, in der Idee göttlich: aber wie sie ist, entspricht ihr Seyn ihrem Begriffe nicht; sie ist vielmehr der unaufgelöste Widerspruch. Ihre Eigenthümlichkeit ist das Gesetztseyn, das Negative, wie die Alten die Materie überhaupt als das non-ens gefaßt haben. So ist die Natur auch als der Abfall der Idee von sich selbst ausgesprochen worden, indem die Idee als diese Gestalt der Aeußerlichkeit in der Unangemessenheit ihrer selbst mit sich ist. Nur dem Bewußtseyn, das selbst zuerst äußerlich und damit unmittelbar ist, d. i. dem sinnlichen Bewußtseyn, erscheint die Natur als das Erste, Unmittelbare, Seyende. Weil sie jedoch, obzwar in solchem Elemente der Aeußerlichkeit, Darstellung der Idee ist, so mag und soll man in ihr wohl die Weisheit Gottes

bewundern. Wenn aber Vanini sagte, daß ein Strohhalm hinreiche, um das Seyn Gottes zu erkennen: so ist jede Vorstellung des Geistes, die schlechteste seiner Einbildungen, das Spiel seiner zufälligsten Launen, jedes Wort ein vortrefflicherer Erkenntnißgrund für Gottes Seyn, als irgend ein einzelner Naturgegenstand. In der Natur hat das Spiel der Formen nicht nur seine ungebundene zügellose Zufälligkeit, sondern jede Gestalt für sich entbehrt des Begriffs ihrer selbst. Das Höchste, zu dem es die Natur in ihrem Daseyn treibt, ist das Leben; aber als nur natürliche Idee ist dieses der Unvernunft der Aeußerlichkeit hingegeben, und die individuelle Lebendigkeit ist in jedem Momente ihrer Existenz mit einer ihr andern Einzelnheit befangen, da hingegen in jeder geistigen Aeußerung das Moment freier allgemeiner Beziehung auf sich selbst enthalten ist.

Ein gleicher Mißverstand ist es, wenn Geistiges überhaupt geringer geachtet wird als Naturdinge, wenn menschliche Kunstwerke natürlichen Dingen deswegen nachgesetzt werden, weil zu jenen das Material von Außen genommen werden müsse und weil sie nicht lebendig seyen; — als ob die geistige Form nicht eine höhere Lebendigkeit enthielte und des Geistes würdiger wäre als die natürliche Form, die Form überhaupt nicht höher als die Materie, und in allem Sittlichen nicht auch das, was man Materie nennen kann, ganz allein dem Geiste angehörte: als ob in der Natur das Höhere, das Lebendige, nicht auch seine Materie von Außen nähme. Die Natur bleibe, giebt man ferner als ihren Vorzug an, bei aller Zufälligkeit ihrer Existenzen ewigen Gesetzen getreu: aber doch wohl auch das Reich des Selbstbewußtseyns! was schon in dem Glauben anerkannt wird, daß eine Vorsehung die menschlichen Begebenheiten leite; — oder sollten die Bestimmungen dieser Vorsehung im Felde der menschlichen Begebenheiten nur zufällig und unvernünftig seyn? Wenn

aber die geistige Zufälligkeit, die Willkühr, bis zum Bösen fortgeht: so ist dieß selbst noch ein unendlich Höheres, als das gesetzmäßige Wandeln der Gestirne oder als die Unschuld der Pflanze; denn was sich so verirrt, ist noch Geist.

Zusatz. Die unendliche Theilbarkeit der Materie heißt nichts Anderes, als daß sie ein sich selbst Aeußerliches ist. Die Unermeßlichkeit der Natur, welche zunächst den Sinn in Erstaunen setzt, ist eben diese Aeußerlichkeit. Weil jeder materielle Punkt von allen andern vollkommen unabhängig zu seyn scheint, so hat die Begrifflosigkeit die Herrschaft in der Natur, die ihre Gedanken nicht zusammenbringt. Sonne, Planeten, Kometen, Elemente, Pflanzen, Thiere stehen einzeln für sich selbst da. Die Sonne ist ein gegen die Erde anderes Individuum, das nur die Schwere mit den Planeten verbindet. Erst im Leben kommt es zur Subjectivität, zum Gegentheil des Außereinander; Herz, Leber, Auge sind für sich keine selbstständigen Individuen, und vom Körper abgerissen verfault die Hand. Der organische Körper ist noch das Mannigfaltige, Außereinanderseyende; aber jedes Einzelne besteht nur im Subject, und der Begriff existirt als die Macht jener Glieder. So kommt der Begriff, der in der Begrifflosigkeit nur ein innerlicher ist, erst im Leben als Seele zur Existenz. Die Räumlichkeit des Organismus hat gar keine Wahrheit für die Seele, sonst müßten wir so viel Seelen haben als Punkte; denn die Seele fühlt an jedem Punkte. Man muß sich durch den Schein des Außereinander nicht täuschen lassen, sondern erkennen, daß die Außereinanderseyenden nur eine Einheit ausmachen; die Himmelskörper scheinen nur selbstständig, sie sind Wächter Einer Flur. Weil aber die Einheit in der Natur eine Beziehung scheinbar Selbstständiger ist, so ist die Natur nicht frei, sondern nur nothwendig und zufällig. Denn Nothwendigkeit ist Untrennbarkeit von Unterschiedenen, die noch gleichgültig erscheinen; daß aber die Abstraction des Außersichseyns auch zu ihrem

Rechte kommt, ist die Zufälligkeit, die äußerliche Nothwendigkeit, nicht die innere Nothwendigkeit des Begriffs. Man hat in der Physik viel von Polarität gesprochen, dieser Begriff ist ein großer Fortschritt der Physik in ihrer Metaphysik; denn der Gedanke der Polarität ist eben nichts Anderes, als die Bestimmung des Verhältnisses der Nothwendigkeit zwischen zwei Verschiedenen, die Eines sind, insofern mit dem Setzen des Einen auch das Andere gesetzt ist. Diese Polarität schränkt sich nur auf den Gegensatz ein; durch den Gegensatz ist aber auch die Rückkehr aus dem Gegensatz als Einheit gesetzt, und das ist das Dritte. Dieß ist es, was die Nothwendigkeit des Begriffs mehr hat, als die Polarität. In der Natur, als dem Andersseyn, gehört zur ganzen Form der Nothwendigkeit auch das Quadrat oder die Vierheit, z. B. in den vier Elementen, vier Farben u. s. f.: und weiter die Fünfheit, z. B. in den Fingern, den Sinnen; im Geiste ist die Grundform der Nothwendigkeit die Dreiheit. Es existirt in der Natur die Totalität der Disjunction des Begriffs als Vierheit darum, weil das Erste die Allgemeinheit als solche ist, das Zweite oder der Unterschied aber in der Natur selbst als ein Gedoppeltes erscheint, indem in der Natur das Andere für sich als Anderes existiren muß: so daß die subjective Einheit der Allgemeinheit und Besonderheit das Vierte ist, das dann auch eine besondere Existenz gegen die drei Anderen hat; ja indem die Monas und die Duas selbst die ganze Besonderheit ausmachen, so kann die Totalität des Begriffs selbst zur Fünfheit fortgehen.

Die Natur ist das Negative, weil sie das Negative der Idee ist. Jacob Böhm sagt, Gottes erste Geburt sey Lucifer, dieses Lichtwesen habe sich in sich hineinimaginirt und sey böse geworden; das ist das Moment des Unterschiedes, das Andersseyn festgehalten gegen den Sohn, der das Andersseyn in der Liebe ist. Solche Vorstellungen, die wild im orientalisirenden Geschmack vorkommen, haben ihren Grund und ihre Bedeutung

in der negativen Natur der Natur. Die andere Form des Andersseyns ist die Unmittelbarkeit, welche darin liegt, daß das Unterschiedene abstract für sich besteht. Dieses Bestehen ist aber nur momentan, kein wahrhaftes Bestehen; nur die Idee besteht ewig, weil sie Anundfürsichseyn, d. i. Insichzurückgekehrtseyn ist. Die Natur ist in der Zeit das Erste, aber das absolute prius ist die Idee; dieses absolute prius ist das Letzte, der wahre Anfang, das *A* ist das *Ω*. Das Unmittelbare halten die Menschen oft für das Vorzüglichere, beim Vermittelten stellt man sich das Abhängige vor; der Begriff hat aber beide Seiten, er ist Vermittelung durch Aufhebung der Vermittelung, und so Unmittelbarkeit. So spricht man von einem unmittelbaren Glauben an Gott; das ist aber die degradirte Weise des Seyns, nicht die höhere, wie denn auch die ursprünglichen, ersten Religionen Natur-Religionen waren. Das Affirmative in der Natur ist das Durchscheinen des Begriffs: die nächste Weise, wie der Begriff seine Macht zeigt, ist die Vergänglichkeit dieser Aeußerlichkeit; ebenso sind alle Existenzen aber auch Ein Leib, in dem die Seele wohnt. Der Begriff manifestirt sich in diesen Riesengliedern, aber nicht als sich selbst; dieß geschieht nur im Geiste, daß der Begriff existirt, wie er ist.

§. 249.

Die Natur ist als ein *System von Stufen* zu betrachten, deren eine aus der andern nothwendig hervorgeht, und die nächste Wahrheit derjenigen ist, aus welcher sie resultirt: aber nicht so daß die eine aus der andern *natürlich* erzeugt würde, sondern in der innern, den Grund der Natur ausmachenden Idee. Die *Metamorphose* kommt nur dem Begriff als solchem zu, da dessen Veränderung allein Entwicklung ist. Der Begriff aber ist in der Natur theils nur ein Inneres, theils existirend nur als lebendiges Individuum; auf dieses allein ist daher die *existirende* Metamorphose beschränkt.

Es ist eine ungeschickte Vorstellung älterer, auch neuerer

Naturphilosophie gewesen, die Fortbildung und den Uebergang einer Naturform und Sphäre in eine höhere für eine äußerlich-wirkliche Production anzusehen, die man jedoch, um sie *deutlicher* zu machen, in das *Dunkel* der Vergangenheit zurückgelegt hat. Der Natur ist gerade die Aeußerlichkeit eigenthümlich, die Unterschiede auseinander fallen und sie als gleichgültige Existenzen auftreten zu lassen; der dialektische Begriff, der die *Stufen* fortleitet, ist das Innere derselben. Solcher nebuloser im Grunde sinnlicher Vorstellungen, wie insbesondere das sogenannte *Hervorgehen* z. B. der Pflanzen und Thiere aus dem Wasser und dann das *Hervorgehen* der entwickeltern Thierorganisationen aus den niedrigern u. s. w. ist, muß sich die denkende Betrachtung entschlagen.

Zusatz. Die Betrachtung der Nützlichkeit der natürlichen Dinge hat die Wahrheit in sich, daß sie nicht an und für sich absoluter Zweck sind; diese Negativität ist ihnen aber nicht äußerlich, sondern das immanente Moment ihrer Idee, das ihre Vergänglichkeit und Uebergehen in eine andere Existenz, zugleich aber in einen höheren Begriff bewirkt. Der Begriff setzt alle Besonderheit auf allgemeine Weise zumal in die Existenz. Es ist völlig leer, die Gattungen vorzustellen, als sich nach und nach in der Zeit evolvirend; der Zeitunterschied hat ganz und gar kein Interesse für den Gedanken. Wenn es allein ums Aufzählen zu thun ist, dem Sinn überhaupt die Reihe der Lebendigen nach einander vorzuführen, wie sie sich in allgemeine Klassen theilen, es sey, daß sie immer mehr entwickelter, reicher an Bestimmungen und Inhalt werden, und dabei somit von der dürftigsten angefangen wird, oder es sey in umgekehrter Richtung, so hat dieß immer ein allgemeines Interesse. Es ist eine Ordnung überhaupt, wie schon in der Eintheilung der Natur in die drei Reiche, und es ist besser, als wenn ich Alles unter einander menge; was sogleich für den Sinn über-

haupt, den ahnenden Begriff etwas Zurückstoßendes hätte. Aber man muß nicht meinen, daß man eine solche trockene Reihefolge dynamisch mache oder philosophisch oder begreiflicher, oder wie man es nennen will, wenn man die Vorstellung von Hervorgehen gebraucht. Die thierische Natur ist die Wahrheit der vegetabilischen, diese der mineralogischen; die Erde ist die Wahrheit des Sonnensystems. In einem System ist das Abstracteste das Erste, das Wahre jeder Sphäre das Letzte; ebenso ist es aber nur das Erste einer höhern Stufe. Die Ergänzung einer Stufe aus der andern ist die Nothwendigkeit der Idee; und die Verschiedenheit der Formen muß als eine nothwendige und bestimmte aufgefaßt werden. Aus dem Wasserthier ist aber nicht natürlich ein Landthier hervorgegangen, dieses nicht in die Luft geflogen, noch der Vogel dann etwa wieder zur Erde zurückgefallen. Will man die Stufen der Natur mit einander vergleichen, so ist es wohl richtig, wenn man bemerkt, daß dieses Thier Eine Herzkammer, jenes zwei hat; aber man muß dann nicht sagen, es sind Stücke hinzugekommen, als wenn dieß geschehen sey. Ebenso wenig muß man die Kategorie früherer Stufen zur Erklärung der andern Stufen gebrauchen; das ist ein formeller Unfug, wie wenn man sagt, die Pflanze ist Kohlenstoffpol, das Thier Stickstoffpol.

Die zwei Formen, in denen der Stufengang der Natur gefaßt worden, sind Evolution und Emanation. Der Gang der Evolution, die vom Unvollkommenen, Formlosen anfängt, ist, daß zuerst Feuchtes und Wassergebilde waren, aus dem Wasser Pflanzen, Polypen, Molusken, dann Fische hervorgegangen seyen; dann Landthiere, aus dem Thiere sey endlich der Mensch entsprungen. Diese allmählige Veränderung nennt man Erklären und Begreifen, und diese von der Naturphilosophie veranlaßte Vorstellung grassirt noch; aber dieser quantitative Unterschied, wenn er auch am leichtesten zu verstehen ist, so erklärt er doch nichts. Der Gang der Emanation

ist dem Morgenlande eigen; sie ist eine Stufenfolge der Verschlechterung, die vom Vollkommenen, von der absoluten Totalität, von Gott anfängt: er habe erschaffen, und Fulgurationen, Blitze, Abbilder von ihm seyen hervorgetreten, so daß das erste Abbild ihm am ähnlichsten sey. Diese erste Production habe wieder thätig gezeugt, aber Unvollkommneres, und so fort herunter: so daß jedes Erzeugte immer wieder erzeugend gewesen sey, bis zum Negativen, zur Materie, zur Spitze des Bösen. Die Emanation endet so mit dem Mangel aller Form. Beide Gänge sind einseitig und oberflächlich, und setzen ein unbestimmtes Ziel. Der Fortgang vom Vollkommnern zum Unvollkommnern ist vortheilhafter, denn man hat dann den Typus des vollendeten Organismus vor sich; und dieß Bild ist es, welches vor der Vorstellung da seyn muß, um die verkümmerten Organisationen zu verstehen. Was bei ihnen als untergeordnet erscheint, z. B. Organe, die keine Functionen haben, das wird erst deutlich durch die höheren Organisationen, in welchen man erkennt, welche Stelle es einnimmt. Das Vollkommene muß nun, wenn es vortheilhafter seyn soll, nicht nur in der Vorstellung, sondern auch als existirend seyn.

Auch bei der Vorstellung der Metamorphose wird Eine Idee zu Grunde gelegt, welche in allen verschiedenen Gattungen, ebenso in den einzelnen Organen beharre, so daß sie nur Umbildungen der Form des Einen und desselben Typus sind. So spricht man auch von der Metamorphose eines Insects, indem z. B. Raupe, Puppe und Schmetterling Ein und dasselbe Individuum sind; bei den Individuen freilich ist die Entwickelung eine zeitliche, aber bei der Gattung ist dieß anders. Wenn die Gattung auf besondere Weise existirt, so sind zugleich die anderen Weisen der Existenz gesetzt; insofern Wasser ist, ist zugleich auch Luft, Feuer u. s. w. gesetzt. Die Identität festzuhalten ist wichtig, das Andere ist aber, den Unterschied: dieser ist zurückgestellt, wenn nur von quantitativer Ver-

änderung die Rede ist; und das macht die bloße Vorstellung der Metamorphose ungenügend.

Es fällt hierher die Vorstellung von den Reihen, welche die natürlichen Dinge, besonders die lebendigen bilden. Der Trieb, eine Nothwendigkeit solchen Fortgangs zu erkennen, führt darauf, ein Gesetz der Reihe zu finden, eine Grundbestimmung, die, indem sie Verschiedenheit setze, sich zugleich in dieser wiederhole, und zugleich dadurch eine neue Verschiedenheit erzeuge. Aber so ist das Bestimmen des Begriffs nicht beschaffen, eben nur immer wieder durch einen neuen gleichförmig bestimmten Zusatz sich zu vermehren, und immer dasselbe Verhältniß aller Glieder unter einander zu beobachten. Es hat dem Fortschritte des Begreifens der Nothwendigkeit der Gestaltungen wohl eben dieser Umstand der Vorstellung einer Reihe von Stufen und dergleichen besonders geschadet. Wenn so die Planeten, die Metalle oder die chemischen Körper überhaupt, die Pflanzen, Thiere in Reihen gestellt, und ein Gesetz solcher Reihen gefunden werden soll: so ist dieß eine vergebliche Bemühung, weil die Natur ihre Gestaltungen nicht so in Reihe und Glied stellt, und der Begriff nach qualitativer Bestimmtheit unterscheidet, insofern aber nur Sprünge macht. Der vormalige Spruch oder das sogenannte Gesetz: non datur saltus in natura, paßt für die Diremtion des Begriffs durchaus nicht; die Continuität des Begriffs mit sich selbst ist ganz anderer Natur.

§. 250.

Der Widerspruch der Idee, indem sie als Natur sich selbst äußerlich ist, ist näher der Widerspruch: einerseits der durch den Begriff gezeugten Nothwendigkeit ihrer Gebilde und deren vernünftigen Bestimmung in der organischen Totalität, — andererseits der gleichgültigen Zufälligkeit und unbestimmbaren Regellosigkeit derselben. Die Zufälligkeit und Bestimmbarkeit von Außen hat in der Sphäre der Natur ihr Recht. Am größten ist diese Zufälligkeit im Reiche der concreten individuellen Gebilde, die aber als Naturdinge zugleich nur unmittelbar concret sind. Das unmittelbar Concrete nämlich ist eine Menge von Eigenschaften, die außereinander und mehr oder weniger gleichgültig gegeneinander sind, gegen die eben darum die einfache für sich seyende Subjectivität ebenfalls gleichgültig ist, und sie äußerlicher, somit zufälliger Bestimmung überläßt. Es ist die Ohnmacht der Natur, die Begriffsbestimmungen nur abstract zu erhalten, und die Ausführung des Besondern äußerer Bestimmbarkeit auszusetzen.

Man hat den unendlichen Reichthum und die Mannigfaltigkeit der Formen, und vollends ganz unvernünftigerweise die Zufälligkeit, die in die äußerliche Anordnung der Naturgebilde sich einmischt, als die hohe Freiheit der Natur, auch als die Göttlichkeit derselben oder wenigstens die Göttlichkeit in derselben gerühmt. Es ist der sinnlichen Vorstellungsweise zuzurechnen, Zufälligkeit, Willkühr, Ordnungslosigkeit für Freiheit und Vernünftigkeit zu halten. Jene Ohnmacht der Natur setzt der Philosophie Gränzen, und das Ungehörigste ist, von dem Begriffe zu verlangen, er solle dergleichen Zufälligkeiten begreifen, — und, wie es genannt worden, construiren, deduciren; sogar scheint man die Aufgabe um so leichter zu machen, je geringfügiger und vereinzelter das Gebilde sey [1]. Spuren der Begriffsbestimmung werden sich allerdings bis in das Particularste hinein verfolgen, aber dieses sich nicht durch sie erschöpfen lassen. Die Spuren dieser Fortleitung und

[1] Herr Krug hat in diesem und zugleich nach anderer Seite hin ganz neuen Sinne einst die Naturphilosophie aufgefordert, das Kunststück zu machen, nur seine Schreibfeder zu deduciren. Man hätte ihm etwa zu dieser Leistung und respectiven Verherrlichung seiner Schreibfeder Hoffnung machen können, wenn dereinst die Wissenschaft so weit vorgeschritten und mit allem Wichtigern im Himmel und auf Erden in der Gegenwart und Vergangenheit im Reinen sey, daß es nichts Wichtigeres mehr zu begreifen gebe.

dieses innern Zusammenhangs werden den Betrachter oft überraschen, aber demjenigen insbesondere überraschend oder vielmehr unglaublich scheinen, der in der Natur-, wie in der Menschengeschichte nur Zufälliges zu sehen gewohnt ist. Aber man hat darüber mißtrauisch zu seyn, daß solche Spur nicht für Totalität der Bestimmung der Gebilde genommen werde; was den Uebergang zu den erwähnten Analogien macht.

In der Ohnmacht der Natur, den Begriff in seiner Ausführung festzuhalten, liegt die Schwierigkeit und in vielen Kreisen die Unmöglichkeit, aus der empirischen Betrachtung feste Unterschiede für Klassen und Ordnungen zu finden. Die Natur vermischt allenthalben die wesentlichen Gränzen durch mittlere und schlechte Gebilde, welche immer Instanzen gegen jede feste Unterscheidung abgeben, selbst innerhalb bestimmter Gattungen (z. B. des Menschen) durch Mißgeburten, die man einerseits dieser Gattung zuzählen muß, denen andererseits aber Bestimmungen fehlen, welche als wesentliche Eigenthümlichkeit der Gattung anzusehen wären. Um dergleichen Gebilde als mangelhaft, schlecht, mißförmig betrachten zu können, dafür wird ein fester Typus vorausgesetzt, der aber nicht aus der Erfahrung geschöpft werden könnte; denn diese eben giebt auch jene sogenannten Mißgeburten, Mißförmigkeiten, Mitteldinge u. s. f. an die Hand: er setzte vielmehr die Selbstständigkeit und Würde der Begriffsbestimmung voraus.

§. 251.

Die Natur ist an sich ein lebendiges Ganzes: die Bewegung durch ihren Stufengang ist näher dieß, daß die Idee sich als das setze, was sie an sich ist; oder, was dasselbe ist, daß sie aus ihrer Unmittelbarkeit und Aeußerlichkeit, welche der Tod ist, in sich gehe, um zunächst als Lebendiges zu seyn, aber ferner auch diese Bestimmtheit, in welcher sie nur Leben ist, aufhebe, und sich zur Existenz des Geistes hervorbringe, der

die Wahrheit und der Endzweck der Natur und die wahre Wirklichkeit der Idee ist.

Zusatz. Die Entwickelung des Begriffs nach ihrer Bestimmung, nach dem Ziel, oder auch, wenn man will, Zweck, ist zu fassen als ein Setzen dessen, was er an sich ist: daß diese Bestimmungen seines Inhalts zur Existenz kommen, manifestirt werden, aber zugleich nicht als unabhängige, selbstständige seyen, sondern als Momente, die in seiner Einheit bleiben, als ideelle, d. i. gesetzte. Dieses Setzen kann somit gefaßt werden als eine Aeußerung, Heraustreten, Auslegung, Außersichkommen, insofern sich die Subjectivität des Begriffs verlöre in dem Außereinander seiner Bestimmungen. Aber er erhält sich in ihnen, als ihre Einheit und Idealität; und dieß Herausgehen des Centrums an die Peripherie ist daher ebenso sehr, von der umgekehrten Seite angesehen, ein Resumiren dieses Heraus in die Innerlichkeit, ein Erinnern, daß er es sey, der in der Aeußerung existirt. Von der Aeußerlichkeit daher angefangen, in welcher der Begriff zuerst ist, ist sein Fortschritt ein Insichgehen ins Centrum, d. h. die ihm unangemessene Existenz der Unmittelbarkeit, Aeußerlichkeit zur subjectiven Einheit, zum Insichseyn zu bringen: nicht so, daß der Begriff sich daraus herausziehe, und sie als eine todte Schaale liegen lasse, sondern vielmehr, daß die Existenz als solche in sich sey, oder dem Begriffe angemessen, daß das Insichseyn selbst existire, welches das Leben ist. Der Begriff will die Rinde der Aeußerlichkeit zersprengen, und für sich werden. Das Leben ist der zu seiner Manifestation gekommene Begriff, der deutlich gewordene, ausgelegte Begriff, dem Verstande aber zugleich am schwersten zu fassen, weil für ihn das Abstracte, Todte, als das Einfachste, am leichtesten zu fassen ist.

C.

Eintheilung.

§. 252.

Die Idee als Natur ist erstens in der Bestimmung des Außereinander, der unendlichen Vereinzelung, außerhalb welcher die Einheit der Form, diese daher als eine ideelle, nur an sich seyende, und daher nur gesuchte ist, die Materie und deren ideelles System, — Mechanik: zweitens in der Bestimmung der Besonderheit, so daß die Realität mit immanenter Formbestimmtheit und an ihr existirender Differenz gesetzt ist, ein Reflexionsverhältniß, dessen Insichseyn die natürliche Individualität ist, — Physik: drittens in der Bestimmung der Subjectivität, in welcher die realen Unterschiede der Form ebenso zur ideellen Einheit, die sich selbst gefunden und für sich ist, zurückgebracht sind, — Organik.

Zusatz. Die Eintheilung geht von dem Standpunkte des Begriffes, wie er in seiner Totalität gefaßt ist, aus, und giebt die Diremtion desselben in seine Bestimmungen an; und indem er in dieser Diremtion seine Bestimmungen auslegt, und ihnen eine jedoch nur momentane Selbstständigkeit giebt, realisirt er sich hierin, und setzt sich hiermit selbst als Idee. Es ist aber der Begriff, welcher ebensowohl seine Momente auslegt und sich in seine Unterschiede gliedert, als er diese so selbstständig erscheinenden Stufen zu ihrer Idealität und Einheit, zu sich zurückführt, und in der That so erst sich zum concreten Begriffe, zur Idee und Wahrheit macht. Es scheinen sich daher zwei Wege, wie der Eintheilung, so auch des wissenschaftlichen Ganges darzubieten: der eine, der von dem concreten Begriffe anfinge, und dieser ist in der Natur das Leben, dasselbe für sich betrachtete, und von ihm auf seine Aeußerungen, die es als selbstständige Naturkreise aus sich hinauswirft, und

sich darauf als auf andere, darum aber abstractere Weisen seiner Existenz bezieht, geführt würde, und mit dem gänzlichen Absterben des Lebens endigte. Der andere Weg ist der umgekehrte, welcher mit der nur erst unmittelbaren Weise, in welcher der Begriff existirt, mit dem letzten Außersichseyn desselben anfängt, und mit seinem wahrhaften Daseyn, der Wahrheit seiner ganzen Exposition endigt. Jener erste Weg kann mit dem Gange in der Vorstellung der Emanation verglichen werden, der zweite mit dem Gange, der in der Vorstellung der Evolution genommen wird (§. 249. Zusatz). Jede dieser Formen für sich ist einseitig, sie sind zugleich; der ewige göttliche Prozeß ist ein Strömen nach zwei entgegengesetzten Richtungen, die sich schlechthin in Einem begegnen und durchdringen. Das Erste, geben wir ihm auch den höchsten Namen, ist nur ein Unmittelbares, wenn wir auch ein Concretes meinen. Indem die Materie z. B. als unwahre Existenz sich negirt, und eine höhere Existenz entsteht: so ist einerseits, vermittelst einer Evolution, die frühere Stufe aufgehoben, andererseits bleibt sie aber im Hintergrunde und wird durch Emanation wieder erzeugt. Die Evolution ist so auch Involution, indem die Materie sich zum Leben involvirt. Vermöge des Triebes der Idee, für sich selbst zu werden, wird das Selbstständige Moment, wie z. B. die Sinne des Thiers, objectiv äußerlich gemacht, die Sonne, die lunarischen, kometarischen Körper sind: schon im Physischen verlieren diese Körper ihre Selbstständigkeit, obgleich sie noch dieselbe Gestalt mit einiger Veränderung haben, und sind so die Elemente; das subjective Sehen herausgeworfen ist die Sonne, der Geschmack das Wasser, der Geruch die Luft. Da es aufs Setzen der Begriffsbestimmungen ankommt, so müssen wir nicht mit der wahrhaften Sphäre, sondern vom Abstracteren anfangen.

Die Materie ist die Form, in welcher das Außersichseyn der Natur zu ihrem ersten Insichseyn kommt, dem abstracten

Fürsichseyn, das ausschließend, und damit eine Vielheit ist, welche ihre Einheit, als das fürsichseyende Viele in ein allgemeines Fürsichseyn zusammenfassend, in sich zugleich und noch außer sich hat, — die Schwere. In der Mechanik ist das Fürsichseyn noch keine individuelle ruhende Einheit, die das Mächtige wäre, die Vielheit unter sich zu bringen. Der schweren Materie kommt daher noch keine Individualität zu, in welcher die Bestimmungen gehalten würden; und weil die Bestimmungen des Begriffs noch einander äußerlich sind, so ist der Unterschied ein gleichgültiger oder nur quantitativ, nicht qualitativ, und die Materie als bloße Masse formlos. Beim individuellen Körper in der Physik ist die Form erreicht, und damit haben wir sogleich erstens die Enthüllung der Schwere als die Herrschaft des Fürsichseyns über die Mannigfaltigkeit, das kein Streben mehr ist, sondern zur Ruhe gekommen ist, wenn auch zunächst nur auf erscheinende Weise: jedes Atom des Goldes z. B. enthält alle Bestimmungen oder Eigenschaften des ganzen Goldes, und die Materie ist an ihr selbst specificirt und particularisirt. Die zweite Bestimmung ist, daß hier noch die Besonderheit als qualitative Bestimmtheit, und das Fürsichseyn als der Punkt der Individualität in Eins fällt, also der Körper endlich bestimmt ist; die Individualität ist noch an einzelne ausschließende specifische Eigenschaften gebunden, noch nicht auf totale Weise vorhanden. Wird ein solcher Körper in den Prozeß gebracht, so hört er auf zu seyn, was er ist, wenn er solche Eigenschaften verliert; die qualitative Bestimmtheit ist also affirmativ gesetzt, nicht zugleich auch negativ. Das Organische ist die Natur-Totalität, eine fürsichseyende Individualität, die sich in sich zu ihren Unterschieden entwickelt: aber so, daß erstens diese Bestimmungen zugleich concrete Totalitäten sind, nicht nur specifische Eigenschaften; zweitens bleiben sie auch qualitativ gegen einander bestimmt, und werden so als endliche vom Leben ideell gesetzt, das sich selbst im Processe dieser Glieder erhält

So haben wir mehrere Fürsichseyn, die aber zum fürsichseyenden Fürsichseyn zurückgeführt werden, das als Selbstzweck die Glieder unterjocht und zu Mitteln herabsetzt; die Einheit des qualitativen Bestimmtseyns und der Schwere, die sich selbst im Leben findet.

Jede Stufe ist ein eigenthümliches Naturreich, und alle scheinen für sich zu bestehen, die letzte ist aber die concrete Einheit aller frühern, wie überhaupt jede folgende die niederen an ihr hat, ebenso aber auch sie, als ihre unorganische Natur, sich gegenübersetzt. Die Eine Stufe ist die Macht der andern, und das ist gegenseitig; hierin liegt der wahre Sinn der Potenzen. Das Unorganische sind die Potenzen gegen das Individuelle, Subjective, — das Unorganische zerstört das Organische; aber ebenso ist das Organische wiederum die Macht gegen seine allgemeinen Mächte, Luft, Wasser, welche, wie immer freigelassen, auch reducirt und assimilirt werden. Das ewige Leben der Natur ist erstens, daß die Idee sich in jeder Sphäre darstelle, wie sie sich in solcher Endlichkeit darstellen kann, gleichwie jeder Wassertropfen ein Bild der Sonne giebt; das Zweite ist die Dialektik des Begriffs, welche die Schranke dieser Sphäre durchbricht, indem er sich mit solchem unangemessenen Elemente nicht begnügen kann, und nothwendig in eine höhere Stufe übergeht.

Erster Abschnitt.

Die Mechanik.

§. 253.

Die Mechanik betrachtet *erstens* das ganz abstracte Außereinander, — *Raum* und *Zeit*: *zweitens* das *vereinzelte* Außereinander und dessen Beziehung in jener Abstraction, *Materie* und *Bewegung*, — die *endliche* Mechanik: *drittens* die *Materie* in der Freiheit ihres an sich seyenden Begriffs, in der *freien Bewegung*, — die *absolute* Mechanik.

Zusatz. Das Außersichseyn zerfällt sogleich in zwei Formen, einmal als positiv, der Raum, dann als negativ, die Zeit. Das erste Concrete, die Einheit und Negation dieser abstracten Momente, ist die Materie; indem diese auf ihre Momente bezogen ist, sind sie selbst auf einander bezogen, in der Bewegung. Ist diese Beziehung nicht äußerlich, so haben wir die absolute Einheit der Materie und Bewegung, die sich selbst bewegende Materie.

Erstes Kapitel.

Raum und Zeit.

A.

Raum.

§. 254.

Die erste oder unmittelbare Bestimmung der Natur ist die abstracte *Allgemeinheit ihres Außersichseyns*, — dessen

vermittelungslose Gleichgültigkeit, *der Raum*. Er ist das ganz ideelle *Nebeneinander*, weil er das Außersichseyn ist: und schlechthin *continuirlich*, weil dieß Außereinander noch ganz *abstract* ist und keinen bestimmten Unterschied in sich hat.

Es ist vielerlei über die Natur des Raums von je vorgebracht worden. Ich erwähne nur der *Kantischen* Bestimmung, daß er wie die Zeit eine *Form der sinnlichen Anschauung* sey. Auch sonst ist es gewöhnlich geworden, zu Grunde zu legen, daß der Raum nur als etwas Subjectives in der Vorstellung betrachtet werden müsse. Wenn von dem abgesehen wird, was in dem Kantischen Begriffe dem subjectiven Idealismus und dessen Bestimmungen angehört: so bleibt die richtige Bestimmung übrig, daß der Raum eine bloße Form, d. h. eine *Abstraction* ist, und zwar die der unmittelbaren *Aeußerlichkeit*. Von *Raumpunkten* zu sprechen, als ob sie das positive Element des Raums ausmachten, ist unstatthaft, da er um seiner Unterschiedslosigkeit willen nur die Möglichkeit, nicht das *Gesetztseyn* des Außereinanderseyns und Negativen, daher schlechthin continuirlich ist; der Punkt, das Fürsichseyn, ist deßwegen vielmehr die und zwar in ihm gesetzte *Negation* des Raums. Die Frage wegen der Unendlichkeit des Raums entscheidet sich gleichfalls hierdurch (§. 100. Anm.). Er ist überhaupt reine *Quantität*, nicht mehr nur dieselbe als logische Bestimmung, sondern als unmittelbar und äußerlich seyend. Die Natur fängt darum nicht mit dem Qualitativen, sondern mit dem Quantitativen, an, weil ihre Bestimmung nicht wie das logische Seyn das Abstract-erste und Unmittelbare, sondern wesentlich schon das in sich *Vermittelte*, Aeußerlich- und Anders-seyn ist.

Zusatz. Indem unser Verfahren dieß ist, nach Feststellung des durch den Begriff nothwendigen Gedankens, zu fragen, wie er in unserer Vorstellung aussehe: so ist die weitere

Behauptung, daß dem Gedanken des reinen Außersichseyns in der Anschauung der Raum entspreche. Irrten wir uns auch hierin, so ginge das nicht gegen die Wahrheit unseres Gedankens. In der empirischen Wissenschaft hat man den umgekehrten Weg einzuschlagen; in ihr ist die empirische Anschauung des Raums das Erste, und dann erst kommt man auf den Gedanken des Raums. Um zu beweisen, daß der Raum unserem Gedanken gemäß sey, müssen wir die Vorstellung des Raums mit der Bestimmung unseres Begriffs vergleichen. Die Erfüllungen des Raums gehen den Raum selbst nichts an; die Hier sind eins neben dem andern, ohne sich zu stören. Das Hier ist noch nicht Ort, sondern nur Möglichkeit des Ortes; die Hier sind vollkommen dasselbe, und diese abstracte Vielheit — ohne wahrhafte Unterbrechung und Gränze — ist eben die Aeußerlichkeit. Die Hier sind auch unterschieden; aber der Unterschied ist ebenso kein Unterschied, d. h. es ist der abstracte Unterschied. Der Raum ist also Punktualität, die aber eine nichtige ist, vollkommene Continuität. Setzt man einen Punkt, so unterbricht man den Raum; aber der Raum ist schlechthin dadurch ununterbrochen. Der Punkt hat nur Sinn, insofern er räumlich ist, also gegen sich und Anderes äußerlich ist; das Hier hat in ihm selbst wieder ein Oben, Unten, Rechts, Links. Was nicht mehr in ihm selbst äußerlich wäre, nur gegen Andere, wäre ein Punkt; aber den giebt es nicht, weil kein Hier ein Letztes ist. Stelle ich den Stern auch noch so weit, so kann ich darüber hinausgehen; die Welt ist nirgends mit Brettern zugenagelt. Dieses ist die vollkommene Aeußerlichkeit des Raumes. Das Andere des Punkts ist aber ebenso Außersichseyn als er, und daher sind beide ununterschieden und ungetrennt; der Raum ist jenseits seiner Gränze als seines Andersseyns noch bei sich selbst, und diese Einheit im Außereinander ist die Continuität. Die Einheit dieser beiden Momente, der Discretion und Continuität, ist der objectiv bestimmte Begriff

des Raums; dieser Begriff ist aber nur die Abstraction des Raums, die man oft für den absoluten Raum ansieht. Man denkt, dieses ist die Wahrheit des Raums, der relative Raum ist aber etwas viel Höheres; denn er ist der bestimmte Raum irgend eines materiellen Körpers, die Wahrheit des abstracten Raumes aber ist vielmehr, als materieller Körper zu seyn.

Eine Hauptfrage der Metaphysik war, ob der Raum für sich real sey oder nur eine Eigenschaft der Dinge. Sagt man, er ist etwas Substantielles für sich: so muß er wie ein Kasten seyn, der, wenn auch nichts darin ist, sich doch als ein Besonderes für sich hält. Der Raum ist aber absolut weich, er leistet durchaus keinen Widerstand; von etwas Realem fordern wir aber, daß es unverträglich gegen Anderes sey. Man kann keinen Raum aufzeigen, der Raum für sich sey; sondern er ist immer erfüllter Raum, und nie unterschieden von seiner Erfüllung. Er ist also eine unsinnliche Sinnlichkeit, und eine sinnliche Unsinnlichkeit; die Naturdinge sind im Raume, und er bleibt die Grundlage, weil die Natur unter dem Bande der Aeußerlichkeit liegt. Sagt man, wie Leibnitz, der Raum sey eine Ordnung der Dinge, die die *νοούμενα* nichts angehe, und er habe seine Träger an den Dingen: so werden wir gewahr, daß, wenn man die Dinge wegnimmt, die den Raum erfüllen, doch die räumlichen Verhältnisse auch unabhängig von den Dingen bleiben. Man kann wohl sagen, er sey eine Ordnung, denn er ist allerdings eine äußerliche Bestimmung; aber er ist nicht nur eine äußerliche Bestimmung, sondern vielmehr die Aeußerlichkeit an ihm selbst.

§. 255.

a) Der Raum hat, als an sich Begriff, überhaupt dessen Unterschiede an ihm, und zwar zunächst unmittelbar in seiner Gleichgültigkeit als die bloß verschiedenen ganz bestimmungslosen drei Dimensionen.

Die Nothwendigkeit, daß der Raum gerade drei Di-

mensionen hat, zu deduciren, ist an die Geometrie nicht zu fordern, insofern sie nicht eine philosophische Wissenschaft ist, und ihren Gegenstand den Raum mit seinen allgemeinen Bestimmungen voraussetzen darf. Aber auch sonst wird an das Aufzeigen dieser Nothwendigkeit nicht gedacht. Sie beruht auf der Natur des Begriffs, dessen Bestimmungen aber in dieser ersten Form des Außereinander, in der abstracten Quantität, ganz nur oberflächlich und ein völlig leerer Unterschied sind. Man kann daher nicht sagen, wie sich Höhe, Länge und Breite von einander unterscheiden, weil sie nur unterschieden seyn sollen, aber noch keine Unterschiede sind; es ist völlig unbestimmt, ob man eine Richtung Höhe, Länge oder Breite nennt. Die Höhe hat ihre nähere Bestimmung an der Richtung nach dem Mittelpunkt der Erde; aber diese concretere Bestimmung geht die Natur des Raums für sich nichts an. Jene vorausgesetzt, ist es auch noch gleichgültig, dieselbe Richtung Höhe oder Tiefe zu nennen, so wie für Länge, und für Breite, die man oft auch Tiefe heißt, nichts dadurch bestimmt ist.

§. 256.

b) Aber der Unterschied ist wesentlich bestimmter, qualitativer Unterschied. Als solcher ist er α) zunächst die Negation des Raums selbst, weil dieser das unmittelbare unterschiedslose Außersichseyn ist, — der Punkt. β) Die Negation ist aber Negation des Raums, d. i. sie ist selbst räumlich; der Punkt als wesentlich diese Beziehung, d. i. als sich aufhebend, ist die Linie, das erste Anders-, d. i. Räumlich-seyn des Punktes. γ) Die Wahrheit des Andersseyns ist aber die Negation der Negation. Die Linie geht daher in Fläche über, welche einerseits eine Bestimmtheit gegen Linie und Punkt, und so Fläche überhaupt, andererseits aber die aufgehobene Negation des Raums ist, somit Wiederherstellung der räumlichen Totalität, welche nunmehr das negative Moment an ihr

hat; — umschließende Oberfläche, die einen einzelnen ganzen Raum absondert.

Daß die Linie nicht aus Punkten, die Fläche nicht aus Linien besteht, geht aus ihrem Begriffe hervor, da die Linie vielmehr der Punkt als außer sich seyend, nämlich sich auf den Raum beziehend und sich aufhebend, die Fläche eben so die aufgehobene außer sich seyende Linie ist. Der Punkt ist hier als das Erste und Positive vorgestellt und von ihm ausgegangen worden. Allein eben so ist umgekehrt, insofern der Raum in der That dagegen das Positive ist, die Fläche die erste Negation, und die Linie die zweite, die aber, als die zweite, ihrer Wahrheit nach sich auf sich beziehende Negation, der Punkt ist; die Nothwendigkeit des Uebergangs ist dieselbe. An die Nothwendigkeit dieses Uebergangs wird nicht gedacht, in dem äußerlichen Auffassen und Definiren des Punkts, der Linie u. s. f. Doch vorgestellt, aber als etwas Zufälliges, wird jene erste Art des Uebergehens in der Definitionsweise, daß, wenn der Punkt sich bewege, die Linie entstehe, u. s. f. Die weiteren Figurationen des Raumes, welche die Geometrie betrachtet, sind fernere qualitative Begrenzungen einer Raumabstraction, der Fläche oder eines begrenzten ganzen Raums. Es kommen darin auch Momente der Nothwendigkeit vor, z. B. daß das Dreieck die erste geradlinige Figur ist, daß alle anderen Figuren auf sie oder auf das Quadrat zurückgeführt werden müssen, wenn sie bestimmt werden sollen, und dergleichen. Das Princip dieser Zeichnungen ist die Verstandesidentität, welche die Figurationen zur Regelmäßigkeit bestimmt, und damit die Verhältnisse begründet, welche dadurch zu erkennen möglich wird.

Im Vorbeigehen kann bemerkt werden, daß es ein sonderbarer Einfall Kants war, zu behaupten, die Definition der geraden Linie, daß sie der kürzeste Weg zwischen zwei

Punkten sey, sey ein synthetischer Satz; denn mein Begriff vom Geraden enthalte nichts von Größe, sondern nur eine Qualität. In diesem Sinne ist jede Definition ein synthetischer Satz; das Definitum, die gerade Linie, ist nur erst die Anschauung oder Vorstellung, und die Bestimmung, daß sie der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten sey, macht erst den Begriff aus, wie er nämlich in solchen Definitionen erscheint (s. §. 229.). Daß der Begriff nicht schon in der Anschauung vorhanden ist, ist der Unterschied von Beiden, der die Forderung einer Definition herbeiführt. Daß aber jene Definition analytisch ist, erhellt leicht, indem die gerade Linie sich auf die Einfachheit der Richtung reducirt; die Einfachheit aber, in Beziehung auf Menge genommen, die Bestimmung der geringsten Menge, hier des kürzesten Weges, giebt.

Zusatz. Nur die gerade Linie ist die erste Bestimmung der Räumlichkeit, an sich sind die krummen Linien sogleich in zwei Dimensionen; beim Kreise haben wir die Linie in der zweiten Potenz. Als zweite Negation hat die Fläche zwei Dimensionen; denn zum Zweiten gehören ebenso gut zwei, als zur Zwei.

Die Wissenschaft der Geometrie hat zu finden, welche Bestimmungen folgen, wenn gewisse andere vorausgesetzt sind; die Hauptsache ist dann, daß die vorausgesetzten und abhängigen Eine entwickelte Totalität ausmachen. Die Hauptsätze der Geometrie sind die, wo ein Ganzes gesetzt ist, und dieses in seinen Bestimmtheiten ausgedrückt ist. In Ansehung des Dreiecks giebt es zwei solcher Hauptsätze, wodurch die Bestimmtheit des Dreiecks vollendet ist. α) Wenn wir je drei Stücke eines Dreiecks nehmen, worunter Eine Seite seyn muß (man hat da drei Fälle), so ist das Dreieck vollkommen bestimmt. Die Geometrie nimmt dann auch den Umweg von zwei Dreiecken, die unter diesen Umständen congruent seyn sollen; das ist

dann die leichtere Vorstellung, die aber ein Ueberfluß ist. Das Wahrhafte ist dieses, daß wir zu dem Satze nur Ein Dreieck brauchen, welches ein solches Verhältniß in ihm selbst sey, daß wenn die ersten drei Theile desselben bestimmt sind, so sind es auch die drei übrigen; das Dreieck ist bestimmt durch zwei Seiten und Einen Winkel, oder durch zwei Winkel und Eine Seite u. s. w. Die Bestimmtheit oder der Begriff sind die drei ersten Stücke; die drei anderen Stücke gehören zur äußern Realität des Dreiecks, und sind für den Begriff überflüssig. In solchem Setzen ist die Bestimmung noch ganz abstract, und nur die Abhängigkeit überhaupt da; denn es fehlt noch das Verhältniß der bestimmten Bestimmtheit, wie groß die Stücke des Dreiecks seyen. Das ist β) im Pythagoreischen Lehrsatz erreicht; er ist die vollkommene Bestimmtheit des Dreiecks, weil nur der rechte Winkel vollkommen bestimmt ist, indem sein Nebenwinkel ihm gleich ist. Dieser Satz ist daher vor allen andern Sätzen ausgezeichnet, als ein Bild der Idee; es ist ein Ganzes da, das sich in sich getheilt hat, wie jede Gestalt in der Philosophie als Begriff und Realität in sich getheilt ist. Dieselbe Größe haben wir einmal als das Quadrat der Hypotenuse, dann getheilt als die Quadrate der Katheten. Eine höhere Definition des Kreises, als die Gleichheit der Radien, ist, daß der Unterschied an ihm betrachtet werde; und so ist seine völlige Bestimmtheit erreicht. Das geschieht in der analytischen Behandlung, und es ist nichts Anderes vorhanden, als was im Pythagoreischen Lehrsatze; die Katheten sind Sinus und Cosinus, oder Abscisse und Ordinate, — die Hypotenuse ist der Radius. Das Verhältniß dieser Drei ist die Bestimmtheit, aber nicht eine einfache, wie in der ersten Definition, sondern ein Verhältniß Unterschiedener. Mit dem Pythagoreischen Lehrsatze schließt auch Euklid sein erstes Buch; nachher geht das Interesse daher auch darauf, Verschiedenes auf Gleiches zurückzuführen. So schließt Euklid das zweite Buch damit, das Rectangel auf

das Quadrat zurückzuführen. Wie zu Einer Hypotenuse eine unendliche Menge rechtwinklicher Dreiecke möglich ist, so zu einem Quadrate eine Menge Rectangel; der Ort für Beides ist der Kreis. Dieß ist die Weise, wie die Geometrie, als abstracte Verstandeswissenschaft, wissenschaftlich verfährt.

B.

Die Zeit.

§. 257.

Die Negativität, die sich als Punkt auf den Raum bezieht und in ihm ihre Bestimmungen als Linie und Fläche entwickelt, ist aber in der Sphäre des Außersichseyns eben sowohl für sich, ihre Bestimmungen jedoch darin zugleich als in der Sphäre des Außersichseyns setzend, dabei aber als gleichgültig gegen das ruhige Nebeneinander erscheinend. So für sich gesetzt ist sie die Zeit.

Zusatz. Der Raum ist die unmittelbare daseyende Quantität, worin Alles bestehen bleibt, selbst die Grenze die Weise eines Bestehens hat; das ist der Mangel des Raums. Der Raum ist dieser Widerspruch, Negation an ihm zu haben, aber so daß diese Negation in gleichgültiges Bestehen zerfällt. Da der Raum also nur diese innere Negation seiner selbst ist, so ist das Sich-Aufheben seiner Momente seine Wahrheit; die Zeit ist nun eben das Daseyn dieses beständigen Sich-Aufhebens, in der Zeit hat der Punkt also Wirklichkeit. Der Unterschied ist aus dem Raume herausgetreten, heißt: er hört auf, diese Gleichgültigkeit zu seyn, er ist für sich in seiner ganzen Unruhe, nicht mehr paralysirt. Diese reine Quantität, als für sich daseyender Unterschied, ist das an sich selbst Negative, die Zeit; sie ist die Negation der Negation, die sich auf sich beziehende Negation. Die Negation im Raume ist Negation an einem Andern; das Negative kommt so im Raume noch nicht zu seinem Rechte. Im Raume ist die Fläche zwar Negation der Negation; aber ihrer Wahrheit nach ist sie vom Raum unterschieden. Die Wahrheit des Raumes ist die Zeit, so wird der Raum zur Zeit; wir gehen nicht so subjectiv zur Zeit über, sondern der Raum selbst geht über. In der Vorstellung ist Raum und Zeit weit aus einander, da haben wir Raum und dann auch Zeit; dieses Auch bekämpft die Philosophie.

§. 258.

Die Zeit, als die negative Einheit des Außersichseyns, ist gleichfalls ein schlechthin Abstractes, Ideelles: sie ist das Seyn, das, indem es ist, nicht ist, und indem es nicht ist, ist, — das angeschaute Werden; d. i. daß die zwar schlechthin momentanen, d. i. unmittelbar sich aufhebenden Unterschiede als äußerliche, d. i. jedoch sich selbst äußerliche, bestimmt sind.

Die Zeit ist, wie der Raum, eine reine Form der Sinnlichkeit oder des Anschauens, das unsinnliche Sinnliche; aber wie diesen, so geht auch die Zeit der Unterschied der Objectivität und eines gegen dieselbe subjectiven Bewußtseyns nichts an. Wenn diese Bestimmungen auf Raum und Zeit angewendet werden, so wäre jener die abstracte Objectivität, diese aber die abstracte Subjectivität. Die Zeit ist dasselbe Princip, als das Ich = Ich des reinen Selbstbewußtseyns: aber dasselbe oder der einfache Begriff noch in seiner gänzlichen Aeußerlichkeit und Abstraction, als das angeschaute bloße Werden, — das reine Insichseyn, als schlechthin ein Außersichkommen.

Die Zeit ist eben so continuirlich, wie der Raum; denn sie ist die abstract sich auf sich beziehende Negativität, und in dieser Abstraction ist noch kein reeller Unterschied.

In der Zeit, sagt man, entsteht und vergeht Alles; wenn von Allem, nämlich der Erfüllung der Zeit, ebenso von der Erfüllung des Raums abstrahirt wird, so bleibt die leere Zeit, wie der leere Raum übrig: d. i. es sind dann diese

Abstractionen der Aeußerlichkeit gesetzt, und vorgestellt, als ob sie für sich wären. Aber nicht in der Zeit entsteht und vergeht Alles, sondern die Zeit selbst ist dieß Werden, Entstehen und Vergehen, das seyende Abstrahiren, der Alles gebährende und seine Geburten zerstörende Chronos. Das Reelle ist wohl von der Zeit verschieden, aber ebenso wesentlich identisch mit ihr. Es ist beschränkt, und das Andere zu dieser Negation ist außer ihm; die Bestimmtheit ist also an ihm sich äußerlich, und daher der Widerspruch seines Seyns: die Abstraction dieser Aeußerlichkeit ihres Widerspruchs und der Unruhe desselben ist die Zeit selbst. Darum ist das Endliche vergänglich und zeitlich, weil es nicht, wie der Begriff, an ihm selbst die totale Negativität ist, sondern diese als sein allgemeines Wesen zwar in sich hat, aber ihm nicht gemäß, einseitig ist, daher sich zu derselben als zu seiner Macht verhält. Der Begriff aber, in seiner frei für sich existirenden Identität mit sich, als Ich = Ich, ist an und für sich die absolute Negativität und Freiheit, die Zeit daher nicht seine Macht, noch ist er in der Zeit und ein Zeitliches; sondern er ist vielmehr die Macht der Zeit, als welche nur diese Negativität als Aeußerlichkeit ist. Nur das Natürliche ist darum der Zeit unterthan, insofern es endlich ist; das Wahre dagegen, die Idee, der Geist, ist ewig. Der Begriff der Ewigkeit muß aber nicht negativ so gefaßt werden, als die Abstraction von der Zeit, daß sie außerhalb derselben gleichsam existire: ohnehin nicht in dem Sinn, als ob die Ewigkeit nach der Zeit komme; so würde die Ewigkeit zur Zukunft, einem Momente der Zeit, gemacht.

Zusatz. Die Zeit ist nicht gleichsam ein Behälter, worin Alles wie in einen Strom gestellt ist, der fließt, und von dem es fortgerissen und hinuntergerissen wird. Die Zeit ist nur diese Abstraction des Verzehrens. Weil die Dinge endlich sind, darum sind sie in der Zeit: nicht weil sie in der Zeit sind, darum gehen sie unter; sondern die Dinge selbst sind das Zeitliche, so zu seyn ist ihre objective Bestimmung. Der Proceß der wirklichen Dinge selbst macht also die Zeit; und wenn die Zeit das Mächtigste genannt wird, so ist sie auch das Ohnmächtigste. Das Jetzt hat ein ungeheures Recht, — es ist nichts, als das einzelne Jetzt; aber dieß Ausschließende in seiner Aufspreizung ist aufgelöst, zerflossen, zerstäubt, indem ich es ausspreche. Die Dauer ist das Allgemeine dieses Jetzts und jenes Jetzts, das Aufgehobenseyn dieses Processes der Dinge, die nicht dauern. Dauern Dinge auch, so vergeht die Zeit doch und ruht nicht; hier erscheint die Zeit als unabhängig, und unterschieden von den Dingen. Sagen wir aber die Zeit vergeht doch, wenn auch Dinge dauern, so heißt das nur: wenn auch einige Dinge dauern, so erscheint doch Veränderung an andern Dingen, z. B. im Laufe der Sonne; und so sind die Dinge doch in der Zeit. Die allmählige Veränderung ist dann die letzte seichte Zuflucht, um den Dingen doch Ruhe und Dauer zuschreiben zu können. Stände Alles still, selbst unsere Vorstellung: so dauerten wir, es wäre keine Zeit da. Die endlichen Dinge sind aber alle zeitlich, weil sie der Veränderung über kurz oder lang unterworfen sind; ihre Dauer ist mithin nur relativ.

Die absolute Zeitlosigkeit ist von der Dauer unterschieden; das ist die Ewigkeit, die ohne die natürliche Zeit ist. Aber die Zeit selbst ist in ihrem Begriffe ewig; denn sie, nicht irgend eine Zeit, noch Jetzt, sondern die Zeit als Zeit ist ihr Begriff, dieser aber selbst, wie jeder Begriff überhaupt, das Ewige, und darum auch absolute Gegenwart. Die Ewigkeit wird nicht seyn, noch war sie; sondern sie ist. Die Dauer ist also von der Ewigkeit darin unterschieden, daß sie nur relatives Aufheben der Zeit ist; die Ewigkeit ist aber unendliche, d. h. nicht relative, sondern in sich reflectirte Dauer. Was nicht in der Zeit ist, ist das Proceßlose; das Schlechteste und das Vortrefflichste ist nicht in der Zeit, dauert. Das Schlechteste: weil es eine

abstracte Allgemeinheit, so Raum, so Zeit selbst, die Sonne, die Elemente, Steine, Berge, die unorganische Natur überhaupt, auch Werke der Menschen, Pyramiden; ihre Dauer ist kein Vorzug. Das Dauernde wird höher geachtet, als das bald Vergehende; aber alle Blüthe, alle schöne Lebendigkeit hat einen frühen Tod. Aber auch das Vortrefflichste dauert, nicht bloß das unlebendige, unorganische Allgemeine, sondern auch das andere Allgemeine, das in sich Concrete, die Gattung, das Gesetz, die Idee, der Geist. Denn wir müssen unterscheiden, ob etwas der ganze Proceß, oder nur ein Moment des Prozesses ist. Das Allgemeine, als Gesetz, hat auch einen Proceß in sich selbst und lebt nur als Proceß; aber es ist nicht Theil des Processes, nicht im Processe, sondern enthält seine zwei Seiten und ist selbst proceßlos. Nach der Seite der Erscheinung tritt das Gesetz in die Zeit, indem die Momente des Begriffs den Schein der Selbstständigkeit haben; aber in ihrem Begriffe verhalten sich die ausgeschlossenen Unterschiede als ausgesöhnt und in den Frieden zurückgenommen. Die Idee, der Geist ist über der Zeit, weil Solches der Begriff der Zeit selbst ist; das ist ewig, an und für sich, wird nicht in die Zeit gerissen, weil es sich nicht in seiner einen Seite des Processes verliert. Im Individuum als solchen ist es anders, es ist einerseits die Gattung; das schönste Leben ist das, welches das Allgemeine und seine Individualität vollkommen zu Einer Gestalt vereinigt. Dann ist das Individuum aber auch vom Allgemeinen geschieden, und so ist es Eine Seite des Processes, die Veränderlichkeit; nach diesem sterblichen Momente fällt es in die Zeit. Achill, die Blüthe des Griechischen Lebens, Alexander der Große, diese unendlich kräftige Individualität, halten nicht aus; nur ihre Thaten, ihre Wirkungen bleiben, d. i. die durch sie zu Stande gebrachte Welt. Das Mittelmäßige dauert, und regiert am Ende die Welt; auch Gedanken hat diese Mittelmäßigkeit, schlägt damit die vorhandene Welt breit, tilgt die geistige Lebendigkeit, macht sie zur bloßen Gewohnheit, und so dauert's. Ihre Dauer ist eben, daß sie in der Unwahrheit besteht, nicht ihr Recht erlangt, dem Begriffe nicht seine Ehre giebt, die Wahrheit sich nicht an ihr als Proceß darstellt.

§. 259.

Die Dimensionen der Zeit, die Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit, sind das Werden der Aeußerlichkeit als solches, und dessen Auflösung in die Unterschiede des Seyns als übergehend in Nichts, und des Nichts als übergehend in Seyn. Das unmittelbare Verschwinden dieser Unterschiede in die Einzelnheit ist die Gegenwart als Jetzt, welches, als die Einzelnheit ausschließend und zugleich schlechthin continuirlich in die anderen Momente, selbst nur dieß Verschwinden seines Seyns in Nichts, und des Nichts in sein Seyn ist.

Die endliche Gegenwart ist das Jetzt als seyend fixirt, von dem Negativen, den abstracten Momenten der Vergangenheit und Zukunft, als die concrete Einheit, somit als das Affirmative unterschieden; allein jenes Seyn ist selbst nur das abstracte, in Nichts verschwindende. Uebrigens kommt es in der Natur, wo die Zeit Jetzt ist, nicht zum bestehenden Unterschiede von jenen Dimensionen; sie sind nothwendig nur in der subjectiven Vorstellung, in der Erinnerung und in der Furcht oder Hoffnung. Die Vergangenheit aber und Zukunft der Zeit, als in der Natur seyend, ist der Raum; denn er ist die negirte Zeit, so wie umgekehrt der aufgehobene Raum zunächst der Punkt und für sich entwickelt die Zeit ist.

Der Wissenschaft des Raums, der Geometrie, steht keine solche Wissenschaft der Zeit gegenüber. Die Unterschiede der Zeit haben nicht diese Gleichgültigkeit des Außersichseyns, welche die unmittelbare Bestimmtheit des Raums ausmacht; sie sind daher der Figurationen nicht, wie dieser, fähig. Diese Fähigkeit erlangt das Princip der Zeit

erst dadurch, daß es paralysirt, ihre Negativität vom Verstande zum Eins herabgesetzt wird. Dieß todte Eins, die höchste Aeußerlichkeit des Gedankens, ist der äußerlichen Combination, und diese Combinationen, die Figuren der Arithmetik, sind wieder der Verstandesbestimmung, nach Gleichheit und Ungleichheit, der Identificirung und des Unterscheidens, fähig.

Man könnte noch weiter den Gedanken einer philosophischen Mathematik fassen, welche dasjenige aus Begriffen erkennte, was die gewöhnliche mathematische Wissenschaft aus vorausgesetzten Bestimmungen nach der Methode des Verstandes ableitet. Allein da die Mathematik einmal die Wissenschaft der endlichen Größenbestimmungen ist, welche in ihrer Endlichkeit fest bleiben und gelten, nicht übergehen sollen, so ist sie wesentlich eine Wissenschaft des Verstandes; und da sie die Fähigkeit hat, dieses auf eine vollkommene Weise zu seyn: so ist ihr der Vorzug, den sie vor den andern Wissenschaften dieser Art hat, vielmehr zu erhalten, und weder durch Einmischung des ihr heterogenen Begriffs, noch empirischer Zwecke zu verunreinigen. Es bleibt dabei immer offen, daß der Begriff ein bestimmteres Bewußtseyn sowohl über die leitenden Verstandes-Principien, als über die Ordnung und deren Nothwendigkeit in den arithmetischen Operationen (s. §. 102.) sowohl als in den Sätzen der Geometrie begründe.

Es würde ferner eine überflüssige und undankbare Mühe seyn, für den Ausdruck der Gedanken ein solches widerspänstiges und inadäquates Medium, als Raumfiguren und Zahlen sind, gebrauchen zu wollen und dieselben gewaltsam zu diesem Behufe zu behandeln. Die einfachen ersten Figuren und Zahlen eignen sich ihrer Einfachheit wegen, ohne Mißverständnisse zu Symbolen, die jedoch immer für den Gedanken ein heterogener und kümmerlicher Ausdruck sind, angewendet zu werden. Die ersten Versuche des reinen

Denkens haben zu diesem Nothbehelfe gegriffen; das Pythagoreische Zahlensystem ist das berühmte Beispiel davon. Aber bei reichern Begriffen werden diese Mittel völlig ungenügend, da deren äußerliche Zusammensetzung und die Zufälligkeit der Verknüpfung überhaupt der Natur des Begriffs unangemessen ist, und es völlig zweideutig macht, welche der vielen Beziehungen, die an zusammengesetztern Zahlen und Figuren möglich sind, festgehalten werden sollen. Ohnehin versliegt das Flüssige des Begriffs in solchem äußerlichen Medium, worin jede Bestimmung in das gleichgültige Außereinander fällt. Jene Zweideutigkeit könnte allein durch die Erklärung gehoben werden. Der wesentliche Ausdruck des Gedankens ist alsdann diese Erklärung, und jenes Symbolisiren ein gehaltloser Ueberfluß.

Andere mathematische Bestimmungen, wie das Unendliche, Verhältnisse desselben, das Unendlichkleine, Factoren, Potenzen u. s. f., haben ihre wahrhaften Begriffe in der Philosophie selbst; es ist ungeschickt, sie für diese aus der Mathematik hernehmen und entlehnen zu wollen, wo sie begrifflos, ja so oft sinnlos aufgenommen werden, und ihre Berichtigung und Bedeutung vielmehr von der Philosophie zu erwarten haben. Es ist nur die Trägheit, die, um sich das Denken und die Begriffsbestimmung zu ersparen, ihre Zuflucht zu Formeln, die nicht einmal ein unmittelbarer Gedankenausdruck sind, und zu deren schon fertigen Schematen, nimmt.

Die wahrhaft philosophische Wissenschaft der Mathematik als Größenlehre würde die Wissenschaft der Maaße seyn; aber diese setzt schon die reelle Besonderheit der Dinge voraus, welche erst in der concreten Natur vorhanden ist. Sie würde auch wohl, wegen der äußerlichen Natur der Größe, die allerschwerste Wissenschaft seyn.

Zusatz. Die Dimensionen der Zeit machen das Be-

stimmte der Anschauung vollständig, indem sie den Begriff der Zeit, welcher das Werden ist, für die Anschauung in seiner Totalität oder Realität setzen, die darin besteht, daß die abstracten Momente der Einheit, welche das Werden ist, jedes für sich als das Ganze gesetzt sind, aber unter entgegengesetzten Bestimmungen. Diese beiden Bestimmungen sind so jede selbst als Einheit des Seyns und Nichts; sie sind aber auch unterschieden. Dieser Unterschied kann nur der des Entstehens und Vergehens seyn. Einmal, in der Vergangenheit (dem Hades), ist das Seyn die Grundlage, von der angefangen wird; die Vergangenheit ist wirklich gewesen als Weltgeschichte, Naturbegebenheiten, aber gesetzt unter der Bestimmung des Nichtseyns, das hinzutritt. Das andere Mal ist es umgekehrt; in der Zukunft ist das Nichtseyn die erste Bestimmung, das Seyn die spätere, wenn gleich nicht der Zeit nach. Die Mitte ist die indifferente Einheit Beider, so daß weder das Eine noch das Andere das Bestimmende ausmacht. Die Gegenwart ist nur dadurch, daß die Vergangenheit nicht ist: umgekehrt hat das Seyn des Jetzt die Bestimmung nicht zu seyn, und das Nichtseyn seines Seyns ist die Zukunft; die Gegenwart ist diese negative Einheit. Das Nichtseyn des Seyns, an dessen Stelle das Jetzt getreten ist, ist die Vergangenheit; das Seyn des Nichtseyns, was in der Gegenwart enthalten ist, ist die Zukunft. Im positiven Sinne der Zeit kann man daher sagen: Nur die Gegenwart ist, das Vor und Nach ist nicht; aber die concrete Gegenwart ist das Resultat der Vergangenheit, und sie ist trächtig von der Zukunft. Die wahrhafte Gegenwart ist somit die Ewigkeit.

Der Name Mathematik könnte übrigens auch für die philosophische Betrachtung des Raums und der Zeit gebraucht werden. Wenn man aber die Figurationen des Raumes und des Eins philosophisch behandeln wollte, so würden sie ihre eigenthümliche Bedeutung und Gestalt verlieren; eine Philosophie derselben würde etwas Logisches oder auch etwas von einer andern concreten philosophischen Wissenschaft werden, jenachdem man den Begriffen eine concretere Bedeutung ertheilte. Während die Mathematik nur die Größebestimmung an diesen Gegenständen, und von diesen auch, wie erinnert, nicht die Zeit selbst, sondern nur das Eins in seinen Figurationen und Verbindungen betrachtet: so wird in der Bewegungslehre zwar die Zeit auch ein Gegenstand dieser Wissenschaft, aber die angewandte Mathematik ist überhaupt keine immanente Wissenschaft, eben weil sie die Anwendung der reinen Mathematik auf einen gegebenen Stoff und dessen aus der Erfahrung aufgenommene Bestimmungen ist.

C.

Der Ort und die Bewegung.

§. 260.

Der Raum ist in sich selbst der Widerspruch des gleichgültigen Auseinanderseyns und der unterschiedslosen Continuität, die reine Negativität seiner selbst und das *Uebergehen zunächst in die Zeit*. Ebenso ist die Zeit, da deren in Eins zusammengehaltene entgegengesetzte Momente sich unmittelbar aufheben, das unmittelbare *Zusammenfallen* in die Indifferenz, in das ununterschiedene Außereinander oder *den Raum*. So ist an diesem die *negative* Bestimmung, der *ausschließende* Punkt, nicht mehr nur an sich dem Begriffe nach, sondern *gesetzt* und in sich *concret* durch die totale Negativität, welche die Zeit ist; — der so concrete Punkt ist *der Ort*. (§. 255 und 256.)

Zusatz. Sehen wir auf die Exposition des Begriffs der Dauer zurück, so ist diese unmittelbare Einheit des Raums und der Zeit schon der Grund, wodurch sie sind; denn das Negative des Raums ist die Zeit, — das Positive, das Seyn der

Unterschiede der Zeit ist der Raum. Aber Beide sind darin mit ungleichem Werthe gesetzt, oder ihre Einheit ist nur dargestellt als Bewegung des Uebergehens des Einen in das Andere: so daß der Anfang, und die Realisirung und das Resultat auseinandertreten. Aber das Resultat spricht eben dieß aus, was ihr Grund und ihre Wahrheit ist. Das Dauernde ist die Sichselbstgleichheit, worein die Zeit zurückgegangen; sie ist der Raum, denn dessen Bestimmtheit ist das gleichgültige Daseyn überhaupt. Der Punkt ist hier, wie er in Wahrheit ist, nämlich als ein Allgemeines; der Punkt ist eben darum als ganzer Raum, als Totalität der Dimensionen. Dieß Hier ist nun ebensowohl Zeit, ist eine Gegenwart, welche unmittelbar sich aufhebt, ein Jetzt, das gewesen ist. Das Hier ist zugleich Jetzt; denn es ist der Punkt der Dauer. Diese Einheit des Hier und Jetzt ist der Ort.

§. 261.

Der Ort, als diese gesetzte Identität des Raumes und der Zeit, ist zunächst ebenso der gesetzte Widerspruch, welcher der Raum und die Zeit, Jedes an ihm selbst, ist. Der Ort ist die räumliche, somit gleichgültige Einzelnheit, und ist dieß nur als räumliches Jetzt, als Zeit: so daß der Ort unmittelbar gleichgültig gegen sich als diesen, sich äußerlich, die Negation seiner und ein anderer Ort ist. Dieß Vergehen und Sich-wiedererzeugen des Raums in Zeit und der Zeit in Raum, daß die Zeit sich räumlich als Ort, aber diese gleichgültige Räumlichkeit ebenso unmittelbar zeitlich gesetzt wird, ist die Bewegung. — Dieß Werden ist aber selbst eben so sehr das in sich Zusammenfallen seines Widerspruchs, die unmittelbar identische daseyende Einheit Beider, die Materie.

Der Uebergang von der Idealität zur Realität, von der Abstraction zum concreten Daseyn, hier von Raum und Zeit zu der Realität, welche als Materie erscheint, ist für

den Verstand unbegreiflich, und macht sich für ihn daher immer äußerlich und als ein Gegebenes. Die geläufige Vorstellung ist, Raum und Zeit als leer, gleichgültig gegen ihre Erfüllung, [1] und doch immer als voll zu betrachten: sie als leer von Außen her mit der Materie erfüllen zu lassen, und einerseits auf diese Weise die materiellen Dinge als gleichgültig gegen Raum und Zeit, und andererseits zugleich als wesentlich räumlich und zeitlich anzunehmen.

Was von der Materie gesagt wird, ist, α) daß sie zusammengesetzt ist; dieß bezieht sich auf ihr abstractes Außereinander, den Raum. Insofern bei ihr von der Zeit und überhaupt von aller Form abstrahirt wird, ist von ihr behauptet worden, daß sie ewig und unveränderlich ist. Dieß folgt in der That unmittelbar; aber eine solche Materie ist auch nur ein unwahres Abstractum. β) Die Materie ist undurchdringlich und leistet Widerstand, ist ein Fühlbares, Sichtbares u. s. f. Diese Prädicate sind nichts Anderes, als daß die Materie theils für die bestimmte Wahrnehmung, überhaupt für ein Anderes, theils aber eben so sehr für sich ist. Beides sind die Bestimmungen, welche sie eben als die Identität des Raums und der Zeit, des unmittelbaren Außereinander und der Negativität oder der als für sich seyenden Einzelnheit hat.

Der Uebergang der Idealität in die Realität kommt auch auf ausdrückliche Weise in den bekannten mechanischen Erscheinungen vor, daß nämlich die Idealität die Stelle der Realität und umgekehrt vertreten kann; und es ist nur die Gedankenlosigkeit der Vorstellung und des Verstandes daran Schuld, wenn für sie aus dieser Vertauschbarkeit Beider ihre Identität nicht hervorgeht. Beim Hebel z. B. kann Entfernung an die Stelle der Masse, und

[1] Zusatz der zweiten Ausgabe: für sich existirend.

umgekehrt gesetzt werden; und ein Quantum vom ideellen Moment bringt dieselbe Wirkung hervor, als das entsprechende Reelle. In der Größe der Bewegung vertritt ebenso die Geschwindigkeit, welche das quantitative Verhältniß nur von Raum und Zeit ist, die Masse: und umgekehrt kommt dieselbe reelle Wirkung hervor, wenn die Masse vermehrt und jene verhältnißmäßig vermindert wird. Ein Ziegelstein für sich erschlägt einen Menschen nicht, sondern bringt diese Wirkung nur durch die erlangte Geschwindigkeit hervor: d. i. der Mensch wird durch Raum und Zeit todtgeschlagen. — Die Reflexionsbestimmung von Kraft ist es hier, was einmal für den Verstand fixirt als ein Letztes dasteht, und ihn hindert, weiter nach dem Verhältnisse ihrer Bestimmungen zu fragen. Aber dieß wenigstens schwebt vor, daß die Wirkung der Kraft etwas Reelles, Sinnfälliges ist, und daß in der Kraft dasselbe ist, was in ihrer Aeußerung, und daß eben diese Kraft, ihrer reellen Aeußerung nach, durch das Verhältniß der ideellen Momente, des Raums und der Zeit, erlangt wird.

Es gehört ferner zu dieser begrifflosen Reflexion, die sogenannten Kräfte als der Materie eingepflanzt, das ist, als ihr ursprünglich äußerlich anzusehen; so daß eben diese Identität der Zeit und des Raums, welche bei der Reflexionsbestimmung von Kraft vorschwebt und welche in Wahrheit das Wesen der Materie ausmacht, als etwas ihr Fremdes und Zufälliges, von Außen in sie Gebrachtes, gesetzt ist.

Zusatz. Ein Ort weist nur auf einen anderen hin, hebt so sich selbst auf und wird ein anderer; aber der Unterschied ist ebenso ein aufgehobener. Jeder Ort ist für sich nur dieser Ort, d. h. sie sind einander gleich; oder der Ort ist das schlechthin allgemeine Hier. Es nimmt etwas seinen Ort ein, es verändert ihn; es wird also ein anderer Ort, aber es nimmt

vor wie nach seinen Ort ein und kommt nicht aus ihm heraus. Diese Dialektik, die der Ort an ihm hat, sprach Zeno aus, indem er die Unbeweglichkeit aufzeigte: Bewegen wäre nämlich seinen Ort verändern, aber der Pfeil kommt nicht aus seinem Ort heraus. Diese Dialektik ist eben der unendliche Begriff, der das Hier ist, indem die Zeit an ihm selbst gesetzt ist. Es sind drei unterschiedene Oerter: der jetzt ist, der nachher einzunehmende, und der verlassene; das Verschwinden der Dimensionen der Zeit ist paralysirt. Aber es ist zugleich nur Ein Ort, ein Allgemeines jener Oerter, ein Unverändertes in aller Veränderung; es ist die Dauer, wie sie unmittelbar nach ihrem Begriffe ist, und sie ist so die Bewegung. Daß die Bewegung dieses ist, was erörtert worden, erhellt für sich selbst; dieser ihr Begriff entspricht ihrer Anschauung. Ihr Wesen ist, die unmittelbare Einheit des Raums und der Zeit zu seyn: sie ist die durch den Raum reale bestehende Zeit, oder der durch die Zeit erst wahrhaft unterschiedene Raum. So wissen wir, zur Bewegung gehört Raum und Zeit; die Geschwindigkeit, das Quantum von Bewegung ist Raum in Verhältniß zu bestimmter Zeit, die verflossen ist. Man sagt auch, Bewegung ist Beziehung von Raum und Zeit; die nähere Weise dieser Beziehung war aber zu begreifen. Erst in der Bewegung hat nun Raum und Zeit Wirklichkeit.

Wie die Zeit die einfache formelle Naturseele, nach Newton der Raum das Sensorium Gottes ist, so ist die Bewegung der Begriff der wahren Seele der Welt; wir sind gewohnt, sie als Prädicat, Zustand anzusehen: aber sie ist in der That das Selbst, das Subject als Subject, das Bleiben eben des Verschwindens. Aber daß sie als Prädicat erscheint, ist eben ihre unmittelbare Nothwendigkeit, selbst zu erlöschen. Die geradlinigte Bewegung ist nicht die Bewegung an und für sich, sondern einem Andern unterworfen, worin sie zum Prädicate geworden, oder Aufgehobenes, Moment ist. Die Wiederherstellung

der Dauer des Punktes, als entgegengesetzt seiner Bewegung, ist die Wiederherstellung des Orts als unbewegten. Dieser wiederhergestellte Ort aber ist nicht der unmittelbare, sondern der aus der Veränderung zurückgekommene, und das Resultat und der Grund der Bewegung; indem er als Dimension ist, d. h. entgegengesetzt den andern Momenten, ist er der Mittelpunkt. Diese Rückkehr der Linie ist die Kreislinie: das Jetzt und Vor und Nachher, das sich mit sich zusammenschließt, die Gleichgültigkeit dieser Dimensionen, so daß das Vor ebensosehr ein Nachher ist, als das Nach ein Vor. Dieß ist erst die nothwendige im Raum gesetzte Paralyse derselben. Die Kreisbewegung ist die räumliche oder bestehende Einheit der Dimensionen der Zeit. Der Punkt geht auf einen Ort, der seine Zukunft ist, und verläßt einen, der das Vorbei ist; aber das, was er nach sich hat, ist zugleich das, wohin er erst kommen wird: und beim Vor, zu dem er gelangt, war er schon. Sein Ziel ist der Punkt, der seine Vergangenheit ist; es ist die Wahrheit der Zeit, daß nicht die Zukunft, sondern die Vergangenheit das Ziel ist. Die sich auf den Mittelpunkt beziehende Bewegung selbst ist die Fläche, die Bewegung als das synthetische Ganze, worin ihre Momente, ihr Erloschenseyn im Mittelpunkt, sie selbst, und ihr Beziehen auf das Erlöschen, die Radien des Kreises, bestehen. Aber diese Fläche selbst bewegt sich, wird ihr Andersseyn, ganzer Raum; oder das Zurückgekehrtseyn in sich, der ruhende Mittelpunkt wird allgemeiner Punkt, worin das Ganze sich in Ruhe versenkt. Es ist nämlich die Bewegung in ihrem Wesen, welche die Unterscheidung des Jetzt, Vor und Nach, ihre Dimensionen oder ihren Begriff, aufgehoben hat. In dem Kreise sind sie eben in Eins; er ist der wiederhergestellte Begriff der Dauer, die in sich erloschene Bewegung. Es ist die Masse gesetzt, das Dauernde, das sich durch sich selbst verdichtet hat, und die Bewegung als ihre Möglichkeit zeigt.

Wir haben nun sogleich dieß in der Vorstellung: Indem

Bewegung ist, so bewegt sich Etwas; dieses dauernde Etwas ist aber die Materie. Raum und Zeit sind mit Materie erfüllt. Der Raum ist seinem Begriffe nicht angemessen; es ist daher der Begriff des Raumes selbst, der in der Materie sich Existenz verschafft. Man hat oft mit der Materie angefangen, und Raum und Zeit dann als Formen derselben angesehen. Das Richtige daran ist, daß die Materie das Reale an Raum und Zeit ist. Aber diese müssen uns, wegen ihrer Abstraction, hier als das Erste vorkommen; und dann muß sich zeigen, daß die Materie ihre Wahrheit ist. Wie es keine Bewegung ohne Materie giebt, so auch keine Materie ohne Bewegung. Die Bewegung ist der Proceß, das Uebergehen von Zeit in Raum und umgekehrt: die Materie dagegen die Beziehung von Raum und Zeit, als ruhende Identität. Die Materie ist die erste Realität, das daseyende Fürsichseyn; sie ist nicht nur abstractes Seyn, sondern positives Bestehen des Raums, aber als ausschließend anderen Raum. Der Punkt soll auch ausschließen, er thut es aber noch nicht; denn er ist nur abstracte Negation. Die Materie ist ausschließende Beziehung auf sich, und somit die erste reale Grenze im Raum. Das, was die Erfüllung der Zeit und des Raumes genannt wird, das Greifbare, Fühlbare, was Widerstand leistet, in seinem Seyn-für-Anderes für sich selbst ist, dieß ist erreicht in der Einheit der Zeit und des Raumes überhaupt.

Zweites Kapitel.

Materie und Bewegung.

Endliche Mechanik.

§. 262.

Die Materie hält sich gegen ihre Identität mit sich, durch das Moment ihrer Negativität, ihrer abstracten Vereinzelung, auseinander; die Repulsion der Materie. Ebenso

wesentlich ist, weil diese Verschiedenen ein und dasselbe sind, die negative Einheit dieses außereinanderseyenden Fürsichseyns; die Materie ist somit continuirlich, — ihre Attraction. Die Materie ist untrennbar Beides, und negative Einheit dieser Momente, Einzelnheit, aber als gegen das unmittelbare Außereinander der Materie noch unterschieden, und darum selbst noch nicht als materiell gesetzt, ideelle Einzelnheit, Mittelpunkt, — die Schwere.

Kant hat unter andern auch das Verdienst, durch seinen Versuch einer sogenannten Construction der Materie, in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft, den Anfang zu einem Begriff der Materie gemacht und mit diesem Versuche den Begriff einer Naturphilosophie wieder erweckt zu haben. Er hat aber dabei die Reflexionsbestimmungen von Attractivkraft und Repulsivkraft als gegen einander feste angenommen, und, indem aus ihnen die Materie hervorgehen sollte, diese wieder als ein Fertiges vorausgesetzt; so daß es schon Materie ist, was attrahirt und repellirt werden soll. Ausführlicher habe ich die in dieser Kantischen Exposition herrschende Verwirrung in meinem System der Logik [1] dargestellt. — Uebrigens ist erst die schwere Materie die Totalität und das Reelle, an dem Attraction und Repulsion als ideelle Momente vorhanden sind. Deßwegen sind sie nicht als selbstständig, oder als Kräfte, für sich zu nehmen; die Materie resultirt aus ihnen nur als Begriffsmomenten, aber ist das Vorausgesetzte für ihre Erscheinung.

Die Schwere ist von der bloßen Attraction wesentlich zu unterscheiden. Diese ist nur überhaupt das Aufheben des Außereinanderseyns und giebt bloße Continuität. Hingegen die Schwere ist die Reduction der auseinanderseyenden ebenso continuirlichen Besonderheit zur Einheit als negativer Beziehung auf sich, [1] der Einzelnheit, Einer (jedoch noch ganz abstracten) Subjectivität. In der Sphäre der ersten Unmittelbarkeit der Natur ist aber die außersichseyende Continuität noch als das Bestehende gesetzt; erst in der physischen beginnt die materielle Reflexion-in-sich. Die Einzelnheit ist daher als Bestimmung der Idee zwar vorhanden, aber hier außer dem Materiellen. Die Materie ist daher erstens wesentlich selbst schwer; es ist dieß nicht eine äußerliche, von ihr auch trennbare Eigenschaft. Die Schwere macht die Substantialität der Materie aus, diese selbst ist das Streben nach dem, — aber (dieß ist die andere wesentliche Bestimmung) außer ihr fallenden Mittelpunkt. Man kann sagen, die Materie werde vom Mittelpunkte attrahirt, d. h. ihr außereinanderseyendes continuirliches Bestehen negirt; aber wenn der Mittelpunkt selbst materiell vorgestellt wird, so ist das Attrahiren nur gegenseitig, zugleich ein Attrahirtwerden und der Mittelpunkt wieder ein von ihnen Verschiedenes. Der Mittelpunkt ist aber nicht als materiell zu nehmen; denn das Materielle ist eben dieß, seinen Mittelpunkt außer sich zu setzen. Nicht dieser, sondern dieß Streben nach demselben ist der Materie immanent. Die Schwere ist so zu sagen das Bekenntniß der Nichtigkeit des Außersichseyns der Materie in ihrem Fürsichseyn, ihrer Unselbstständigkeit, ihres Widerspruchs.

Man kann auch sagen, die Schwere ist das Insichseyn der Materie, in diesem Sinne, daß eben sofern sie noch nicht Mittelpunkt, Subjectivität an ihr selbst ist, sie noch unbestimmt, unentwickelt, unaufgeschlossen ist, die Form noch nicht materiell ist. — Wo der Mittelpunkt liege, ist durch die schwere Materie, deren Mittelpunkt er ist, determinirt; insofern sie Masse ist, ist sie bestimmt, und damit ihr Streben, welches das und somit ein bestimmtes Setzen des Mittelpunktes ist.

[1] Hegels Werke, Bd. III, S. 201 flgg.

[1] Zusatz der zweiten Ausgabe: dem Fürsichseyn als Allgemeinem

Zusatz. Die Materie ist räumliche Entfernung, leistet Widerstand, stößt sich dabei von sich selbst ab; das ist die Repulsion, wodurch die Materie ihre Realität setzt und den Raum erfüllt. Die Vereinzelten, welche von einander repellirt werden, sind aber alle nur Eins, viele Eins; sie sind eins, was das Andere. Das Eins stößt sich nur von sich selbst ab; das ist das Aufheben der Entfernung der Fürsichseyenden, die Attraction. Beides zusammen macht, als Schwere, den Begriff der Materie aus; die Schwere ist das Prädicat der Materie, welches die Substanz dieses Subjects ausmacht. Die Einheit der Schwere ist nur ein Sollen, eine Sehnsucht, das unglückseligste Streben, zu dem die Materie ewig verdammt ist; denn die Einheit kommt nicht zu sich selbst, sie erreicht sich nicht. Wenn die Materie das erreichte, was sie in der Schwere sucht, so schwitzte sie in Einen Punkt zusammen. Die Einheit kommt hier noch nicht zu Stande, weil die Repulsion ein ebenso wesentliches Moment der Materie ist, als die Attraction. Die dumpfe, finstere Einheit wird nicht frei; indem die Materie aber dennoch das In-Eins-Setzen der Vielen zu ihrer Bestimmung hat, so ist sie nicht so dumm, als die Philosophen seyn Wollenden, welche Eins und Vieles aus einander halten, und hierin von der Materie widerlegt werden. Die beiden Einheiten der Repulsion und Attraction, obgleich die untrennbaren Momente der Schwere, vereinen sich dennoch nicht zu Einer ideellen Einheit; erst im Licht kommt es, wie wir später sehen werden, zur Existenz dieser Einheit für sich. Die Materie sucht einen Ort außerhalb der Vielen; und da noch kein Unterschied unter den Suchenden ist, so ist nicht zu sehen, warum Eins näher wäre, als das Andere. Sie sind in gleichen Abständen in der Peripherie, der gesuchte Punkt ist das Centrum, und dieß nach allen Dimensionen ausgedehnt: so daß die nächste Bestimmung, zu der wir kommen, die Kugel ist. Die Schwere ist eine Weise der Innerlichkeit der Materie, nicht

ihre todte Aeußerlichkeit; diese Innerlichkeit hat indessen hier noch nicht ihre Stelle, sondern jetzt ist die Materie noch das Innerlichkeitslose, der Begriff des Begrifflosen.

Diese zweite Sphäre, die wir jetzt zu betrachten haben, ist daher die endliche Mechanik, weil hier die Materie ihrem Begriffe noch nicht angemessen ist. Diese Endlichkeit der Materie ist das Unterschiedenseyn der Bewegung und der Materie als solcher; endlich ist also die Materie, insofern ihr Leben, die Bewegung, ihr äußerlich ist. Einmal ruht der Körper, oder die Bewegung wird ihm von Außen mitgetheilt: der erste Unterschied, der an der Materie als solcher ist, ist dieser; und dieses wird dann durch seine Natur, die Schwere, aufgehoben. Hier haben wir also die drei Bestimmungen der endlichen Mechanik: *erstens* die träge Materie, *zweitens* den Stoß, und *drittens* den Fall, der den Uebergang zur absoluten Mechanik macht, wo die Materie auch in ihrer Existenz dem Begriffe gemäß ist. Die Schwere kommt der Materie nicht nur an sich zu, sondern insofern das Ansich schon erscheint; das ist der Fall, wo also die Schwere erst eintreten wird.

A.

Die träge Materie.

§. 263.

Die Materie hat zunächst, als bloß allgemein und unmittelbar, nur einen *quantitativen* Unterschied und ist besondert in verschiedene Quanta, — *Massen*, welche, in der oberflächlichen Bestimmung eines Ganzen oder Eins, *Körper* sind. Gleichfalls unmittelbar ist der Körper von seiner Idealität unterschieden, und ist zwar *wesentlich* räumlich und zeitlich, aber als *im* Raume und *in* der Zeit, und erscheint als deren gegen diese Form gleichgültiger *Inhalt*.

Zusatz. Die Materie erfüllt den Raum, heißt nichts weiter, als, sie ist eine reale Grenze im Raum, weil sie als

Fürsichseyn ausschließend ist; was der Raum als solcher nicht ist. Mit dem Fürsichseyn tritt sogleich die Bestimmung der Vielheit ein, die aber ein ganz unbestimmter Unterschied ist, noch nicht ein Unterschied der Materie an ihr selbst; die Materien sind ausschließend gegen einander.

§. 264.

Nach der Raumbestimmung, in welcher die Zeit aufgehoben ist, ist der Körper *dauernd*: nach der Zeitbestimmung, in der das gleichgültige räumliche Bestehen aufgehoben ist, *vergänglich*; überhaupt ein ganz *zufälliges* Eins. Er ist zwar die, beide Momente in *ihrer Entgegensetzung* bindende Einheit, *Bewegung*; aber als gegen Raum und Zeit (vorh. §.), so wie gegen deren Beziehung (§. 261.), die Bewegung, gleichgültig, ist sie ihm *äußerlich*, wie seine Negation derselben, die *Ruhe*, — er ist *träge*.

Die Endlichkeit des Körpers, seinem Begriffe nicht gemäß zu seyn, besteht in dieser Sphäre darin, daß er als Materie nur die *abstracte* unmittelbare Einheit der Zeit und des Raums, nicht aber in Einem deren entwickelte, unruhige Einheit, die Bewegung als *immanent* an ihm gesetzt ist. In dieser Bestimmung wird der Körper in der physikalischen Mechanik überhaupt genommen, so daß es Axiom derselben ist, daß der Körper schlechthin nur durch eine *äußerliche Ursache* in Bewegung als in einen *Zustand* und ebenso in Ruhe versetzt werde. Es schweben der Vorstellung dabei nur die *selbstlosen* Körper der Erde vor, von welchen jene Bestimmungen allerdings gelten. Aber dieß ist nur die unmittelbare, und eben damit *abstracte* und endliche Körperlichkeit. Der Körper als Körper heißt dieß Abstractum des Körpers. Aber die Unwahrheit dieser abstracten Existenz ist im concret existirenden Körper aufgehoben, und dieß Aufheben beginnt schon am selbstlosen Körper gesetzt zu seyn. Unstatthafter Weise werden die Bestimmungen der Trägheit, Stoß, Druck, Anziehen, Fall u. s. f., aus der gemeinen Mechanik, der Sphäre der endlichen Körperlichkeit und der damit *endlichen Bewegung*, in die absolute übergetragen, in welcher die Körperlichkeit und die Bewegung vielmehr in ihrem freien Begriffe existiren.

Zusatz. Die Masse, unmittelbar gesetzt, hat die Bewegung als *Widerstand* an ihr; denn diese Unmittelbarkeit ist Seyn-für-Anderes. Das reale Moment des Unterschiedes ist außer ihr; die Bewegung ist als dieser Begriff, oder als aufgehoben an ihr. Die Masse, in diesem Sinne fixirt, heißt träge: nicht so, daß das Ruhen damit ausgedrückt würde. Die Dauer ist Ruhe in der Beziehung, daß sie, als Begriff, ihrer Realisirung, der Bewegung, entgegengesetzt wird. Die Masse ist die Einheit der Momente der Ruhe und Bewegung; Beide sind als aufgehoben in ihr, oder sie ist gleichgültig gegen Beides, ebensowohl der Bewegung als der Ruhe fähig, und für sich keins von Beiden. Sie für sich ruht weder, noch bewegt sie sich, sondern tritt nur von einem Zustand in den anderen durch äußeren Anstoß; d. h. Ruhe und Bewegung sind durch ein Anderes in sie gesetzt. Insofern sie ruht, ruht sie, und geht nicht durch sich selbst in Bewegung über; ist sie in Bewegung, so ist sie eben in Bewegung, und geht nicht für sich in Ruhe über. *An sich* ist die Materie träge, d. h. sie als ihr Begriff, der ihrer Realität entgegengesetzt ist. Daß ihre Realität so sich abgesondert hat, und sie gegenübergetreten, dieß ist erst ihre aufgehobene Realität, oder wo sie nur als Abstraction existirt; und diese Abstraction ist es immer, was das Ansich und Wesen bei Denjenigen heißt, welchen die sinnliche Wirklichkeit das Reale und die Form der Abstraction das Ansich ist.

Während also die endliche Materie die Bewegung von Außen erhält, so bewegt die freie Materie sich selbst; sie ist also unendlich innerhalb ihrer Sphäre, denn im Ganzen steht die Materie auf der Stufe der Endlichkeit. So ist der sittliche

Menſch in den Geſetzen frei, und nur dem unſittlichen ſind ſie äußerlich. Jede Sphäre exiſtirt in der Natur nicht bloß in ihrer Unendlichkeit, ſondern ſelbſt als endliches Verhältniß. Die endlichen Verhältniſſe, wie Druck und Stoß, haben den Vortheil, daß ſie unſerer Reflexion bekannt und daß ſie durch die Erfahrung ausgemacht ſind. Der Mangel iſt nur, daß andere Verhältniſſe unter dieſe ausgemachte Regel ſubſumirt werden. Man meint, wie es bei uns im Hauſe zugeht, ſo ſoll es auch im Himmel zugehen. Die endlichen Verhältniſſe können nun aber nicht eine Sphäre in ihrer Unendlichkeit darſtellen.

B.

Der Stoß.

§. 265.

Der träge Körper, äußerlich in Bewegung, die eben hiermit endlich iſt, geſetzt und ſo auf einen anderen bezogen, macht momentan mit dieſem Einen Körper aus, denn ſie ſind Maſſen von nur quantitativem Unterſchiede; die Bewegung iſt auf dieſe Weiſe Eine beider Körper, — Mittheilung der Bewegung. Aber eben ſo ſehr leiſten ſie ſich Widerſtand, indem jeder gleichfalls als unmittelbares Eins vorausgeſetzt iſt. Dieß ihr Fürſichſeyn, das durch das Quantum der Maſſe weiter beſondert iſt, gegeneinander iſt ihre relative Schwere: Gewicht, als die Schwere einer quantitativ beſondern Maſſe, — extenſiv als eine Menge ſchwerer Theile, intenſiv als beſtimmter Druck (ſ. §. 103. Anm.); welches, als die reale Beſtimmtheit, mit der ideellen, der quantitativen Beſtimmtheit der Bewegung, der Geſchwindigkeit, Eine Beſtimmtheit (quantitas motus) ausmacht, innerhalb deren jene beiden gegenſeitig die Stellen von einander vertreten können (vgl. §. 261. Anm.)

Zuſatz. Das Zweite auf dieſem Standpunkte iſt, daß die Materie in Bewegung geſetzt werde, und ſich in dieſer Bewegung berühre. Weil die Materie gegen den Ort gleichgültig iſt, ſo folgt, daß es auch geſchieht, daß die Materie bewegt wird. Dieß iſt zufällig: alles Nothwendige wird hier in der Weiſe der Zufälligkeit geſetzt; daß die Bewegung der Materie auch in der Exiſtenz nothwendig ſey, werden wir erſt ſpäter ſehen. Im Stoß zweier Körper auf einander ſind beide als ſich bewegend anzuſehen; denn es iſt der Kampf um Einen Ort. Der Stoßende nimmt den Ort des Ruhenden ein, dieſer, der Geſtoßene, erhält ſeinen Ort, bewegt ſich alſo ebenſo, will den Ort wieder einnehmen, in den der andere ſich geſetzt hat. Indem die Maſſen aber einander ſtoßen und drücken, und kein leerer Raum dazwiſchen iſt, ſo iſt es nun in dieſer Berührung, daß die Idealität der Materie überhaupt beginnt; und das iſt das Intereſſe zu ſehen, wie dieſe Innerlichkeit der Materie hervortritt, wie es überhaupt immer das Intereſſe iſt, daß der Begriff zur Exiſtenz komme. Daß nämlich die Maſſen ſich berühren, d. i. für einander ſind, heißt nichts Anderes, als: es ſind zwei materielle Punkte oder Atome in Einem Punkte oder in Identität, ihr Fürſichſeyn iſt nicht Fürſichſeyn. Die Materien mögen noch ſo hart und ſpröde vorgeſtellt werden, man mag ſich vorſtellen, es bleibe noch etwas zwiſchen ihnen: ſobald ſie einander berühren, haben ſie Geſetztſeyn in Einem, wie klein man ſich auch dieſen Punkt denken will. Das iſt die höhere exiſtirende materielle Continuität, nicht die äußerliche bloß räumliche, ſondern die reale. Ebenſo iſt der Zeitpunkt Einheit der Vergangenheit und Zukunft: zwei ſind in Einem, und indem ſie in Einem ſind, ſind ſie auch nicht in Einem. Die Bewegung iſt eben dieß, an Einem Orte zu ſeyn, und zugleich an einem andern Orte, und ebenſo nicht an einem andern, ſondern nur an dieſem Orte zu ſeyn.

Daß die Maſſen, wie ſie in Einem ſind, eben ſo auch für ſich ſind, das iſt das andere Moment der Repulſion: oder die Materie iſt elaſtiſch. Daß das Eins nur die Oberfläche iſt,

oder das Ganze continuirlich ist, darin liegt, daß der Körper vollkommen *hart* ist. Aber indem nur das Ganze Eins ist, das Eins also nicht gesetzt ist, so weicht der Körper schlechthin, oder ist absolut *weich*. Aber sein Ganzes verlassend, ist er um ebenso intensiveres Eins. Gerade die Weichheit, das Aufheben seiner verbreiteten, außer sich seyenden Kraft ist, indem sie in sich zurückgegangen, ihre Wiederherstellung. Die unmittelbare Verkehrung dieser beiden Seiten ist die *Elasticität*. Das Weiche ist auch repellirend, elastisch; es weicht zurück, aber nur so weit, aus Einem Orte kann es nicht vertrieben werden. Damit erscheint uns zunächst das Fürsichseyn der Materie, wodurch sie sich behauptet, als Innerlichkeit (die auch Kraft genannt wird) gegen ihre Aeußerlichkeit, d. h. hier Seyn-für-Anderes, d. i. In-ihr-Seyn eines Andern. Die Idealität des Fürsichseyns ist, daß ein Anderes sich in der Masse geltend macht und sie sich in Anderem. Es zeigt sich diese Bestimmung der Idealität, die von Außen zu kommen schien, als das eigene Wesen der Materie, das selbst zugleich ihrer Innerlichkeit angehört; deßwegen geht die Physik zur Reflexionsvorstellung der Kraft über.

Die Stärke des Stoßes, als Größe der Wirksamkeit, ist nur dieß, womit die Materie ihr Fürsichseyn erhält, oder widersteht; denn Stoß ist ebenso Widerstand, Widerstand heißt aber eben Materie. Was Widerstand leistet, ist materiell, und ist umgekehrt insofern materiell, als es Widerstand leistet; der Widerstand ist die Bewegung beider Körper, bestimmte Bewegung und bestimmter Widerstand sind dasselbe. Die Körper wirken nur auf einander, insofern sie selbstständig sind; und dieß sind sie nur vermittelst der Schwere. Die Körper leisten so nur durch ihre Schwere einander Widerstand; diese Schwere ist aber nicht die absolute Schwere, die den Begriff der Materie ausdrückt, sondern die relative. Das Eine Moment des Körpers ist sein Gewicht, womit er, bei seinem Streben nach dem Mittelpunkt der Erde auf einen anderen drückt, der ihm Widerstand leistet; Druck ist also Bewegung, die Trennung von der andern Masse aufzuheben. Das andere Moment des Körpers ist die in ihm gesetzte Bewegung in der Richtung einer Transversale, die von dem Suchen des Mittelpunkts abweicht. Die Größe seiner Bewegung ist bestimmt durch diese beiden Momente: die Masse, und die Bestimmtheit jener Bewegung als Geschwindigkeit. Setzen wir diese Größe als ein Inneres, so ist es das, was wir Kraft nennen; diesen Staat von Kräften können wir jedoch entbehren, denn die Lehrsätze der Mechanik darüber sind sehr tautologisch. Weil es Eine Bestimmtheit ist, die Bestimmtheit der Kraft, so haben wir zwar dieselbe Wirksamkeit der Materie, wenn die Menge der materiellen Theile mit der Geschwindigkeit oder umgekehrt vertauscht wird (denn die materielle Wirksamkeit ist nur als sich bewegend); doch darf der ideelle Factor nur theilweise, nicht gänzlich an die Stelle des reellen treten, und umgekehrt. Die Masse sey sechs Pfund, die Geschwindigkeit 4, so ist die Kraft 24; sie ist es ebenfalls, wenn acht Pfund sich mit der Geschwindigkeit 3 bewegen u. s. w.: wie die Länge des Arms auf der Einen Seite des ὑπομόχλιον, wo das Gewicht hängt, der Masse das Gleichgewicht auf der andern Seite hält, wo die Last hängt. Druck und Stoß sind die beiden Ursachen der äußerlichen mechanischen Bewegung.

§. 266.

Dieß Gewicht, als intensive Größe in einem Punkt concentrirt im Körper selbst, ist sein *Schwerpunkt*; aber der Körper ist als schwer dieß, seinen Mittelpunkt *außer sich* zu setzen und zu haben. Stoß und Widerstand, wie die durch sie gesetzte Bewegung, haben daher eine substantielle Grundlage in einem den einzelnen Körpern gemeinschaftlichen, außer ihnen liegenden *Centrum*; und jene ihre äußerlich gesetzte accidentelle Bewegung geht in die *Ruhe*, in diesem Mittelpunkt, über. Diese Ruhe ist zugleich, indem das Centrum außer der

Materie ist, nur ein Streben nach dem Centrum, und nach dem Verhältnisse der in Körper besonderten und gemeinschaftlich dahin strebenden Materie ein Druck derselben auf einander. Dieß Streben im Verhältnisse des Getrenntseyns des Körpers durch einen relativleeren Raum von dem Mittelpunkt seiner Schwere ist der Fall, die wesentliche Bewegung, in welche jene accidentelle dem Begriffe nach übergeht, wie der Existenz nach in Ruhe.

Für die äußerliche, die endliche Bewegung, ist es der Grundsatz der Mechanik, daß ein Körper, der ruht, in Ewigkeit ruhen, und der in Bewegung ist, in Ewigkeit sich fortbewegen würde, — wenn er nicht durch eine äußerliche Ursache von dem einen Zustand in den anderen versetzt würde. Dieß heißt nichts Anderes, als Bewegung und Ruhe nach dem Satze der Identität (§. 115.) ausgesprochen: Bewegung ist Bewegung, und Ruhe ist Ruhe; beide Bestimmungen sind gegen einander ein Aeußerliches. [1] Diese Abstractionen der Bewegung für sich und der Ruhe für sich nur sind es, welche die leere Behauptung von einer ewig sich fortsetzenden Bewegung, wenn nicht — u. s. f., hervorbringen. Der Satz der Identität, der ihre Grundlage ist, ist für sich an seinem Orte in seiner Richtigkeit gezeigt worden. Jene Behauptung hat keinen empirischen Grund; schon der Stoß als solcher ist durch die Schwere, d. i. die Bestimmung des Fallens, bedingt. Der Wurf zeigt die accidentelle Bewegung gegen die wesentliche des Falls; aber die Abstraction, der Körper als Körper, ist unzertrennlich verknüpft mit seiner Schwere: und so drängt sich bei dem Wurf diese Schwere von selbst auf, in Betracht gezogen werden zu müssen. Der Wurf als abgesondert, für sich existirend, kann nicht aufgezeigt werden. Das Beispiel

[1] Zusatz der zweiten Ausgabe: Der Satz des Cartesius, daß sich im Universum immer dasselbe Quantum von Bewegung erhalte, gehört eben dahin.

für die Bewegung, die von der vis centrifuga herkommen soll, ist gewöhnlich der Stein, der in einer Schleuder, von der Hand im Kreise bewegt, immer das Streben sich von ihr zu entfernen zeige (Newton. phil. nat. princ. math. Defin. V.). Aber es ist nicht darum zu thun, daß eine solche Richtung existire, sondern daß sie getrennt von der Schwere für sich existire, wie sie in der Kraft vollends verselbstständigt vorgestellt wird. Newton versichert ebendaselbst, daß eine bleierne Kugel in coelos abiret et motu abeundi pergeret in infinitum, wenn (freilich: wenn) man ihr nur die gehörige Geschwindigkeit ertheilen könnte. Solche Trennung der äußerlichen und der wesentlichen Bewegung gehört weder der Erfahrung noch dem Begriffe, nur der abstrahirenden Reflexion an. Ein Anderes ist es, sie, was nothwendig ist, zu unterscheiden, so wie mathematisch sie als getrennte Linien zu verzeichnen, als getrennte quantitative Factoren zu behandeln u. s. f., — ein Anderes, sie als physisch selbstständige Existenzen zu betrachten. [1]

Es soll aber auch bei solchem Fliegen der Bleikugel ins

[1] Newton (ibid. Defin. VIII.) sagt ausdrücklich: Voces, attractionis, impulsus vel propensionis cujuscunque in centrum, indifferenter et pro se mutuo promiscue usurpo, has vires non physice, sed mathematice tantum considerando. Unde caveat lector, ne per hujusmodi voces cogitet me speciem vel modum actionis causamve aut rationem physicam alicubi definire vel centris (quae sunt puncta mathematica) vires vere et physice tribuere: si forte aut centra trahere, aut vires centrorum esse dixero. Allein durch die Einführung der Vorstellung von Kräften hat Newton die Bestimmungen aus der physicalischen Wirklichkeit hinweggerückt, und sie wesentlich verselbstständigt. Zugleich hat er selbst von physicalischen Gegenständen in diesen Vorstellungen allenthalben gesprochen: und so wird denn auch in den nur physisch, nicht metaphysisch seyn sollenden Darstellungen des sogenannten Weltgebäudes von solchen gegen einander selbstständigen und unabhängigen Kräften, deren Attractionen, Stößen und dergleichen als von physischen Existenzen gesprochen, und sie nach der Grundlage des Satzes der Identität behandelt.

Unendliche von dem Widerstande der Luft, der Reibung, abstrahirt werden. Daß ein perpetuum mobile, nach der Theorie noch so richtig berechnet und bewiesen, seiner Zeit, die nicht ausbleibt, zur Ruhe übergeht, dabei wird von der Schwere abstrahirt und das Phänomen ganz der Reibung zugeschrieben. Eben diesem Hindernisse wird die allmählige Abnahme der Pendelbewegung und ihr endlicher Stillstand zugeschrieben; es wird von der Pendelbewegung gleichfalls gesagt, daß sie ohne Aufhören fortdauern würde, wenn die Reibung entfernt werden könnte. Dieser Widerstand, den der Körper in seiner accidentellen Bewegung erfährt, gehört allerdings zur nothwendigen Erscheinung seiner Unselbstständigkeit. Aber wie der Körper Hindernisse findet, in den Mittelpunkt seines Centralkörpers zu gelangen, ohne daß diese Hindernisse sein Drücken, seine Schwere, aufhöben: so hemmt jener Widerstand der Reibung die Wurfbewegung des Körpers, ohne daß damit dessen Schwere weggefallen wäre oder die Reibung deren Stelle verträte. Die Reibung ist ein Hinderniß, aber nicht die wesentliche Hemmung der äußerlichen, accidentellen Bewegung. Es bleibt, daß die endliche Bewegung unzertrennlich mit der Schwere verbunden ist, und als accidentell für sich in die Richtung der letztern, der substantiellen Bestimmung der Materie, übergeht und ihr unterliegt.

Zusatz. Hier tritt nun die Schwere selbst als das Bewegende ein, Bewegung überhaupt aber in der Bestimmung, jene Trennung, d. i. Entfernung vom Centrum aufzuheben. Hier ist die Bewegung, als sich selbst erzeugend, eine Bewegung, deren Bestimmtheit in der Erscheinung durch sie selbst gesetzt ist. Die erste Bestimmtheit ist die Richtung, die andere das Gesetz des Falls. Die Richtung ist die Beziehung auf das Eins, das in der Schwere gesucht wird und vorausgesetzt ist; — ein Suchen, das nicht ein Herumsuchen, ein unbestimmtes

Hin- und Hergehen im Raume ist: sondern eben die Materie setzt sich dieß Eins im Raume, als einen Ort, den sie aber nicht erreicht. Dieß Centrum ist nicht nur sich gleichsam als ein Kern vorhanden, um welchen sich dann die Materie nur sammelte, oder dahin angezogen würde: sondern die Schwere der Massen erzeugt solches Centrum, materielle Punkte sich suchend haben eben damit sich einen gemeinsamen Schwerpunkt gesetzt. Die Schwere ist das Setzen eines solchen Eins; jede besondere Masse ist das Setzen desselben, sie sucht in ihr selbst ein Eins, und sammelt ihr ganzes quantitatives Verhältniß zu andern in Einen Punkt. Dieß subjective Eins, das nur suchend ist das objective Eins, ist der Schwerpunkt eines Körpers. Jeder Körper hat einen Schwerpunkt, um, als Centrum, sein Centrum in einem Andern zu haben; und die Masse ist ein solches wirkliches Eins oder Körper, insofern sie einen Schwerpunkt hat. Der Schwerpunkt ist die erste Realität des Eins der Schwere, das Streben, worin das ganze Gewicht des Körpers sich zusammenfaßt; daß die Masse ruhe, muß ihr Schwerpunkt unterstützt seyn. Es ist so gut, als ob das Uebrige des Körpers gar nicht wäre; seine Schwere ist ganz in den einen Punkt zurückgegangen. Dieser Punkt als Linie, von der jeder Theil diesem Eins angehört, ist der Hebel, der Schwerpunkt als Mitte sich theilend im Endpunkte, deren Continuität die Linie ist. Ebenso ist das Ganze dieses Eins der Schwere; die Oberfläche macht das Eins aus, das aber als Ganzes in den Mittelpunkt zurückgenommen ist. Was hier in Dimensionen sich aus einander legt, ist unmittelbar Eins; oder die Schwere macht sich so zum ganzen einzelnen Körper.

Jede einzelne Masse ist nun solcher Körper, der nach seinem Centrum, dem absoluten Schwerpunkt, strebt. Insofern die Materie ein Centrum bestimmt, nach ihm strebt, dieses Centrum ein Einheitspunkt ist, die Materie aber Vieles bleibt, so ist sie bestimmt als Außersichkommen aus ihrem Orte. So ist

sie Außersichkommen ihres Außersichseyns; dieß ist, als Aufheben der Aeußerlichkeit, die erste wahrhafte Innerlichkeit. Alle Masse gehört solchem Centrum an; und jede einzelne Masse ist ein Unselbstständiges, Zufälliges gegen dieß Wahre. In dieser Zufälligkeit liegt nun, daß eine einzelne Masse von diesem Centralkörper getrennt werden kann. Insofern zwischen Beiden eine andere specifische Masse ist, die dem Körper in seiner Richtung nach dem Centrum weichen würde, so ist er durch dieselbe nicht abgehalten, und er bewegt sich: oder es tritt die Bestimmung ein, daß ein Körper nicht unterstützt ist, und daß er fällt. Die Ruhe, zu welcher der Fall die äußere Bewegung bringt, ist zwar immer noch Streben; sie ist aber nicht zufällig, noch bloß Zustand oder äußerlich gesetzt, wie die erste Ruhe. Die Ruhe, die wir jetzt haben, ist die durch den Begriff gesetzte Ruhe, wie der Fall, als die durch den Begriff gesetzte Bewegung, die äußere zufällige Bewegung aufhebt. Die Trägheit ist hier verschwunden, indem wir zum Begriff der Materie gekommen sind. Indem jede Masse als schwer nach dem Mittelpunkt strebt, und also drückt: so ist die Bewegung nur eine versuchte Bewegung, die sich in der andern Masse geltend macht und sie ideell setzt, wie jene ebenso die erste ideell setzt, indem sie Widerstand leistet und sich erhält. In der endlichen Mechanik werden beide Arten von Ruhe und Bewegung auf gleiche Stufe gestellt. Man reducirt Alles auf Kräfte, die im Verhältniß stehen, und verschiedene Richtung und Geschwindigkeit haben; die Hauptsache ist dann das Resultat daraus. So stellt man die Bewegung des Falls, die durch die Kraft der Schwere gesetzt ist, und die Kraft des Wurfs auf gleiche Stufe.

Man stellt sich vor, würde eine Kanonenkugel mit größerer Kraft losgeschossen, als die Kraft der Schwere wäre: so würde sie in der Tangente entfliehen, — *wenn* der Widerstand der Luft nicht wäre, setzt man hinzu. Ebenso würde der Pendel ins Unendliche schwingen, wenn nicht die Luft widerstände.

„Der Pendel," sagt man, „fällt im Kreisbogen. Zur senkrechten Richtung gekommen, hat er durch diesen Fall eine Geschwindigkeit erhalten, mit der er auf der andern Seite wieder im Bogen eben so hoch steigen muß, als er vorher war: und so also sich beständig hin und her bewegen muß." Der Pendel hat einerseits die Richtung der Schwere: durch das Aufheben hat man ihn von der Richtung der Schwere entfernt, und ihm eine andere Determination gegeben; diese zweite Determination ist die, wodurch die Seitenbewegung gesetzt ist. Nun wird behauptet: „Durch den Widerstand kommt es *hauptsächlich*, daß die Schwingungsbogen immer kleiner werden, und der Pendel endlich zur Ruhe kommt, da sonst die Schwingungsbewegung *an sich* ohne Ende fortdauern würde." Die Bewegung der Schwere und die transversale Bewegung sind aber nicht zwei Arten gegen einander, sondern die erste ist die substantielle, worein die zweite zufällige untergeht. Die Reibung ist aber selbst nicht zufällig, sondern Folge der Schwere, wenn man sie auch vermindern kann. Dieß hat Francoeur (Traité élémentaire de méchanique, p. 175. n. 4—5) erkannt, wenn er sagt: Le frottement ne dépend pas de l'étendue des surfaces en contact, le poid du corps restant le même. Le frottement est proportionnel à la *pression*. Reibung ist also Schwere in der Form äußern Widerstandes, — Druck als gemeinschaftliches Ziehen nach dem Mittelpunkt. Um nun beim Pendel die unstäte Bewegung des Körpers zu verhindern, muß er an etwas Anderes festgemacht werden; dieser materielle Zusammenhang ist nothwendig, stört aber seine Bewegung, und dadurch entsteht die Reibung. So ist diese selbst ein nothwendiges Moment in der Construction eines Pendels; sie kann nicht weggebracht, noch weggedacht werden. Stellt man sich vor, wie es ohne sie wäre, so ist das eine leere Vorstellung. Weiter ist es aber nicht bloß die Reibung, welche eine Pendelbewegung zur Ruhe bringt; wenn die Reibung auch aufhörte, so muß der Pendel

doch zur Ruhe kommen. Die Schwere ist die Macht, welche den Pendel durch den Begriff der Materie zur Ruhe bringt; sie erhält als das Allgemeine das Uebergewicht über das Fremde, und die Schwingung hört in der Linie des Falles auf. Diese Nothwendigkeit des Begriffs erscheint aber in dieser Sphäre der Aeußerlichkeit als ein äußerliches Hinderniß oder als Reibung. Ein Mensch kann todtgeschlagen werden, dieses Aeußerliche ist aber zufällig; das Wahrhafte ist, daß der Mensch durch sich selbst stirbt.

Die Combinationen des Falls mit der zufälligen Bewegung, z. B. beim Wurf, gehen uns hier nichts an; wir haben das Aufheben der zufälligen Bewegung für sich zu betrachten. Beim Wurf ist die Größe der Bewegung ein Product aus der Kraft des Wurfs und dem Gewicht der Masse. Dasselbe Gewicht aber ist zugleich Schwere; indem sie als das Allgemeine das Uebergewicht erhält, überwindet sie die in ihr gesetzte Bestimmtheit. Der Körper wird nur durch die Schwere geworfen; er geht dabei aus von der bestimmten, kehrt aber in die allgemeine zurück, und wird bloßes Fallen. Diese Rückkehr setzt eine weitere Bestimmtheit an der Schwere, oder die Bewegung noch näher eins mit der Schwere. Das Gewicht ist in der Wurfbewegung nur Ein Moment der bewegenden Kraft; oder es ist das Uebergehen der außer der Schwere liegenden Kraft in sie gesetzt. Nach diesem Uebergang ist die Schwere nunmehr die ganze bewegende Kraft; sie hat das Princip der Bewegung zwar noch außer ihr, aber ganz formal als bloßen Anstoß, wie im Falle als reines Entfernen. Der Wurf ist auf diese Weise Fall, die Pendelbewegung aber zugleich Fall und Wurf. Die Schwere ist Entfernung von sich selbst, Vorstellung ihrer als sich selbst entzweiend, — aber Alles noch äußerlich. Der befestigte Punkt, das Entfernen von der Linie des Falls, das Entfernthalten des bewegten Punkts, die Momente der wirklichen Bewegung, gehören einem Andern an. Die Rückkehr in die Linie des Falls aus dem Wurfe ist selbst Werfen: und die Schwingung des Pendels das fallende, sich erzeugende Aufheben des Wurfs.

C.

Der Fall.

§. 267.

Der Fall ist die relativ-freie Bewegung: frei, indem sie, durch den Begriff des Körpers gesetzt, die Erscheinung seiner eigenen Schwere ist; sie ist ihm daher immanent. Aber sie ist zugleich, als die nur erste Negation der Aeußerlichkeit, bedingt; die Entfernung von dem Zusammenhange mit dem Centrum ist daher noch die äußerlich gesetzte, zufällige Bestimmung.

Die Gesetze der Bewegung betreffen die Größe, und zwar wesentlich der verflossenen Zeit und des in derselben durchlaufenen Raums; es sind unsterbliche Entdeckungen, die der Analyse des Verstandes die höchste Ehre machen. Ein Weiteres ist der nicht empirische Beweis derselben, und auch dieser ist von der mathematischen Mechanik gegeben worden: so daß auch die auf Empirisches sich gründende Wissenschaft mit dem bloß empirischen Weisen (Monstriren) nicht zufrieden ist. Die Voraussetzung bei diesem aprioristischen Beweise ist, daß die Geschwindigkeit im Fall gleichförmig beschleunigt ist; der Beweis aber besteht in der Verwandlung der Momente der mathematischen Formel in physicalische Kräfte, in eine beschleunigende Kraft, welche in jedem Zeitmoment einen (denselben) Impuls mache, [1] und

[1] Es ließe sich sagen, daß diese sogenannte beschleunigende Kraft ihren Namen sehr uneigentlich führe, da die von ihr herrühren sollende Wirkung in jedem Zeitmomente gleich (constant) ist, — der empirische Factor in der Größe des Falls, die Einheit (die 15 Fuß an der Oberfläche der Erde). Die Beschleunigung besteht allein in dem Hinzusetzen dieser empirischen Einheit in jedem Zeitmoment. Der sogenannten Kraft

in eine Kraft der Trägheit, welche die in jedem Zeitmomente erlangte (größere) Geschwindigkeit fortsetze, — Bestimmungen, die durchaus ohne empirische Beglaubigung sind, so wie der Begriff nichts mit ihnen zu thun hat. Näher wird die Größebestimmung, welche hier ein Potenzenverhältniß enthält, auf die Gestalt einer Summe zweier von einander unabhängiger Elemente gebracht, und damit die qualitative, mit dem Begriffe zusammenhangende Bestimmung getödtet. Zu einer Folge aus dem so bewiesen seyn sollenden Gesetze wird gemacht, „daß in der gleichförmig beschleunigten Bewegung die Geschwindigkeiten den Zeiten proportional seyen." In der That ist dieser Satz aber nichts, als die ganz einfache Definition der gleichförmig beschleunigten Bewegung selbst. Die schlecht-gleichförmige Bewegung hat die durchlaufenen Räume den Zeiten proportional: die beschleunigte ist die, in der die Geschindigkeit in jedem der folgenden Zeittheile größer wird: die gleichförmig beschleunigte Bewegung somit die, in der die Geschwindigkeiten den verflossenen Zeiten proportional sind; also $\frac{V}{t}$, d. i. $\frac{s}{t^2}$. Dieß ist der einfache wahrhafte Beweis. V ist die Geschwindigkeit überhaupt, die noch unbestimmte; so ist sie zugleich die abstracte, d. i. schlecht-gleichförmige. Die Schwierigkeit, die bei jenem Beweisen vorkommt, liegt darin, daß V zunächst als unbestimmte Geschwindigkeit überhaupt in Rede steht, aber sich im mathematischen Ausdruck als $\frac{s}{t}$, d. i. schlecht-gleichförmige, präsentirt. Jener Umweg des von

der Trägheit dagegen kommt wenigstens auf dieselbe Weise die Beschleunigung zu; denn es wird ihr zugeschrieben, daß ihre Wirkung die Dauer der am Ende jedes Zeitmoments erlangten Geschwindigkeit sey, d. i. daß sie ihrerseits diese Geschwindigkeit zu jener empirischen Größe hinzufüge: und zwar sey diese Geschwindigkeit am Ende jedes Zeitmoments größer, als am Ende des vorhergehenden

der mathematischen Exposition hergenommenen Beweisens dient für dieß Bedürfniß, die Geschwindigkeit als die schlecht-gleichförmige $\frac{s}{t}$ zu nehmen und von ihr zu $\frac{s}{t^2}$ überzugehen. In dem Satze, daß die Geschwindigkeit den Zeiten proportional ist, ist die Geschwindigkeit zunächst überhaupt gesagt; so wird sie überflüssigerweise mathematisch als $\frac{s}{t}$ die schlecht-gleichförmige gesetzt, so die Kraft der Trägheit herein gebracht und ihr dieß Moment zugeschrieben. Damit aber daß sie den Zeiten proportional sey, ist sie vielmehr als die gleichförmig beschleunigte $\frac{s}{t^2}$ bestimmt, und jene Bestimmung von $\frac{s}{t}$ hat hier keinen Platz und ist ausgeschlossen. [1]

[1] Lagrange geht nach seiner Weise in der Théorie des fonctions, 3me P. Application de la Théorie à la Mécanique, Ch. I., den einfachen, ganz richtigen Weg: er setzt die mathematische Behandlung der Functionen voraus, und findet nun in der Anwendung auf die Mechanik, für $s=ft$, in der Natur ft auch bt^2; $s=ct^3$ präsentire sich in der Natur nicht. Hier ist mit Recht keine Rede davon, einen Beweis von $s=bt^2$ aufstellen zu wollen; sondern dieß Verhältniß wird als in der Natur sich findend aufgenommen. Bei der Entwickelung der Function, indem t zu $t+\vartheta$ werde, wird der Umstand, daß von der Reihe, die sich für den in ϑ durchlaufenen Raum ergiebt, nur die zwei ersten Glieder gebraucht werden können und die anderen wegzulassen seyen, auf seine gewöhnliche Weise für das analytische Interesse erledigt. Aber jene zwei ersten Glieder werden für das Interesse des Gegenstandes nur gebraucht, weil nur sie eine reelle Bestimmung haben (ibid. 4. 5.: on voit que les fonctions primes et secondes se présentent naturellement dans la mécanique, où elles ont une valeur et une signification déterminées). Von hier fällt Lagrange wohl auf die Newtonischen Ausdrücke von der abstracten, d. i. schlecht-gleichförmigen Geschwindigkeit, die der Kraft der Trägheit anheim fällt, und auf die beschleunigende Kraft, womit auch die Erdichtungen der Reflexion von einem unendlich kleinen Zeitraum (dem ϑ), dessen Anfang und Ende hereinkommen. Aber dieß hat keinen Einfluß auf jenen richtigen Gang, der diese Bestimmungen nicht für einen Beweis des Gesetzes gebrauchen will, sondern dieses, wie hier gehörig, aus der Erfahrung aufnimmt und dann die mathematische Behandlung darauf anwendet.

Das Gesetz des Falles ist gegen die abstracte gleichförmige Geschwindigkeit des todten von Außen bestimmten Mechanismus ein freies Naturgesetz; d. h. es hat eine Seite in ihm, die sich aus dem Begriffe des Körpers bestimmt. Indem daraus folgt, daß es aus diesem muß abgeleitet werden können, so ist dieses sich vorzusetzen, und der Weg anzugeben, wie das Galileische Gesetz, „daß die durchlaufenen Räume sich wie die Quadrate der verflossenen Zeiten verhalten," mit der Begriffsbestimmung zusammenhängt.

Dieser Zusammenhang ist aber als einfach darin liegend anzusehen, daß, weil hier der Begriff zum Bestimmen kommt, die Begriffsbestimmungen der Zeit und des Raums gegeneinander frei werden, d. i. ihre Größebestimmungen sich nach denselben verhalten. Nun ist aber die Zeit das Moment der Negation, des Fürsichseyns, das Princip des Eins; und ihre Größe — irgend eine empirische Zahl — ist im Verhältnisse zum Raum als die Einheit oder als Nenner zu nehmen. Der Raum dagegen ist das Außereinanderseyn, und zwar keiner andern Größe, als eben der Größe der Zeit; denn die Geschwindigkeit dieser freien Bewegung ist dieß, daß Zeit und Raum nicht äußerlich, nicht zufällig gegen einander sind, sondern Beider Eine Bestimmung ist. Die der Einheit, als der Form der Zeit, entgegengesetzte Form des Außereinander des Raums, und zwar ohne daß irgend eine andere Bestimmtheit sich einmischt, ist das Quadrat: die Größe außer sich kommend, in eine zweite Dimension sich setzend, sich somit vermehrend, aber nach keiner andern als ihrer eigenen Bestimmtheit, — diesem Erweitern sich selbst zur Grenze machend, und in ihrem Anderswerden so sich nur auf sich beziehend.

Dieß ist der Beweis des Gesetzes des Falls aus dem Begriffe der Sache. Das Potenzen-Verhältniß ist wesentlich ein qualitatives Verhältniß, und ist allein das

Verhältniß, das dem Begriffe angehört. Noch ist auch in Beziehung auf Nachfolgendes hinzuzufügen, daß weil der Fall zugleich noch Bedingtheit in der Freiheit enthält, die Zeit nur abstracte Einheit als die unmittelbare Zahl bleibt, so wie die Größebestimmung des Raums nur zur zweiten Dimension gelangt.

Zusatz. Nur das Suchen des Centrums ist im Fall die absolute Seite; nachher werden wir sehen, wie das andere Moment, die Diremtion, das Unterscheiden, das Versetzen des Körpers in das Nichtunterstützen, auch aus dem Begriffe kommt. Im Fall sondert sich die Masse nicht von selbst ab; aber abgesondert, kehrt sie in die Einheit zurück. Die Fallbewegung macht so den Uebergang, und steht in der Mitte zwischen der trägen Materie, und der Materie, in der ihr Begriff absolut realisirt ist, oder der absolut freien Bewegung. Während die Masse, als der bloß quantitative gleichgültige Unterschied, ein Factor der äußern Bewegung ist, so hat hier, wo die Bewegung durch den Begriff der Materie gesetzt ist, der quantitative Unterschied der Massen, als solcher, keinen Sinn; sie fallen als Materien überhaupt, nicht als Massen. Beim Falle kommen die Körper nämlich bloß als schwer in Betracht; und ein großer ist so schwer, als ein kleiner, d. h. einer von geringerem Gewicht. Wir wissen wohl, eine Flaumfeder fällt nicht wie eine Bleikugel; doch kommt dieß vom Medium her, welches weichen muß, so daß die Massen sich nach der qualitativen Verschiedenheit des Widerstands verhalten. Ein Stein fällt z. B. schneller in der Luft, als im Wasser; aber im luftleeren Raum fallen die Körper auf gleiche Weise. Galilei hat diesen Satz aufgestellt, und ihn Mönchen vorgetragen; nur Ein Pater hat sich in seiner Weise darin gefunden, indem er sagte, Scheere und Messer kämen zugleich zur Erde: so leicht ist es aber nicht, die Sache zu entscheiden. Solche Erkenntniß ist

mehr werth, als tausend und aber tausend sogenannter glänzender Gedanken.

Die empirische Größe ist, daß der Körper in Einer Secunde etwas über 15 Fuß fällt; in andern Breiten tritt jedoch eine kleine Verschiedenheit ein. Fällt der Körper zwei Secunden, so hat er nicht das Doppelte, sondern das Vierfache, 60 Fuß durchlaufen: in drei Secunden 9×15 Fuß u. s. f. Oder ist Ein Körper 3 Secunden, der andere 9 gefallen, so verhalten sich die durchlaufenen Räume nicht wie $3:9$, sondern wie $9:81$. Die schlechthin gleichförmige Bewegung ist die gemeine mechanische Bewegung; die ungleichförmig beschleunigte Bewegung ist willkührlich; die gleichförmig beschleunigte Bewegung ist erst gesetzliche, lebendige Naturbewegung. Also mit der Zeit nimmt die Geschwindigkeit zu; d. i. $t : \frac{s}{t}$, d. i. $s : t^2$. Denn $s : t^2$ ist dasselbe als $\frac{s}{t^2}$. In der Mechanik beweist man dieß mathematisch, indem man die sogenannte Kraft der Trägheit durch ein Quadrat, und die sogenannte beschleunigende Kraft durch ein daran gefügtes Dreieck bezeichnet; dieß ist von Interesse, und vielleicht nothwendig für die mathematische Darstellung: aber es ist nur durch sie, und ist eine gequälte Darstellung. Diese Beweise setzen immer das voraus, was sie beweisen sollen. Man beschreibt dann wohl, was vorgeht: die Vorstellung der Mathematik geht aus dem Bedürfniß hervor, das Potenzenverhältniß in ein trätableres zu verwandeln, z. B. auf Addition oder Subtraction und auf Multiplication zurückzuführen; so wird die Fallbewegung in zwei Theile zerlegt. Diese Theilung ist aber nichts Reales, sondern eine leere Fiction und nur zum Behufe der mathematischen Darstellung.

§. 268.

Der Fall ist das nur abstracte Setzen Eines Centrums, in dessen Einheit der Unterschied der particularen Massen und

Körper sich als aufgehoben setzt; Masse, Gewicht hat daher in der Größe dieser Bewegung keine Bedeutung. Aber das einfache Fürsichseyn des Centrums ist, als diese negative Beziehung auf sich selbst, wesentlich Repulsion seiner selbst: formelle Repulsion in die vielen ruhenden Centra (Sterne); — lebendige Repulsion, als Bestimmung derselben nach den Momenten des Begriffs und wesentliche Beziehung dieser hiernach unterschieden gesetzten Centra auf einander. Diese Beziehung ist der Widerspruch ihres selbstständigen Fürsichseyns und ihres in dem Begriffe Zusammengeschlossenseyns; die Erscheinung dieses Widerspruches ihrer Realität und ihrer Idealität ist die Bewegung, und zwar die absolut freie Bewegung.

Zusatz. Der Mangel des Gesetzes des Falls liegt sogleich darin, daß wir in dieser Bewegung den Raum erst in der ersten Potenz auf abstracte Weise als Linie gesetzt sehen; das kommt daher, weil die Bewegung des Falls auch eine bedingte Bewegung ist, wie sie eine freie ist (s. vorh. §.). Der Fall ist nur die erste Erscheinung der Schwere, weil die Bedingung als Entfernung vom Centrum noch zufällig, nicht durch die Schwere selbst bestimmt ist. Diese Zufälligkeit hat noch hinwegzufallen. Der Begriff muß der Materie ganz immanent werden; das ist das dritte Hauptstück, die absolute Mechanik, die vollkommen freie Materie, die in ihrem Daseyn ihrem Begriffe vollkommen angemessen ist. Die träge Materie ist ihrem Begriffe ganz unangemessen. Die schwere Materie als fallend ist ihrem Begriffe nur theilweise angemessen, nämlich durch das Aufheben der Vielheit, als das Streben der Materie nach Einem Ort als Mittelpunkt. Aber das andere Moment, das Differentseyn des Orts in sich selbst, ist noch nicht durch den Begriff gesetzt: oder es fehlt dieß, daß die attrahirte Materie sich als schwere noch nicht repellirt hat, die Diremtion in viele Körper noch nicht das Thun der Schwere selbst ist. Solche Materie, die als Viele ausgedehnt

und zugleich in sich continuirlich ist, den Mittelpunkt in sich hat, — diese muß repellirt werden; das ist die reale Repulsion, wo das Centrum dieß ist, sich selbst zu repelliren, zu vervielfältigen, — die Massen also als viele gesetzt sind, jede mit ihrem Centrum. Das logische Eins ist unendliche Beziehung auf sich selbst, welche Identität mit sich, aber als sich auf sich beziehende Negativität, somit Abstoßen von sich selbst ist; das ist das andere im Begriffe enthaltene Moment. Zur Realität der Materie gehört, daß sie sich setze in den Bestimmungen ihrer Momente. Der Fall ist das einseitige Setzen der Materie als Attraction; das Weitere ist, daß sie nun auch als Repulsion erscheine. Die formale Repulsion hat auch ihr Recht; denn die Natur ist eben dieß, ein abstractes vereinzeltes Moment für sich bestehen zu lassen. Solches Daseyn der formellen Repulsion sind die Sterne, als noch ununterschieden, überhaupt viele Körper, die hier aber noch nicht als leuchtend in Betracht kommen, was eine physicalische Bestimmung ist.

Wir können meinen, es sey Verstand im Verhalten der Sterne zu einander; sie gehören aber der todten Repulsion an. Ihre Figurationen können Ausdruck wesentlicher Verhältnisse seyn; sie gehören aber nicht der lebendigen Materie an, wo der Mittelpunkt sich in sich unterscheidet. Das Heer der Sterne ist eine formelle Welt, weil nur jene einseitige Bestimmung geltend gemacht ist. Dieß System müssen wir durchaus nicht dem Sonnensystem gleichstellen, welches erst das System realer Vernünftigkeit ist, was wir am Himmel erkennen können. Man kann die Sterne wegen ihrer Ruhe verehren; an Würde sind sie aber dem concreten Individuellen nicht gleich zu setzen. Die Erfüllung des Raums schlägt in unendlich viele Materien aus; das ist aber nur das erste Ausschlagen, das den Anblick ergötzen kann. Dieser Licht-Ausschlag ist so wenig bewundernswürdig, als einer am Menschen, oder als die Menge von Fliegen. Die Stille dieser Sterne interessirt

das Gemüth näher, die Leidenschaften besänftigen sich beim Anschauen dieser Ruhe und Einfachheit. Diese Welt hat aber auf dem philosophischen Standpunkt nicht das Interesse, das sie für die Empfindung hat. Daß sie in unermeßlichen Räumen als Vielheit ist, sagt für die Vernunft gar nichts; das ist das Aeußerliche, Leere, die negative Unendlichkeit. Darüber weiß sich die Vernunft erhoben; es ist dieß eine bloße negative Bewunderung, ein Erheben, das in seiner Beschränktheit stecken bleibt. Das Vernünftige in Ansehung der Sterne ist, die Figurationen zu fassen, in denen sie gegeneinander gestellt sind. Das Ausschlagen des Raumes in abstracte Materie geht selbst nach einem innern Gesetze vor, daß die Sterne Krystallisationen vorstellten, die eine innere Verbindung hätten. Die Neugierde, wie es da aussieht, ist ein leeres Interesse. Ueber die Nothwendigkeit dieser Figurationen ist nun nicht viel zu sagen. Herschel hat in Nebelflecken Formen gesehen, die auf Regelmäßigkeit hindeuten. Die Räume, die von der Milchstraße entfernter sind, sind leerer; so ist man darauf gekommen (Herschel und Kant), daß die Sterne die Figur einer Linse bilden. Das ist etwas ganz Unbestimmtes, Allgemeines. Die Würde der Wissenschaft muß man nicht darin setzen, daß alle mannichfaltigen Gestaltungen begriffen, erklärt seyen; sondern man muß sich mit dem begnügen, was man in der That bis jetzt begreifen kann. Es giebt Vieles, was noch nicht zu begreifen ist; das muß man in der Naturphilosophie zugestehen. Das vernünftige Interesse bei den Sternen kann sich jetzt nur in der Geometrie derselben zeigen; die Sterne sind das Feld dieser abstracten unendlichen Diremtion, worin das Zufällige einen wesentlichen Einfluß auf die Zusammenstellung hat.

Drittes Kapitel.

Absolute Mechanik

§. 269.

Die Gravitation ist der wahrhafte und bestimmte Begriff der materiellen Körperlichkeit, der zur Idee realisirt ist. Die allgemeine Körperlichkeit urtheilt sich wesentlich in besondere Körper, und schließt sich zum Momente der Einzelnheit oder Subjectivität, als erscheinendes Daseyn in der Bewegung, zusammen, welche hierdurch unmittelbar ein System mehrerer Körper ist.

Die allgemeine Gravitation muß für sich als ein tiefer Gedanke anerkannt werden, wenn er schon Aufmerksamkeit und Zutrauen vornehmlich durch die damit verbundene quantitative Bestimmung auf sich gezogen, und seine Bewährung auf die vom Sonnensystem bis auf die Erscheinung der Haarröhrchen herab verfolgte Erfahrung gestellt worden ist; so daß er, in der Sphäre der Reflexion gefaßt, auch nur die Bedeutung der Abstraction überhaupt, und concreter nur die der Schwere in der Größebestimmung des Falls, nicht die Bedeutung der im §. angegebenen in ihrer Realität entwickelten Idee hat. Unmittelbar widerspricht die Gravitation dem Gesetze der Trägheit; denn vermöge jener strebt die Materie aus sich selbst zur andern hin.

Im Begriffe der Schwere sind, wie gezeigt, selbst die beiden Momente des Fürsichseyns und der das Fürsichseyn aufhebenden Continuität enthalten. Diese Momente des Begriffs erfahren das Schicksal, als besondere Kräfte, entsprechend der Attractiv- und Repulsivkraft, in näherer Bestimmung als Centripetal- und Centrifugalkraft gefaßt zu werden, die wie die Schwere auf die Körper agiren, unabhängig von einander und zufälligerweise in einem Dritten, dem Körper, zusammenstoßen sollen. Hierdurch wird, was am Gedanken der allgemeinen Schwere Tieferes wäre, wieder zu nichte gemacht; und so lange kann Begriff und Vernunft nicht in die Lehre der absoluten Bewegung eindringen, als die so gepriesenen Entdeckungen der Kräfte darin herrschend sind. In dem Schlusse, welcher die Idee der Schwere enthält, — sie selbst nämlich als den Begriff, der durch die Besonderheit der Körper in die äußerliche Realität sich aufschließt, und zugleich in deren Idealität und Reflexion-in-sich, in der Bewegung sich mit sich selbst zusammengeschlossen zeigt, — ist die vernünftige Identität und Untrennbarkeit der Momente enthalten, welche sonst als selbstständig vorgestellt werden. Die Bewegung als solche hat überhaupt schlechthin nur im Systeme mehrerer, und zwar nach verschiedener Bestimmung zu einander im Verhältniß stehender Körper Sinn und Existenz. Diese nähere Bestimmung im Schlusse der Totalität, der selbst ein System von drei Schlüssen ist, ist im Begriffe der Objectivität angegeben (s. §. 198.).

Zusatz. Das Sonnensystem ist zunächst eine Menge von selbstständigen Körpern, die sich wesentlich auf einander beziehen, schwer sind, sich aber in dieser Beziehung selbst erhalten und ihre Einheit in ein Anderes außer ihnen setzen. So ist die Vielheit nicht mehr unbestimmt, wie bei den Sternen, sondern der Unterschied ist gesetzt; und die Bestimmtheit desselben ist allein die: von absolut allgemeiner Centralität, und von besonderer Centralität. Aus diesen zwei Bestimmungen folgen die Formen der Bewegung, worin der Begriff der Materie erfüllt ist. Die Bewegung fällt in den relativen Centralkörper, welcher allgemeine Bestimmtheit des Orts in sich ist: zugleich ist der Ort desselben auch nicht bestimmt, insofern er sein Centrum in einem Andern hat; und diese Unbestimmtheit muß ebenso Daseyn haben, während der an und für sich bestimmte Ort nur Einer ist. Den besondern Centralkörpern ist es daher auch

gleichgültig, an welchem Ort sie sind; und das kommt so zur Erscheinung, daß sie ihr Centrum suchen, d. h. ihren Ort verlassen und sich an einen anderen Ort setzen. Das Dritte ist dieses: zunächst könnten sie gleich weit von ihrem Centrum entfernt seyn; wären sie das, so wären sie von einander nicht entfernt. Bewegten sie sich dabei zugleich alle in derselben Bahn, so wären sie gar nicht von einander unterschieden: sondern sie wären Ein und Dasselbe, jeder nur die Wiederholung des andern, und ihre Verschiedenheit somit ein leeres Wort. Das Vierte ist dieses, daß, indem sie ihren Ort in verschiedener Entfernung von einander verändern, sie durch eine Curve in sich zurückkehren; denn nur dadurch stellen sie ihre Selbstständigkeit gegen den Centralkörper dar: — so wie ihre Einheit mit dem Mittelpunkt dadurch, daß sie sich in derselben Curve um ihn herum bewegen. Als selbstständig gegen den Centralkörper, halten sie sich aber auch an ihrem Ort, und fallen nicht mehr auf ihn.

Es sind hiernach überhaupt drei Bewegungen vorhanden: α) die mechanische von Außen mitgetheilte, welche gleichförmig ist; β) die halb bedingte, halb freie des Falls, wo das Getrenntseyn eines Körpers von seiner Schwere noch zufällig gesetzt ist, aber die Bewegung schon der Schwere selbst angehört; γ) die unbedingt freie Bewegung, deren Hauptmomente wir angegeben haben, die große Mechanik des Himmels. Diese Bewegung ist eine Curve; da ist es gleichzeitig, daß sich die besonderen Körper einen Centralkörper setzen und daß sie durch den Centralkörper gesetzt sind. Das Centrum hat keinen Sinn ohne die Peripherie, noch die Peripherie ohne das Centrum. Dieses läßt die physicalischen Hypothesen verschwinden, welche bald vom Centrum, bald von den besondern Körpern ausgehen, und bald diese, bald jenes als das Ursprüngliche setzten. Jede Ansicht ist nothwendig, aber einzeln ist sie einseitig; die Diremtion in Unterschiedene und das Setzen der Subjectivität ist Ein

Actus, eine freie Bewegung, nichts Aeußeres, wie Drücken und Stoßen. An der Schwere, sagt man, sehe man, daß die Attractiv-Kraft eine für sich reale Kraft sey, welche man aufzeigen kann. Die Schwere, als fallen machend, ist zwar der Begriff der Materie, aber als abstract, noch nicht als sich in sich dirimirend; der Fall ist eine unvollständige Erscheinung der Schwere, also nicht real. Die Centrifugalkraft, als das Entfliehenwollen in der Richtung der Tangente, soll läppischer Weise den Himmelskörpern durch ein Werfen auf die Seite, eine Schwungkraft, einen Stoß zukommen, den sie von Haus aus erhalten hätten. Solche Zufälligkeit der äußerlich beigebrachten Bewegung, wie wenn ein Stein an einem Faden, den man schräg wirft, dem Faden entfliehen will, gehört der trägen Materie an. Man muß also nicht von Kräften sprechen. Wollen wir Kraft sagen, so ist es Eine Kraft, deren Momente nicht als zwei Kräfte nach verschiedenen Seiten hinziehen. Die Bewegung der Himmelskörper ist nicht ein solches Hin- und Hergezogenseyn, sondern die freie Bewegung; sie gehen, wie die Alten sagten, als selige Götter einher. Die himmlische Körperlichkeit ist nicht eine solche, welche das Princip der Ruhe oder Bewegung außer ihr hätte. Weil der Stein träge ist, die ganze Erde aber aus Steinen besteht, und die anderen himmlischen Körper eben dergleichen sind, — ist ein Schluß, der die Eigenschaften des Ganzen denen des Theils gleichsetzt. Stoß, Druck, Widerstand, Reibung, Ziehen und dergleichen gelten nur von einer andern Existenz der Materie, als die himmlische Körperlichkeit. Das Gemeinschaftliche Beider ist freilich die Materie, so wie ein guter Gedanke und ein schlechter beide Gedanken sind: aber der schlechte nicht darum gut, weil der gute ein Gedanke ist.

§. 270.

Was die Körper, in welchen der Begriff der Schwere frei für sich realisirt ist, betrifft, so haben sie zu Bestimmungen ih-

rer unterschiedenen Natur die Momente ihres Begriffs. Einer ist also das allgemeine Centrum der abstracten Beziehung auf sich selbst. Diesem Extreme steht die unmittelbare, außersichseyende, centrumlose Einzelnheit, als gleichfalls selbstständige Körperlichkeit erscheinend, entgegen. Die besonderen Körper aber sind die, welche sowohl in der Bestimmung des Außersichseyns als zugleich des Insichseyns stehen, Centra für sich sind und sich auf den ersten als auf ihre wesentliche Einheit beziehen.

Die planetarischen Körper sind, als die unmittelbar concreten, in ihrer Existenz die vollkommensten. Man pflegt die Sonne für das Vortrefflichste zu nehmen, insofern der Verstand das Abstracte dem Concreten vorzieht, wie sogar die Fixsterne höher geachtet werden, als die Körper des Sonnensystems. Die centrumlose Körperlichkeit, als der Aeußerlichkeit angehörig, besondert sich an ihr selbst zum Gegensatze des lunarischen und kometarischen Körpers.

Die Gesetze der absolut-freien Bewegung sind bekanntlich von Keppler entdeckt worden; eine Entdeckung von unsterblichem Ruhme. Bewiesen hat Keppler dieselbe in dem Sinne, daß er für die empirischen Data ihren allgemeinen Ausdruck gefunden hat (§. 227.). Es ist seitdem zu einer allgemeinen Redensart worden, daß Newton erst die Beweise jener Gesetze gefunden habe. Nicht leicht ist ein Ruhm ungerechter von einem ersten Entdecker auf einen Anderen übergegangen. Ich bemerke hierüber Folgendes: 1) Es wird von den Mathematikern selber zugestanden, daß die Newtonischen Formeln sich aus den Kepplerischen Gesetzen ableiten lassen. Die ganz unmittelbare Ableitung ist aber einfach diese: Im dritten Kepplerischen Gesetz ist $\frac{A^3}{T^2}$ das Constante. Dieß als $\frac{A.A^2}{T^2}$ gesetzt und mit Newton $\frac{A}{T^2}$ die allgemeine Schwere genannt, so ist dessen Ausdruck von der

Wirkung dieser sogenannten Schwere im umgekehrten Verhältnisse des Quadrats der Entfernungen vorhanden. 2) Der Newtonische Beweis von dem Satze, daß ein dem Gravitationsgesetze unterworfener Körper sich in einer Ellipse um den Centralkörper bewege, geht auf eine konische Section überhaupt, während der Hauptsatz, der bewiesen werden sollte, gerade darin besteht, daß die Bahn eines solchen Körpers nicht ein Kreis oder sonst eine konische Section, sondern allein die Ellipse ist. Gegen jenen Beweis für sich (Princ. Math. l. I. Sect. II. prop. 1.) sind ohnehin Erinnerungen zu machen; auch braucht die Analysis denselben, die Grundlage der Newtonischen Theorie, nicht mehr. Die Bedingungen, welche die Bahn des Körpers zu einem bestimmten Kegelschnitte machen, sind in der analytischen Formel Constanten: und deren Bestimmung wird auf einen empirischen Umstand, nämlich eine besondere Lage des Körpers in einem bestimmten Zeitpunkte, und die zufällige Stärke eines Stoßes, den er ursprünglich erhalten haben sollte, zurückgeführt; so daß der Umstand, welcher die krumme Linie zu einer Ellipse bestimmt, außerhalb der bewiesen seyn sollenden Formel fällt, und nicht einmal daran gedacht wird, ihn zu beweisen. 3) Das Newtonische Gesetz von der sogenannten Kraft der Schwere ist gleichfalls nur aus der Erfahrung durch Induction aufgezeigt.

Es ist nichts als der Unterschied zu sehen, daß das, was Keppler auf eine einfache und erhabene Weise in der Form von Gesetzen der himmlischen Bewegung ausgesprochen, Newton in die Reflexionsform von Kraft der Schwere, und zwar derselben wie im Falle das Gesetz ihrer Größe sich ergiebt, umgewandelt hat. Wenn die Newtonische Form für die analytische Methode ihre Bequemlichkeit nicht nur, sondern Nothwendigkeit hat, so ist dieß nur ein Unterschied der mathematischen Formel; die Analysis ver-

steht es längst, den Newtonischen Ausdruck und die damit zusammenhängenden Sätze aus der Form der Keplerischen Gesetze abzuleiten (ich halte mich hierüber an die elegante Exposition in Francoeur's: Traité élém. de Mécanique, Liv. II. Ch. 11. n. IV.). Ueberhaupt stellt die ältere Manier des sogenannten Beweisens ein verworrenes Gewebe dar aus Linien der bloß geometrischen Construction, welchen eine physicalische Bedeutung von selbstständigen Kräften gegeben wird, und aus leeren Reflexionsbestimmungen von der schon erwähnten beschleunigenden Kraft und Kraft der Trägheit, vornehmlich dem Verhältnisse der sogenannten Schwere selbst zur Centripetalkraft und Centrifugalkraft u. s. w.

Die Bemerkungen, die hier gemacht sind, bedürften einer weitläufigern Auseinandersetzung, als in einem Compendium Platz haben kann. Sätze, die mit dem Angenommenen nicht übereinstimmen, erscheinen als Behauptungen; und, indem sie so hohen Autoritäten widersprechen, als etwas noch Schlimmeres, nämlich als Anmaßungen. [1] Das Angeführte jedoch sind nicht sowohl Sätze, als baare Facta; und die geforderte Reflexion ist nur diese, daß die Unterscheidungen und Bestimmungen, welche die mathematische Analysis herbeiführt, und der Gang, den sie nach ihrer Methode zu nehmen hat, ganz von dem zu unterscheiden ist, was eine physicalische Realität haben soll. Die Voraussetzungen, der Gang und die Resultate, welche die Analysis nöthig hat und giebt, bleiben ganz außerhalb der Erinnerungen, welche den physicalischen Werth und die physicalische Bedeutung jener Bestimmungen und jenes Ganges betreffen. Hierauf ist es, daß die Aufmerksamkeit sollte geleitet werden; es ist um ein

[1] Zusatz der zweiten Ausgabe: Ich will mich nicht darauf berufen, daß mich übrigens das Interesse an diesen Gegenständen 25 Jahre lang beschäftigt hat.

Bewußtseyn zu thun über die Ueberschwemmung der physischen Mechanik mit einer unsäglichen Metaphysik, die — gegen Erfahrung und Begriff — jene mathematischen Bestimmungen allein zu ihrer Quelle hat.

Es ist anerkannt, daß das inhaltsvolle Moment, das Newton außer der Grundlage der analytischen Behandlung, deren Entwickelung übrigens selbst Vieles, was zu seinen wesentlichen Principien und seinem Ruhm gehörte, überflüssig gemacht, ja verworfen hat, zu dem Gehalt der Keplerischen Gesetze hinzufügte, das Princip der Perturbation ist; — ein Princip, dessen Wichtigkeit hier insofern anzuführen ist, als es auf dem Satze beruht, daß die sogenannte Attraction eine Wirkung aller einzelnen Theile der Körper, als materieller, ist. Es liegt darin, daß die Materie überhaupt sich das Centrum setzt. Die Masse des besondern Körpers ist in Folge hiervon als ein Moment in der Ortsbestimmung desselben zu betrachten, und die gesammten Körper des Systems setzen sich ihre Sonne; aber auch selbst die einzelnen Körper bilden nach der relativen Lage, in welche sie nach ihrer allgemeinen Bewegung gegeneinander kommen, eine momentane Beziehung der Schwere aufeinander, und verhalten sich nicht bloß in der abstracten räumlichen Beziehung, der Entfernung: sondern setzen sich miteinander ein besonderes Centrum, das sich aber in dem allgemeinen System theils wieder auflöst, theils aber wenigstens, wenn solches Verhältniß bleibend ist (in den gegenseitigen Störungen Jupiters und Saturns), demselben unterworfen bleibt.

Wenn nun hiernach einige Grundzüge angegeben werden, wie die Hauptbestimmungen der freien Bewegung mit dem Begriffe zusammenhängen: so kann dieß für seine Begründung nicht ausführlicher entwickelt, und muß daher zunächst seinem Schicksal überlassen werden. Das Princip dabei ist, daß der Vernunftbeweis über die quantitativen Be-

stimmungen der freien Bewegung allein auf den Begriffsbestimmungen des Raums und der Zeit, der Momente, deren (jedoch nicht äußerliches) Verhältniß die Bewegung ist, beruhen kann. Wann wird die Wissenschaft einmal dahin kommen, über die metaphysischen Kategorien, die sie braucht, ein Bewußtseyn zu erlangen, und den Begriff der Sache statt derselben zu Grunde zu legen!

Daß zuerst die Bewegung im Allgemeinen eine in sich zurückkehrende ist, liegt in der Bestimmung der Körper der Besonderheit und Einzelnheit überhaupt (§. 269.), theils ein Centrum in sich selbst und selbstständige Existenz, theils zugleich ihr Centrum in einem andern zu haben. Es sind dieß die Begriffsbestimmungen, die den Vorstellungen von einer Centripetalkraft und Centrifugalkraft zum Grunde liegen, aber darein verkehrt werden, als ob jede derselben für sich selbstständig, außerhalb der andern existire und unabhängig wirke, und sie nur in ihren Wirkungen äußerlich, damit zufällig, einander begegneten. Sie sind, wie bereits erinnert, die Linien, die für die mathematische Bestimmung gezogen werden müssen, in physische Wirklichkeiten verwandelt.

Ferner ist diese Bewegung gleichförmig beschleunigt, und — als in sich zurückkehrend — abwechselnd gleichförmig retardirt. In der Bewegung als freien kommen Raum und Zeit dazu, als das, was sie sind, als Verschiedene sich in der Größebestimmung der Bewegung geltend zu machen (§. 267. Anm.), und sich nicht wie in der abstracten, schlecht-gleichförmigen Geschwindigkeit zu verhalten. In der sogenannten Erklärung der gleichförmig beschleunigten und retardirten Bewegung aus der wechselseitigen Abnahme und Zunahme der Größe der Centripetalkraft und Centrifugalkraft wird die Verwirrung, welche die Annahme solcher selbstständigen Kräfte herbeiführt, am größten. Nach

dieser Erklärung ist in der Bewegung eines Planeten von der Sonnenferne nach der Sonnennähe die Centrifugalkraft kleiner als die Centripetalkraft, dagegen soll nun in der Sonnennähe selbst die Centrifugalkraft unmittelbar wieder größer werden als die Centripetalkraft; für die Bewegung von der Sonnennähe zur Sonnenferne läßt man auf eben solche Weise die Kräfte in das entgegengesetzte Verhältniß treten. Es leuchtet ein, daß ein solches plötzliches Umschlagen des erlangten Uebergewichts einer Kraft in ein Unterliegen unter die andere nichts aus der Natur der Kräfte Genommenes ist. Im Gegentheil müßte geschlossen werden, daß ein Uebergewicht, das die eine Kraft über die andere erlangt hätte, sich nicht nur erhalten, sondern in die völlige Vernichtung der andern Kraft: und die Bewegung entweder, durch das Uebergewicht der Centripetalkraft, in die Ruhe, nämlich in das Stürzen des Planeten in den Centralkörper; oder, durch das Uebergewicht der Centrifugalkraft, in gerade Linie übergehen müßte. Der einfache Schluß, der gemacht wird, ist: weil der Körper, von seiner Sonnennähe an, sich mehr von der Sonne entfernt, so wird die Centrifugalkraft wieder größer; weil er im Aphelium am weitesten von ihr entfernt ist, so ist sie daselbst am größten. Dieß metaphysische Unding einer selbstständigen Centrifugal- wie Centripetalkraft wird vorausgesetzt; auf diese Verstandesfictionen soll denn aber kein Verstand weiter angewendet, nicht gefragt werden, wie solche Kraft, da sie selbstständig ist, aus sich bald sich schwächer als die andere, bald sich überwiegend mache und machen lasse, und dann ihr Uebergewicht wieder aufhebe oder sich nehmen lasse. Wird dieser in sich grundlosen abwechselnden Zu- und Abnahme weiter zugesehen, so finden sich in der mittlern Entfernung von den Apsiden Punkte ein, in welchen die Kräfte im Gleichgewichte sind. Das darauf folgen sollende Heraustreten derselben aus dem

Gleichgewicht ist etwas eben so Unmotivirtes, als jene Plötzlichkeit des Umschlagens. Man findet überhaupt leicht, daß bei dieser Erklärungsweise die Abhülfe eines Uebelstandes durch eine weitere Bestimmung neue und größere Verwirrungen herbeiführt.

Eine ähnliche Verwirrung tritt bei der Erklärung der Erscheinung ein, daß unter dem Aequator der Pendel langsamer schwingt. Diese Erscheinung wird der daselbst größer seyn sollenden Centrifugalkraft zugeschrieben; man kommt ebenso leicht darauf, sie der vergrößerten Schwerkraft, als welche den Pendel stärker nach der perpendicularen Linie der Ruhe halte, zuschreiben zu können.

Was nun die Gestalt der Bahn betrifft, so ist der Kreis nur als die Bahn einer schlecht-gleichförmigen Bewegung zu fassen. Denkbar, wie man es nennt, ist es wohl, daß auch eine gleichförmig zu- und abnehmende Bewegung im Kreise geschehe. Aber diese Denkbarkeit oder Möglichkeit heißt nur eine abstracte Vorstellbarkeit, welche das Bestimmte, worauf es ankommt, wegläßt, und daher nicht nur oberflächlich, sondern falsch ist. Der Kreis ist die in sich zurückkehrende Linie, in der alle Radien gleich sind: d. h. er ist durch den Radius vollkommen bestimmt; es ist dieß nur Eine, und zwar die ganze Bestimmtheit. In der freien Bewegung aber, wo räumliche und zeitliche Bestimmung in Verschiedenheit, in ein qualitatives Verhältniß zu einander treten, tritt nothwendig dieß Verhältniß an dem Räumlichen selbst als eine Differenz desselben hervor, welche hiermit zwei Bestimmungen erfordert. Dadurch wird die Gestalt der in sich zurückgehenden Bahn wesentlich eine Ellipse; — das erste der Kepplerischen Gesetze.

Die abstracte Bestimmtheit, die den Kreis ausmacht, erscheint auch so, daß der Bogen oder Winkel, der durch zwei Radien eingeschlossen ist, von ihnen unabhängig,

eine gegen sie völlig empirische Größe ist. Aber in der durch den Begriff bestimmten Bewegung müssen die Entfernung vom Centrum, und der Bogen, der in einer Zeit durchlaufen wird, in Einer Bestimmtheit befaßt seyn, Ein Ganzes ausmachen (Momente des Begriffs sind nicht in Zufälligkeit gegeneinander); so ergiebt sich eine Raumbestimmung von zwei Dimensionen, der Sector. Der Bogen ist auf diese Weise wesentlich Function des Radius Vector, und führt, als in gleichen Zeiten ungleich, die Ungleichheit der Radien mit sich. Daß die räumliche Determination durch die Zeit, als eine Bestimmung von zwei Dimensionen, als Flächenbestimmung, erscheint, hängt mit dem zusammen, was oben (§. 267.) beim Falle über die Exposition derselben Bestimmtheit, das eine Mal als Zeit in der Wurzel, das andre Mal als Raum im Quadrat gesagt worden. Hier jedoch ist das Quadratische des Raumes, durch die Rückkehr der Linie der Bewegung in sich selbst, zum Sector beschränkt. Dieß sind, wie man sieht, die allgemeinen Principien, auf denen das zweite Kepplerische Gesetz, daß in gleichen Zeiten gleiche Sectoren abgeschnitten werden, beruht.

Dieß Gesetz betrifft nur das Verhältniß des Bogens zum Radius Vector; und die Zeit ist dabei abstracte Einheit, in der die verschiedenen Sectoren verglichen werden, weil sie das Determinirende als Einheit ist. Aber das weitere Verhältniß ist das der Zeit, nicht als Einheit, sondern als Quantum überhaupt, als Umlaufszeit, zu der Größe der Bahn, oder, was dasselbe ist, der Entfernung vom Centrum. Als Wurzel und Quadrat sahen wir Zeit und Raum sich zu einander verhalten im Falle, der halbfreien Bewegung, die einerseits zwar durch den Begriff, andererseits aber äußerlich bestimmt ist. Aber in der absoluten Bewegung, dem Reiche der freien Maaße, erlangt jede Bestimmtheit ihre Totalität. Als Wurzel ist die Zeit eine bloß empirische

Größe, und als qualitativ nur abstracte Einheit. Als Moment der entwickelten Totalität aber ist sie zugleich an ihr bestimmte Einheit, Totalität für sich, producirt sich und bezieht sich darin auf sich selbst; als das in sich Dimensionslose kommt sie in ihrer Production nur zur formellen Identität mit sich, dem Quadrate: der Raum dagegen, als das positive Außereinander, zur Dimension des Begriffs, dem Cubus. Ihre Realisirung behält so den ursprünglichen Unterschied derselben zugleich bei. Dieß ist das dritte Kepplerische Gesetz, das Verhältniß des Würfels der Entfernungen zu den Quadraten der Zeiten; — ein Gesetz, das darum so groß ist, weil es so einfach und unmittelbar die Vernunft der Sache darstellt. Die Newtonische Formel hingegen, wodurch es in ein Gesetz für die Kraft der Schwere verwandelt wird, zeigt die Verdrehung und Umkehrung der auf halbem Wege stehen bleibenden Reflexion.

Zusatz. Es treten hier, im Mechanischen, Gesetze im eigentlichen Sinne ein; denn Gesetze heißen Verknüpftseyn zweier einfachen Bestimmungen, so daß nur ihre einfache Beziehung auf einander das ganze Verhältniß ausmacht, die beiden aber den Schein der Freiheit gegen einander haben müssen. Im Magnetismus ist dagegen die Untrennbarkeit der beiden Bestimmungen schon gesetzt; daher nennen wir dieß nicht Gesetz. In höhern Gestalten ist das Individualisirte das Dritte, worin die Bestimmungen verknüpft sind; und wir haben nicht mehr die directen Bestimmungen Zweier, die auf einander bezogen sind. Im Geiste sind erst wieder Gesetze, weil Selbstständige gegen einander auftreten. Die Gesetze dieser Bewegung betreffen nun zweierlei: die Gestalt der Bahn, und die Geschwindigkeit der Bewegung. Dieses aus dem Begriffe zu entwickeln, darum handelt es sich. Das würde eine weitläufige Wissenschaft abgeben; wegen der Schwierigkeit der Aufgabe ist dieß noch nicht vollständig geleistet.

Keppler hat seine Gesetze empirisch, durch Induction gefunden, nach den Versuchen von Tycho de Brahe; aus diesen einzelnen Erscheinungen das allgemeine Gesetz herauszufinden, ist das Werk des Genie's in diesem Felde.

1) Copernicus nahm noch an, die Bahn sey kreisförmig, aber die Bewegung excentrisch. In gleichen Zeiten werden aber nicht gleiche Bogen durchlaufen; solche Bewegung kann nun nicht im Kreise statt finden, denn sie ist gegen die Natur desselben. Der Kreis ist die Curve des Verstandes, der Gleichheit setzt. Die Bewegung im Kreise kann nur gleichförmig seyn; gleichen Bogen können nur gleiche Radien entsprechen. Dieß wird nicht überall angenommen; aber näher betrachtet wäre das Gegentheil eine leere Behauptung. Der Kreis hat nur Eine Constante, die anderen Curven zweiter Ordnung haben zwei Constanten, die große und die kleine Axe. Werden verschiedene Bogen in derselben Zeit durchlaufen, so müssen sie nicht nur empirisch, sondern nach ihrer Function verschieden seyn; d. h. die Verschiedenheit muß in ihrer Function selbst liegen. Beim Kreise wären solche Bogen aber in der That nur empirisch von einander verschieden. Zu der Function eines Bogens gehört wesentlich der Radius, die Beziehung des Peripherischen zum Centrum. Sollten die Bogen verschieden seyn, so müßten es auch die Radien seyn; und so wäre gleich der Begriff des Kreises aufgehoben. So wie eine Beschleunigung angenommen wird, folgt unmittelbar eine Verschiedenheit der Radien; Bogen und Radius hängen schlechterdings zusammen. Die Bahn muß also eine Ellipse seyn, da die Bahn zurückkehrend ist. Ganz entspricht nach der Beobachtung auch die Ellipse nicht der Bahn der Planeten; es sind dann andere Störungen anzunehmen. Ob nicht die Bahn noch tiefere Functionen hat als die Ellipse, ob sie nicht vielleicht die Eilinie ist u. s. w., ist der spätern Astronomie zu entscheiden aufbewahrt.

2) Die Bestimmtheit des Bogens liegt hier in den

Radien, durch die er abgeschnitten wird; diese drei Linien bilden zusammen ein Dreieck, Ein Ganzes von Bestimmtheit, dessen Momente sie sind. Der Radius ist ebenso Function des Bogens und des andern Radius. Dieß ist festzuhalten, daß in diesem Dreieck die Bestimmtheit des Ganzen liegt, nicht im Bogen für sich, als einer empirischen Größe und vereinzelten Bestimmtheit, die äußerlich verglichen werden kann. Die Eine, die empirische Bestimmtheit der ganzen Curve, von der der Bogen irgend ein Theil ist, liegt im Verhältniß ihrer Aren: die andere im Gesetze der Veränderlichkeit der Vectoren; und insofern der Bogen ein Theil des Ganzen ist, hat er, wie das Dreieck, seine Bestimmtheit in dem, was die Bestimmtheit der ganzen Bahn überhaupt ausmacht. Daß eine Linie in einer nothwendigen Bestimmtheit gefaßt werde, dazu gehört, daß sie Moment eines Ganzen sey. Die Größe der Linie ist nur etwas Empirisches, das Ganze ist erst das Dreieck; hierin liegt der Ursprung der mathematischen Vorstellung von dem Parallelogramm der Kräfte in der endlichen Mechanik, wo man auch den durchlaufenen Raum als Diagonale ansieht, die so als Theil eines Ganzen, als Function gesetzt, der mathematischen Behandlung fähig wird. Die Centripetalkraft ist der Radius, die Centrifugalkraft die Tangente; der Bogen ist die Diagonale der Tangente und des Radius. Das sind aber nur mathematische Linien; physisch dieß gesondert, ist eine leere Vorstellung. In der abstracten Bewegung des Falls sind die Quadrate, das Flächenhafte der Zeit, nur Zahlbestimmungen; das Quadrat ist nicht im räumlichen Sinne zu nehmen, weil im Fall nur eine gerade Linie durchlaufen wird. Darin besteht das Formelle des Falls; und die Construction des durchlaufenen Raumes als einer Fläche in Weise eines quadratischen Raumverhältnisses, wie man ihn auch im Fall gezeichnet hat, ist daher nur eine formelle Construction. Indem hier aber die zum Quadrate sich erhebende Zeit einer Fläche correspondirt, so erhält hier das sich selbst Produciren

der Zeit Realität. Der Sector ist eine Fläche, die Product ist von Bogen und Radius Vector. Die beiden Bestimmungen des Sectors sind der durchlaufene Raum und die Entfernung vom Mittelpunkt. Die Radien, von dem Brennpunkt aus gezogen, worin der Centralkörper sich befindet, sind verschieden. Derjenige von zwei gleichen Sectoren, welcher größere Radien hat, hat einen kleineren Bogen. Beide Sectoren sollen in derselben Zeit durchlaufen werden; also ist der durchlaufene Raum kleiner, folglich auch die Geschwindigkeit geringer in dem Sector, welcher die größeren Radien hat. Hier ist der Bogen oder der durchlaufene Raum nichts Unmittelbares mehr, sondern zu einem Momente herabgesetzt, also zum Factor eines Products, durch die Beziehung auf den Radius; was im Falle noch nicht vorhanden ist. Hier aber ist das Räumliche, was durch die Zeit bestimmt ist, zwei Bestimmungen der Bahn selbst, der durchlaufene Raum und die Entfernung vom Mittelpunkt. Die Zeit bestimmt das Ganze, wovon der Bogen nur ein Moment ist. Darin liegt es, daß gleiche Sectoren gleichen Zeiten entsprechen; der Sector ist durch die Zeit bestimmt, d. h. der durchlaufene Raum ist zu einem Momente herabgesetzt. Dieß ist, wie beim Hebel, wo die Last und die Entfernung vom Hypomochlium die beiden Momente des Gleichgewichts sind.

3) An dem Gesetze, daß die Cubi der mittlern Entfernungen verschiedener Planeten sich wie die Quadrate ihrer Umlaufszeiten verhalten, hat Keppler 27 Jahre gesucht; ein Rechnungsfehler brachte ihn wieder ab, als er früher einmal schon ganz nahe daran war, es zu finden. Er hatte den absoluten Glauben, Vernunft müsse darin seyn; und durch diese Treue ist er auf dieses Gesetz gekommen. Daß die Zeit um eine Dimension zurückbleibt, wird schon aus dem Frühern erwartet. Indem Raum und Zeit hier zusammengebunden sind, so ist Jedes in seiner Eigenthümlichkeit gesetzt, und ihre Größebestimmtheit durch ihre Qualität bestimmt.

Diese Gesetze sind vom Schönsten, was wir in den Naturwissenschaften haben, am Reinsten, Ungetrübtesten von heterogenem Stoffe; es ist daher am Interessantesten, sie zu begreifen. Diese Kepplerischen Gesetze sind, wie sie dargestellt worden, in ihrer reinsten klarsten Form. Die Newtonische Form des Gesetzes ist, daß die Schwere die Bewegung regire, und daß ihre Kraft sich verhalte nach dem umgekehrten Quadrat der Entfernungen.[1] Newton wird der Ruhm zugeschrieben, daß er das Gesetz der allgemeinen Gravitation gefunden habe. Newton hat Kepplers Ruhm verdunkelt, und den größten Ruhm desselben in der Vorstellung für sich hinweggenommen. Die Engländer haben sich oft solche Autorität angemaßt, und die Deutschen es sich gefallen lassen. Voltaire hat die Newtonische Theorie bei den Franzosen in Ehren gebracht; und das haben dann auch die Deutschen nachgesprochen. Es ist allerdings Newtons Verdienst, daß seine Form viel Vortheilhaftes für die mathematische Behandlung hat. Oft ist es Neid, wenn man den Ruhm großer Männer schmälert; andererseits ist es aber ein Aberglaube, wenn man ihren Ruhm als ein Letztes ansieht.

Es ist eine Ungerechtigkeit gegen Newton begangen worden, insofern unter Schwere auch im Mathematischen zweierlei verstanden wird. Erstens heißt sie nur diese eine Richtung, daß an der Oberfläche der Erde ein Stein in einer Secunde 15 Fuß fällt; was eine bloß empirische Bestimmung ist. Newton hat vom Gesetze des Falls, den man vornehmlich der Schwere zuschreibt, eine Anwendung auf den Umlauf des Mondes gemacht, als der zu seinem Centrum gleichfalls die Erde hat. Die Größe von 15 Fuß wird so auch für den Umlauf des Mondes zu

[1] La Place, Exposition du système du monde, T. II. p. 12. (Paris, an IV.): Newton trouva qu'en effet cette force est réciproque au quarré du rayon vecteur. Newton sagt (Phil. nat. princ. math. I. prop. XI. sq.): Wenn ein Körper sich in einer Ellipse, Hyperbel oder Parabel (die Ellipse geht aber in den Kreis über) bewegt, so ist die Centripetalkraft reciproce in duplicata ratione distantiae.

Grunde gelegt. Da der Mond sechzig Durchmesser der Erde von der Erde entfernt ist, so wird also das Moment der Attraction in seiner Bewegung danach bestimmt. Es wird dann gefunden, daß das, was die Attractivkraft der Erde auf den Mond wirke (der Sinus versus, die Sagitta), zugleich den ganzen Umlauf des Mondes bestimme: er falle eben so. Das mag richtig seyn. Das ist aber zunächst nur ein einzelner Fall, die Ausdehnung des empirischen Falls auf der Erde auf den Mond. Von den Planeten ist dieß nicht gemeint, oder gälte nur von ihnen im Verhältniß zu ihren Trabanten. Das ist also ein beschränkter Punkt. Man sagt, den himmlischen Körpern kommt das Fallen zu. Sie fallen aber doch nicht in die Sonne; so giebt man ihnen noch eine andere Bewegung, welche den Fall aufhält. Das ist sehr einfach verendlicht. So schlagen Knaben mit dem Prügel einen Ball, der fallen will, auf die Seite. Es ist uns nicht geheuer, solche Knabenverhältnisse auf diese freie Bewegung angewendet zu sehen. Die zweite Bedeutung der Schwere ist dann erst die allgemeine Gravitation, und Newton sah in der Schwere das Gesetz der ganzen Bewegung; er übertrug so die Schwere auf das Gesetz der Himmelskörper, und nannte es das Gesetz der Schwere. Diese Verallgemeinerung des Gesetzes der Schwere ist das Verdienst Newtons; und es ist uns präsent in der Bewegung, mit der wir einen Stein fallen sehen. Der Fall eines Apfels vom Baume soll Newton zu dieser Ausdehnung veranlaßt haben. Nach dem Gesetze des Falls bewegt sich der Körper gegen den Mittelpunkt seiner Schwere, die Körper haben Trieb nach der Sonne; ihre Richtung ist aus diesem Triebe und aus der Tangentialrichtung zusammengesetzt, die Diagonale ist diese daraus resultirende Richtung.

Wir glauben also hier ein Gesetz zu finden, welches zu seinen Momenten hat: 1) das Gesetz der Schwere als Attractiv-Kraft, 2) das Gesetz der Tangentialkraft. Betrachten wir aber

das Gesetz des Umlaufs, so haben wir nur Ein Gesetz der Schwere; die Centrifugalkraft ist etwas Ueberflüssiges, verschwindet also ganz, obgleich die Centripetalkraft nur das Eine Moment seyn soll. Die Construction der Bewegung aus beiden Kräften zeigt sich hierdurch als unnütz. Das Gesetz des Einen Moments — das, was von der Attractivkraft gesagt wird, ist nicht Gesetz derselben allein, sondern zeigt sich so als das Gesetz der ganzen Bewegung; und das andere Moment wird ein empirischer Coefficient. Von der Centrifugalkraft erfährt man weiter nichts. Anderwärts läßt man freilich beide Kräfte auseinander treten. Man sagt, die Centrifugalkraft ist ein Anstoß, den die Körper erhalten haben, sowohl der Richtung, als der Größe nach. Eine solche empirische Größe kann nicht Moment eines Gesetzes seyn, so wenig als die 15 Fuß. Will man die Gesetze der Centrifugalkraft für sich bestimmen, so ergeben sich Widersprüche, wie immer bei solchen Entgegengesetzten. Einmal giebt man ihr dieselben Gesetze, als für die Centripetalkraft, dann auch wieder andere. Die größte Verwirrung herrscht, wenn man die Wirkungen beider trennen will, wenn sie nicht mehr in Gleichgewicht sind, sondern die Eine größer, als die andere ist, die eine wachsen soll, wenn die andere abnimmt. Im Aphelium, sagt man, sey die Centrifugalkraft, im Perihelium die Centripetalkraft am stärksten. Ebenso gut könnte man aber auch das Gegentheil sagen. Denn wenn der Planet in der Nähe der Sonne die größte Attractivkraft hat, so muß, da die Entfernung von der Sonne wieder anfängt sich zu vermehren, auch die Centrifugalkraft jene wieder überwinden, also ihrerseits gerade am stärksten seyn. Wird aber an die Stelle der Plötzlichkeit des Umschlagens ein allmäliges Zunehmen der fraglichen Kraft vorausgesetzt, so geht, da vielmehr die andere Kraft als zunehmend vorausgesetzt wurde, der Gegensatz verloren, der zum Behuf des Erklärens angenommen wurde, wenn auch das Zunehmen der einen als verschieden von dem der andern (was sich gleichfalls in einigen Darstellungen findet) angenommen wird. Mit diesem Spiel, wie jede immer wieder die andere überwiegen soll, verwirrt man sich: ebenso in der Medicin, wenn Irritabilität und Sensibilität in umgekehrtem Verhältnisse seyn sollen. Diese ganze Form der Reflexion ist somit zu verwerfen.

Die Erfahrung, daß, weil der Pendel unter dem Aequator langsamer schwingt, als in höhern Breiten, er kürzer gemacht werden muß, damit die Schwingungen schneller seyen, führt man auf den stärkeren Schwung der Centrifugalkraft zurück, indem die Aequatorialgegend in derselben Zeit einen größeren Kreis, als der Pol, beschreibe, also die Schwungkraft die Kraft der Schwere des Pendels, womit er fällt, verhindere. Ebensogut und wahrhafter kann man das Gegentheil sagen. Langsamer schwingen, heißt: die Richtung nach der Verticale oder nach der Ruhe ist hier stärker, also schwächt sie die Bewegung hier überhaupt; diese ist Abirren von der Richtung der Schwere, also ist hier die Schwere vielmehr vergrößert. So geht es mit solchen Gegensätzen.

Newton hatte nicht zuerst den Gedanken, daß die Planeten in immanenter Beziehung zur Sonne stehen; sondern Keppler hatte ihn auch schon. Es ist also absurd, dieses, daß sie angezogen werden, für einen neuen Gedanken Newtons anzusehen. Ohnehin ist „Anziehen" ein ungeeigneter Ausdruck; sie treiben sich vielmehr selbst dahin. Alles kommt auf den Beweis an, daß die Bahn elliptisch sey; dieses hat aber Newton nicht bewiesen, und doch ist es der Nerv des Kepplerischen Gesetzes. La Place (Exposition du système du monde, T. II. p. 12—13.) giebt zu: „Die Analysis des Unendlichen, welche vermöge ihrer Allgemeinheit Alles umfaßt, was aus einem gegebenen Gesetze hergeleitet werden kann, zeigt uns, daß nicht bloß die Ellipse, sondern jeder Kegelschnitt, vermöge der Kraft, welche die Planeten in ihren Bahnen erhält, beschrieben werden könne." Aus diesem wesentlichen

Umstand zeigt sich das vollkommen Ungenügende des Newtonischen Beweises. Im geometrischen Beweise gebraucht Newton das unendlich Kleine; dieser Beweis ist nicht streng, weßhalb ihn die jetzige Analysis auch fallen läßt. Newton, statt die Gesetze Kepplers zu beweisen, hat also vielmehr das Gegentheil gethan; man wollte einen Grund für die Sache haben, und begnügte sich mit einem schlechten. Die Vorstellung vom unendlich Kleinen imponirt hier in diesem Beweise, der darauf beruht, daß Newton im unendlich Kleinen alle Dreiecke gleich setzt. Aber Sinus und Cosinus sind ungleich; sagt man nun, Beide, als unendlich kleine Quanta gesetzt, sind einander gleich, so kann man mit einem solchen Satze Alles machen. Bei Nacht sind alle Kühe schwarz. Das Quantum soll verschwinden; macht man aber auch das Qualitative dabei zu nichte, so kann man Alles beweisen. Auf solchem Satze beruht nun der Newtonische Beweis; und deßhalb ist er vollkommen schlecht. Die Analysis leitet dann aus der Ellipse die beiden anderen Gesetze ab; dieses hat sie allerdings geleistet, auf eine Weise, wie es Newton nicht gethan: sondern dieß ist später, aber gerade das erste Gesetz ist nicht bewiesen. Im Newtonischen Gesetze ist die Schwere, als nach der Entfernung geringer, nur Geschwindigkeit, mit der die Körper sich bewegen. Diese mathematische Bestimmung $\frac{S}{T^2}$ hat Newton herausgehoben, indem er die Kepplerischen Gesetze so gewendet hat, daß die Schwere herauskommt; sie liegt aber schon in den Kepplerischen Gesetzen. Das ist, wie wenn wir die Definition des Kreises haben: $a^2 = x^2 + y^2$, als das Verhältniß der unveränderlichen Hypotenuse (des Radius) zu der beiden Katheten, die veränderlich sind (Abscisse oder Cosinus, Ordinate oder Sinus). Will ich nun aus dieser Formel z. B. die Abscisse herleiten, so sage ich: $x^2 = a^2 - y^2$, $= (a + y) \cdot (a - y)$; oder die Ordinate: $y^2 = a^2 - x^2$, $= (a + x) \cdot (a - x)$. Aus der ursprünglichen Function der Curve finde ich so alle übrigen

Bestimmungen. So sollen wir auch $\frac{A}{T^2}$ als Schwere finden, also nur die Kepplerische Formel so stellen, daß diese Bestimmung hervortritt. Dieß läßt sich aus jedem der Kepplerischen Gesetze bewerkstelligen, aus dem Gesetze der Ellipsen, dann aus der Proportionalität der Zeiten und der Sectoren, am einfachsten und unmittelbarsten aus dem dritten. Dieses Gesetz hat diese Formel: $\frac{A^3}{T^2} = \frac{a^3}{t^2}$. Wir wollen nun daraus $\frac{S}{T^2}$ ziehen. S ist der durchlaufene Raum, als Theil der Bahn: A ist die Entfernung; Beide lassen sich aber verwechseln und gelten für einander, weil Entfernung (Durchmesser), und Bahn, als constante Function der Entfernung, im Verhältniß stehen. Ist nämlich der Diameter bestimmt, so weiß ich auch den Umkreis, und umgekehrt; denn es ist Eine Bestimmtheit. Schreibe ich nun jene Formel: $\frac{A^2 . A}{T^2} = \frac{a^2 . a}{t^2}$, d. i. $A^2 . \frac{A}{T^2} = a^2 . \frac{a}{t^2}$, hebe ich die Schwere $\left(\frac{A}{T^2}\right)$ heraus, und setze G statt $\frac{A}{T^2}$, und g statt $\frac{a}{t^2}$ (die verschiedenen Gravitationen); so habe ich: $A^2 . G = a^2 . g$. Wenn ich nun dieses in eine Proportion bringe, so habe ich: $A^2 : a^2 = g : G$; und dieß ist das Newtonische Gesetz.

Wir haben bisher in der himmlischen Bewegung zwei Körper gehabt. Der Eine, der Centralkörper, hatte, als Subjectivität und Anundfürsichbestimmtseyn des Orts, sein Centrum absolut in sich. Das andere Moment ist die Objectivität gegen dieß Anundfürsichbestimmtseyn: die besonderen Körper, die wie sie ein Centrum in sich, so auch in einem andern haben. Indem sie nicht mehr der Körper sind, der das abstracte Moment der Subjectivität ausdrückt, so ist ihr Ort zwar bestimmt, sie sind außer jenem; ihr Ort ist aber nicht absolut bestimmt, sondern die Bestimmtheit des Orts ist unbestimmt. Die verschiedenen Möglichkeiten bringt der Körper zu Stande, indem er sich in der Curve bewegt. Jeder Ort der Curve ist nämlich dem Körper gleichgültig; und dieß

stellt er eben so dar, daß er sich in derselben um den Centralkörper bewegt. In diesem ersten Verhältniß ist die Schwere noch nicht zur Totalität des Begriffs entfaltet; dazu gehört, daß die Besonderung in viele Körper, zu der jene Subjectivität des Centrums sich objectivirt, weiter in sich bestimmt werde. Zuerst haben wir den absoluten Centralkörper, dann unselbstständige Körper ohne Centrum in sich, dann relative Centralkörper; erst mit diesen drei Arten von Körpern ist das Ganze des Systems der Schwere geschlossen. So sagt man: Um zu unterscheiden, welcher von zwei Körpern sich bewege, muß man drei haben; wie wenn wir in einem Schiffe sind, und das Ufer an uns vorbeifliegt. Durch die Mehrheit der Planeten könnte schon Bestimmtheit vorhanden seyn; aber diese Mehrheit ist eine bloße Mehrheit, nicht eine unterschiedene Bestimmtheit. Ob die Sonne oder die Erde sich bewegt, ist für den Begriff all eins, wenn nur diese zwei sind. Tycho de Brahe brachte daher heraus, die Sonne gehe um die Erde, die Planeten um die Sonne; dieß geht ebensogut, nur daß es für die Berechnungen schwieriger ist. Copernicus fand das Rechte; wenn die Astronomie dafür die Gründe angab, es sey würdiger, daß die Erde sich um die Sonne, als die größere, bewege, so sagt das gar nichts. Bringt man auch die Masse herein, so fragt es sich, ob das Größere auch eine eben solche specifische Dichtigkeit habe. Das Gesetz der Bewegung bleibt die Hauptsache. Der Centralkörper stellt die abstracte rotatorische Bewegung dar; die besonderen Körper haben die bloße Bewegung um ein Centrum ohne selbstständige rotatorische Bewegung; die dritte Weise im System der freien Bewegung ist nun die Bewegung um ein Centrum zugleich mit davon unabhängiger, rotatorischer Bewegung.

1) Das Centrum soll ein Punkt seyn; es ist aber, indem es Körper ist, zugleich ausgedehnt, d. i. bestehend aus Suchenden. Diese unselbstständige Materie, welche der Centralkörper an ihm selbst hat, fordert, daß er um sich selbst rotire.

Denn die unselbstständigen Punkte, zugleich vom Centrum entfernt gehalten, haben keinen sich auf sich beziehenden, d. i. festbestimmten Ort, — sie sind nur fallende Materie, und so nur nach Einer Richtung bestimmt. Die übrige Bestimmtheit fehlt; jeder Punkt muß also alle Orte einnehmen, die er einnehmen kann. Das Anundfürsichbestimmtseyn ist nur das Centrum, das übrige Außereinander ist gleichgültig; denn es ist hierbei nur die Entfernung des Orts bestimmt, nicht der Ort selbst. Diese Zufälligkeit der Bestimmung kommt dann so zu Existenz, daß die Materie ihren Ort verändert; und dieß drückt sich durch In-sich-Rotiren der Sonne um ihren Mittelpunkt herum aus. Diese Sphäre also ist die unmittelbare Masse als Einheit der Ruhe und Bewegung; oder sie ist sich auf sich selbst beziehende Bewegung. Die achsendrehende Bewegung ist keine Ortsveränderung; denn alle Punkte behalten denselben Ort gegen einander. Das Ganze ist somit ruhende Bewegung. Damit die Bewegung wirklich wäre, müßte die Achse nicht gegen die Masse gleichgültig seyn: sie müßte nicht ruhen, während diese sich bewegt. Der Unterschied der Ruhe von dem, was hier Bewegung ist, ist kein realer Unterschied, kein Unterschied der Masse: das Ruhende ist keine Masse, sondern eine Linie; und das Bewegte unterscheidet sich nicht durch die Massen, sondern allein durch die Orte.

2) Die unselbstständigen Körper, die zugleich eine scheinbar freie Existenz haben, nicht zusammenhangende Theile der Ausdehnung eines mit einem Centrum begabten Körpers ausmachen, sondern sich von ihm entfernt halten, haben auch Rotation, aber nicht um sich selbst; denn sie haben kein Centrum in ihnen. Sie rotiren also um einen Mittelpunkt, der einem andern Körperindividuum gehört, von dem sie ausgestoßen sind. Ihr Ort ist überhaupt dieser oder jener; und diese Zufälligkeit des bestimmten Orts drücken sie auch durch Rotation aus. Aber ihre Bewegung ist eine träge und starre Bewegung um den Centralkörper, indem sie immer in derselben

Ortsbestimmung gegen denselben bleiben, wie es z. B. mit dem Mond im Verhältniß zur Erde ist. Irgend ein Ort A im peripherischen Körper bleibt immer in der geraden Linie des absoluten und relativen Centrums; und jeder andere Punkt B u. s. w. behält seinen bestimmten Winkel bei. So bewegt sich der unselbstständige Körper nur überhaupt als Masse um den Centralkörper, nicht als sich auf sich beziehender individueller Körper. Die unselbstständigen himmlischen Körper bilden die Seite der Besonderheit; darin liegt, daß sie als eine Verschiedenheit in sich zerfallen, da in der Natur die Besonderheit als Zweiheit, nicht, wie im Geiste, als Eins existirt. Die gedoppelte unselbstständige Körperweise betrachten wir hier nur nach dem Unterschiede der Bewegung, und wir haben in dieser Rücksicht die zwei Seiten der Bewegung:

a) Zunächst ist das Moment gesetzt, daß die ruhende Bewegung diese unruhige Bewegung wird, eine Sphäre der *Ausschweifung* oder das Hinausstreben aus ihrem unmittelbaren Daseyn in ein Jenseits ihrer selbst. Dieß Moment des Außersichseyns ist selbst Moment der Substanz, als eine Masse und Sphäre; denn jedes Moment erhält hier eigenes Daseyn, oder es hat die Realität des Ganzen, welches Sphäre ist, an ihm. Diese zweite, die *kometarische* Sphäre, drückt diesen Wirbel aus, das beständige Auf-dem-Sprunge-Stehen, sich aufzulösen und sich ins Unendliche oder Leere zu zerstreuen. Es ist hierbei theils noch die körperliche Gestalt zu vergessen, theils alles dieß Vorstellen von den Kometen und den himmlischen Körpern überhaupt, welches eben weiß, daß sie da sind, weil sie gesehen werden, und nur an die Zufälligkeit derselben denkt. Nach ihm könnten die Kometen auch nicht da seyn; es kann ihm sogar lächerlich vorkommen, sie als nothwendig zu erkennen, ihren Begriff zu fassen, — gewohnt, dergleichen eben als ein Jenseits zu betrachten, das uns, und damit dem Begriffe schlechthin ferne liege. Ueberhaupt gehören dahin alle Vorstellungen von dem, was man „Erklären der Entstehung" nennt: ob

die Kometen aus der Sonne ausgeworfen werden, atmosphärische Dünste seyen und dergleichen. Solches Erklären will zwar sagen, was sie sind: geht aber die Hauptsache, die Nothwendigkeit, nur vorbei; diese Nothwendigkeit ist eben der Begriff. Es ist hier auch nicht darum zu thun, Erscheinungen aufzugreifen, und ihnen ein Gedankenfärbchen anzuhängen. Die kometarische Sphäre droht, der allgemeinen sich auf sich beziehenden Ordnung zu entfliehen und ihre Einheit zu verlieren; sie ist die formale Freiheit, welche ihre Substanz außer ihr hat, das Treiben in die Zukunft. Insofern sie aber nothwendiges Moment des Ganzen ist, entflieht sie diesem Ganzen nicht, und bleibt innerhalb der ersten Sphäre eingeschlossen. Indessen ist es unbestimmt, ob solche Sphären als einzelne sich auflösen und andere einzelne ins Daseyn treten, oder ob sie als Bewegungen, die ihre Ruhe außer ihnen in der ersten Sphäre haben, sich immer um diese bewegen. Beides gehört der Willkühr der Natur an; und diese Eintheilung oder dieser stufenweise Uebergang von der Bestimmtheit dieser Sphäre in eine andere ist zum sinnlichen Daseyn zu rechnen. Das Extrem des Ausschweifens selbst besteht aber nothwendig darin, sich einmal der Subjectivität des Centralkörpers unendlich zu nähern, und dann der Repulsion zu weichen.

b) Aber diese Unruhe ist eben das Moment des Wirbels, der seinem Mittelpunkt zugeht; das Uebergehen ist nicht nur der reine Wandel, sondern dieß Andersseyn ist an ihm selbst unmittelbar das Gegentheil seiner selbst. Der Gegensatz ist das Gedoppelte, das unmittelbare Andersseyn, und das Aufheben dieses Andersseyns selbst. Aber es ist der Gegensatz nicht als solcher, nicht die reine Unruhe, sondern er, wie er seinen Mittelpunkt, seine Ruhe sucht: die aufgehobene Zukunft, die Vergangenheit als Moment, aber die, ihrem Begriffe, jedoch noch nicht ihrem Daseyn nach, Aufgehobenseyn des Gegensatzes ist. Dieß ist die *lunarische* Sphäre, die nicht das Ausschweifen vom unmittelbaren Daseyn, das Herkommen aus diesem ist, sondern die Beziehung

auf das Gewordene, oder auf das Fürsichseyn, das Selbst. Die kometarische Sphäre ist daher nur auf die unmittelbare achsendrehende bezogen, die lunarische dagegen auf den neuen in sich reflectirten Mittelpunkt, den Planeten. Letztere hat also ihr Anundfürsichseyn auch noch nicht in ihr selbst, ist nicht achsendrehend für sich; sondern ihre Achse ist ein ihr Anderes, aber nicht jene erste. Die lunarische Sphäre ist, als seyende Bewegung vorgestellt, nur dienend und strenge von Einem Mittelpunkt regiert. Das Ausschweifende ist aber ebenso unselbstständig; das Eine ist abstractes Gehorchen, Sich-Richten nach einem Andern: das Andere ist vermeinte Freiheit. Das Kometarische ist die Excentricität, vom abstracten Ganzen regiert: das Lunarische, die ruhige Trägheit.

3) Endlich die Sphäre, welche an und für sich ist, die planetarische, ist Beziehung auf sich und auf Anderes; sie ist achsendrehende Bewegung ebensosehr, als ihren Mittelpunkt außer sich habende. Der Planet hat also auch sein Centrum in sich selbst, aber dieses ist nur ein relatives; er hat nicht sein absolutes Centrum in sich, er ist mithin auch unselbstständig. Der Planet hat beide Bestimmungen an ihm, und stellt beide als Ortsveränderung dar. Als selbstständig beweist er sich nur so, daß seine Theile selbst den Ort verändern in Hinsicht auf die Lage, die sie zur geraden Linie haben, welche das absolute und relative Centrum verbindet; dieses begründet die rotatorische Bewegung der Planeten. Die Achse der Bahn bringt dadurch, daß sie sich bewegt, die Präcession der Nachtgleichen hervor. (Eben so hat die Weltachse eine Rotation, und ihre Pole beschreiben eine Ellipse.) Der Planet ist, als das Dritte, der Schluß, mit dem wir das Ganze haben; diese Vierheit der Himmelskörper bildet das vollendete System der vernünftigen Körperlichkeit. Das gehört zu einem Sonnensystem, und ist die entwickelte Disjunction des Begriffs; diese Vier stellen dar am Himmel außer einander die Momente des Begriffs. Es kann sonderbar scheinen, die Kometen da hinein passen zu wollen;

aber was vorhanden ist, muß nothwendig im Begriffe gehalten seyn. Die Unterschiede sind hier noch ganz frei auseinander geworfen. Die solarische, planetarische, lunarische, kometarische Natur werden wir durch alle folgenden Stufen der Natur verfolgen; die Vertiefung der Natur ist nur die fortschreitende Umbildung dieser Vier. Weil die planetarische Natur die Totalität, die Einheit der Gegensätze ist, während die anderen, als deren unorganische Natur, nur ihre vereinzelten Momente darstellen: so ist sie die vollkommenste, auch schon in Rücksicht der Bewegung, die hier allein in Betracht kommt. Nur auf dem Planeten ist daher Lebendigkeit. Die alten Völker haben die Sonne angebetet, und höher gesetzt; wir thun es auch, wenn wir die Abstraction des Verstandes als das Höchste setzen, und so z. B. Gott als das höchste Wesen bestimmen.

Diese Totalität ist der Grund, und die allgemeine Substanz, von welcher das Folgende getragen wird. Alles ist diese Totalität der Bewegung, aber zurückgetreten unter ein höheres Insichseyn, oder, was dasselbe ist, zu höherem Insichseyn realisirt. Es hat sie an ihm; aber sie bleibt ebenso gleichgültig und verschieden zurück, als ein besonderes Daseyn, als eine Geschichte, oder als der Ursprung, gegen den das Fürsichseyn gekehrt ist, um eben für sich zu seyn. Es lebt also in diesem Elemente, befreit sich aber ebenso von ihm, da dieses nur in geschwächten Zügen darin vorhanden ist. Das Irdische und noch mehr das Organische und sich selbst Bewußte ist der Bewegung der absoluten Materie entgangen, aber bleibt in Sympathie mit ihr, und lebt darin, als in seinem innern Elemente, fort. Der Wechsel der Jahres- und Tages-Zeiten, der Uebergang von Wachen in Schlaf ist dieses Leben der Erde im Organischen. Jedes ist selbst eine Sphäre des Außersichgehens und des Zurückkehrens in seinen Mittelpunkt, d. h. in seine Kraft; alles mannigfaltige Bewußtseyn in sich zusammenfassend, hat es dasselbe unterjocht. Die Nacht ist das Negative, worin Alles zurückgekommen, woran das Organische also seine Kraft hat, und bekräftigt wieder in die

erwachende Vielheit des Daseyns tritt. So hat Jedes die allgemeine Sphäre an ihm, ist eine periodische in sich zurückkommende Sphäre, welche die allgemeine auf die Weise seiner bestimmten Individualität ausdrückt: die Magnetnadel an den Perioden ihrer herüber- und hinübergehenden Abweichung; der Mensch schon dadurch, daß er, nach Fourcroy's Beobachtungen, eine viertägige Periode der Ab- und Zunahme hat, drei Tage zunimmt, und durch den vierten sich wieder auf den vorigen Punkt zurückbringt, — ebenso auch im periodischen Verlauf der Krankheiten. Die entwickeltere Totalität der Sphäre ist überhaupt in dem Kreislaufe des Bluts, das eine andere Zeit hat, als die Sphäre des Athmens, und drittens in der peristaltischen Bewegung. Aber die höhere Natur des Physischen überhaupt unterdrückt den eigenthümlichen Ausdruck der Freiheit der Sphäre: und um die allgemeine Bewegung zu studiren, muß man sich nicht an diese kleinlichen Erscheinungen, sondern an ihre Freiheit halten; an der Individualität ist sie nur ein Inneres, d. h. ein Gemeintes, nicht in ihrem freien Daseyn.

Die Darstellung des Sonnensystems ist durch das Gesagte noch nicht erschöpft; Bestimmungen, die Folgen sind, können noch hinzukommen, wiewohl die Grundbestimmungen angeführt worden. Uns könnte noch interessiren das Verhältniß der Planeten-Bahnen zu einander, ihre Neigungen gegen einander, und ebenso die Neigungen der Kometen und Trabanten gegen sie. Die Planeten-Bahnen sind nicht in Einer ebenen Fläche, und noch mehr durchschneiden die Kometen-Bahnen unter sehr verschiedenen Winkeln die Planeten-Bahnen. Diese gehen nicht über die Ekliptik hinaus, verändern aber ihre Winkel gegen einander; die Knoten haben eine Säcular-Bewegung. Dieses zu entwickeln, ist das Schwierigere; so weit sind wir noch nicht. Dann müßte man die Abstände der Planeten betrachten, während uns hier nur der Planet überhaupt anging; für die Reihe derselben im Verhältniß ihrer Abstände will man aber ein Gesetz haben, was indessen noch nicht gefunden ist. Die Astronomen verachten im Ganzen ein solches Gesetz, und wollen nichts damit zu thun haben; es ist aber eine nothwendige Frage. Keppler hat so z. B. die Zahlen in Plato's Timäus wieder vorgenommen. Was sich für jetzt darüber sagen läßt, wäre etwa Folgendes: Mercurs, des ersten Planeten, Entfernung sey a, so ist die Bahn der Venus a + b, die Bahn der Erde a + 2b, die des Mars a + 3b. Das sieht man allerdings, daß diese vier ersten Planeten Ein Ganzes, wenn man so will, Ein System zusammen ausmachen, wie die vier Körper des Sonnensystems, und daß nachher eine andere Ordnung anfängt, sowohl in den Zahlen, als in der physicalischen Beschaffenheit. Diese Vier gehen auf gleichförmige Weise; und es ist merkwürdig, daß es Vier sind, die so homogener Natur sind. Die Erde allein von ihnen hat einen Trabanten, ist daher der vollkommenste Planet. Indem von Mars bis Jupiter plötzlich ein großer Sprung ist, so hatte man a + 4b nicht, bis man in neuern Zeiten die vier kleineren Planeten entdeckte, Vesta, Juno, Ceres und Pallas, die dann diese Lücke ausfüllen und eine neue Gruppe bilden. Hier ist die Einheit des Planeten in eine Menge Asteroiden zersprungen, die alle ungefähr Eine Bahn haben; an dieser fünften Stelle ist die Zersplitterung, das Außereinander überwiegend. Dann folgt die dritte Gruppe. Jupiter mit seinen vielen Trabanten ist a + 5b u. s. w. Dieß trifft nur ungefähr zu; das Vernünftige ist hierin noch nicht zu erkennen. Diese große Masse von Trabanten ist auch eine andere Weise, als in den vier ersten Planeten. Dann kommt Saturn mit seinen Ringen und sieben Trabanten, und der Uranus, den Herschel fand, mit einer Menge von Trabanten, die erst wenige Menschen gesehen haben. Das ist so ein Anfang in Ansehung der nähern Bestimmung des Verhältnisses der Planeten. Daß das Gesetz auf diese Weise wird gefunden werden, kann man leicht einsehen.

Die Philosophie hat vom Begriffe auszugehen; und wenn sie auch wenig aufstellt, so muß man damit zufrieden seyn. Es ist eine Verirrung der Naturphilosophie, daß sie allen Erscheinungen will Face machen; das geschieht so in den endlichen Wissenschaften, wo Alles auf die allgemeinen Gedanken (die Hypothesen) zurückgeführt werden will. Das Empirische ist hier allein die Beglaubigung der Hypothese; also muß Alles erklärt seyn. Was aber durch den Begriff erkannt ist, ist für sich klar und steht fest; und die Philosophie braucht keine Unruhe darüber zu haben, wenn auch noch nicht alle Phänomene erklärt sind. Ich habe also hier nur diese Anfänge der vernünftigen Betrachtung im Begreifen der mathematisch mechanischen Naturgesetze, als dieses freien Reiches der Maaße, niedergelegt. Männer vom Fach reflectiren nicht darauf. Aber es wird eine Zeit kommen, wo man für diese Wissenschaft nach dem Vernunftbegriffe verlangen wird!

§. 271.

Die Substanz der Materie, die Schwere, zur *Totalität* der Form entwickelt, hat das Außersichseyn der Materie nicht mehr außer ihr. Die *Form* erscheint zunächst nach ihren Unterschieden in den idealen Bestimmungen des Raums, der Zeit und der Bewegung, und nach ihrem Fürsichseyn als ein *außerhalb* der außer sich seyenden Materie bestimmtes *Centrum*; aber in der entwickelten Totalität ist dieß Außereinander als ein schlechthin von ihr bestimmtes gesetzt, und die Materie ist nichts außerhalb dieses ihres Außereinanderseyns. Die Form ist auf diese Weise materialisirt. Umgekehrt betrachtet hat die Materie, in dieser Negation ihres Außersichseyns in der Totalität, das vorher nur gesuchte Centrum, ihr Selbst, die Formbestimmtheit an ihr selber erhalten. Ihr abstractes dumpfes In-sich-seyn, als schwer überhaupt, ist zur Form entschlossen; sie ist *qualificirte Materie*; — *Physik*.

Zusatz. So haben wir den ersten Theil beschlossen; die Mechanik macht so ein Ganzes für sich aus. Cartesius hat vom Standpunkt der Mechanik, als dem Ersten angefangen, indem er sagte: „Gebt mir Materie und Bewegung, und ich will die Welt construiren.“ Wie ungenügend der mechanische Standpunkt auch ist, so ist darum die Größe des Cartesianischen Geistes nicht zu verkennen. Die Körper sind in der Bewegung nur als Punkte; was die Schwere determinirt, sind nur räumliche Beziehungen von Punkten auf einander. Die Einheit der Materie ist nur Einheit des Orts, den sie sucht, nicht concretes Eins, Selbst. Das ist die Natur dieser Sphäre; diese Aeußerlichkeit des Bestimmtseyns macht die eigenthümliche Bestimmtheit der Materie aus. Die Materie ist schwer, für sich seyend, Suchen des Insichseyns; der Punkt dieser Unendlichkeit ist nur ein Ort, und darum ist das Fürsichseyn noch nicht real. Die Totalität des Fürsichseyns ist nur im Ganzen des Sonnensystems gesetzt; was das Sonnensystem im Ganzen ist, soll die Materie nun im Einzelnen seyn. Das Ganze der Form im Sonnensystem ist der Begriff der Materie überhaupt; das Außersichseyn soll nun aber in jeder bestimmten Existenz der ganze entwickelte Begriff seyn. Die Materie soll in ihrem ganzen Daseyn für sich seyn, d. h. sie findet ihre Einheit; das ist das für sich seyende Fürsichseyn. Oder: das Sonnensystem, als sich bewegend, ist das Aufheben des bloß ideellen Fürsichseyns, der bloßen Räumlichkeit der Bestimmung, — des Nichtfürsichseyns. Im Begriff ist die Negation des Orts nicht wieder nur Bestimmen des Orts; sondern die Negation des Nichtfürsichseyns ist Negation der Negation, Affirmation, und so kommt reales Fürsichseyn hervor. Das ist die abstract logische Bestimmung des *Uebergangs*. Das reale Fürsichseyn ist eben Totalität der Entwickelung des Fürsichseyns; und dieß kann auch ausgedrückt werden als Freiwerden der Form in der Materie.

Die Formbestimmungen, die das Sonnensystem ausmachen, sind die Bestimmungen der Materie selbst; und diese Bestimmungen machen das Seyn der Materie aus. Die Bestimmung und das Seyn ist so wesentlich identisch, das ist aber die Natur des Qualitativen; denn wird hier die Bestimmung weggenommen, so geht auch das Seyn unter. Dieses ist der Uebergang der Mechanik in die Physik.

Zweiter Abschnitt.

Die Physik.

§. 272.

Die Materie hat Individualität, insofern sie das Fürsichseyn so in ihr selbst hat, daß es in ihr entwickelt und sie damit an ihr selbst bestimmt ist. Die Materie entreißt auf diese Weise sich der Schwere, manifestirt sich, sich an ihr selbst bestimmend, und bestimmt durch die ihr immanente Form das Räumliche aus sich der Schwere gegenüber, welcher vorher, als einem gegen die Materie andern und von ihr nur gesuchten Centrum, dieses Bestimmen zukam.

Zusatz. Die Körper kommen jetzt unter die Macht der Individualität. Das Folgende ist die Reduction der freien Körper unter die Macht des individuellen Einheitspunkts, welcher dieselben verdaut. Die Schwere, als in sich seyendes Wesen der Materie, nur innere Identität, geht, da ihr Begriff die wesentliche Aeußerlichkeit ist, in die Manifestation des Wesens über; als solche ist sie die Totalität der Reflexionsbestimmungen, aber dieselbe auseinander geworfen: so daß jede als eine besonders qualificirte Materie erscheint, welche, als noch nicht zur Einzelnheit bestimmt, gestaltloses Element ist. Diese materialisirten Formbestimmungen haben wir in doppelter Weise, einmal als unmittelbare, und dann als gesetzte. Im Sonnensystem erscheinen sie unmittelbar, dann existiren sie als wesentlich gesetzte: wie die Eltern als Eltern das Unmittelbare sind, zweitens aber auch Kinder, Erzeugtes. So existirt das Licht einmal als

Sonne, dann als hervorgehend aus äußerlichen Bedingungen. Das erste Licht ist an sich, im Begriffe erzeugt; dieses muß auch gesetzt werden, und dieß Daseyn unterscheidet sich dann als besondere Weise der Existenz.

§. 273.

Die Physik hat zu ihrem Inhalte: erstens die allgemeine Individualität, die unmittelbaren freien physischen Qualitäten; zweitens die besondere Individualität, Beziehung der Form als physischer Bestimmung auf die Schwere und Bestimmung der Schwere durch sie; drittens die totale freie Individualität.

Zusatz. Dieser Theil ist der schwierigste in der Natur; denn er enthält die endliche Körperlichkeit. Das Differente hat immer die meiste Schwierigkeit, weil der Begriff nicht mehr auf unmittelbare Weise, wie im ersten Theil vorhanden ist, noch sich, wie im dritten, als real zeigt. Hier ist der Begriff verborgen; er zeigt sich nur als das verknüpfende Band der Nothwendigkeit, während das Erscheinende begrifflos ist. Zuerst sind die Formunterschiede beziehungslos und selbstständig gegen einander; das Zweite ist die Individualität in der Differenz, im Gegensatze; erst das Dritte ist die Individualität als die Herrin über die Formunterschiede.

Erstes Kapitel.

Physik

der allgemeinen Individualität.

§. 274.

Die physischen Qualitäten sind: erstens, als unmittelbar, außer einander in selbstständiger Weise als die nun physisch bestimmten himmlischen Körper; zweitens, als bezogen auf die individuelle Einheit ihrer Totalität, die physischen Elemente; drittens, als der Proceß, der

das Individuum derselben hervorbringt, der meteorologische Proceß.

A.

Die freien physischen Körper.

Zusatz. Die Bestimmungen des Begriffs erhalten jetzt Materialität; das Fürsichseyn der Materie findet ihren Einheitspunkt, und indem sie so fürsichseyendes Fürsichseyn, und das Uebergehen der Bestimmungen, das Schwinden derselben in einander selbst geschwunden ist, so treten wir logisch in die Sphäre des Wesens. Dieses ist Rückkehr zu sich selbst in seinem Andern, Scheinen der Bestimmungen in einander, die, so in sich reflectirt, sich jetzt als Form enentwickeln. Diese Formen sind: Identität, Verschiedenheit, Gegensatz, Grund. Die Materie nämlich geht aus ihrer ersten Unmittelbarkeit heraus, wo Raum und Zeit, Bewegung und Materie in einander übergingen, bis die Materie endlich in der freien Mechanik die Bestimmungen zu ihren eigenen werden ließ, und somit aufzeigt, sich durch sich selbst zu vermitteln und zu bestimmen. Der Stoß ist ihr kein äußerlicher mehr, sondern ihr Unterscheiden ist ihr immanenter innerlicher Stoß; sie unterscheidet und bestimmt sich an ihr selbst, ist Reflexion in sich. Ihre Bestimmungen sind materiell, und sprechen die Natur des Materiellen aus; sie manifestirt in ihnen sich selbst, denn sie ist nur diese Bestimmungen. Es sind materielle Qualitäten, die zur Substanz der Materie gehören; was die Materie ist, ist sie nur durch ihre Qualitäten. In der ersten Sphäre sind die Bestimmungen noch von der Substanz geschieden, sie sind nicht materielle Bestimmungen; sondern die Substanz ist als solche noch in sich verschlossen, unmanifestirt, woher sie auch nur ein Suchen ihrer Einheit war.

1. Das Licht.

§. 275.

Die erste qualificirte Materie ist die Materie als reine Iden-

tität mit sich, als Einheit der Reflexion-in-sich; somit ist sie nur die erste, selbst noch abstracte Manifestation. In der Natur daseyend, ist sie die Beziehung auf sich als selbstständig gegen die anderen Bestimmungen der Totalität. Dieß existirende allgemeine Selbst der Materie ist das Licht: als Individualität, der Stern; und derselbe als Moment einer Totalität, die Sonne.

Zusatz. Das Erste ist nun die aprioristische Begriffsbestimmung des Lichts; das Zweite ist, daß wir zu dieser Begriffsbestimmung die Art und Weise desselben in unserer Vorstellung aufsuchen. Die Materie, als die unmittelbare, in sich zurückgekehrte, freie selbstständige Bewegung, ist einfache, sich selbst gleiche Gediegenheit. Indem die Bewegung in sich zurückgegangen ist, so hat die himmlische Sphäre ihr selbstständiges ideales Leben in sich vollendet und beschlossen; das vollkommene Insichseyn ist eben ihre Gediegenheit. Als daseyend ist sie in sich; d. h. dieß Insichseyn der Totalität ist selbst da. Sie hat das Moment, für ein Anderes zu seyn, an ihr; das, welches für sich ist, ist die Kraft ihres Mittelpunktes oder ihre Verschlossenheit in sich. Aber diese einfache Kraft ist selbst da; was nur innerlich ist, ist ebenso sehr äußerlich: denn es ist das Andere dieses Daseyenden. Die Materie, als unmittelbare reine Totalität, tritt so in den Gegensatz dessen, was sie in sich, und was sie für Anderes oder als Daseyn ist; denn ihr Daseyn hat ihr Insichseyn noch nicht an ihm. Die Materie, wie sie erkannt worden als diese Unruhe des Wirbels der sich auf sich beziehenden Bewegung und als die Rückkehr zum Anundfürsichseyenden, und dieß Insichseyn, welches da ist gegen das Daseyn, ist das Licht. Es ist die in sich verschlossene Totalität der Materie, nur als reine Kraft, das sich in sich haltende intensive Leben, die in sich gegangene himmlische Sphäre, deren Wirbel eben diese unmittelbare Entgegensetzung der Richtungen der sich auf sich beziehenden Bewegung ist, worin, in dem

Heraus- und Hineinströmen, aller Unterschied sich verlöscht; es ist, als daseyende Identität, reine Linie, die sich nur auf sich selbst bezieht. Das Licht ist diese reine daseyende Kraft der Raumerfüllung, sein Seyn die absolute Geschwindigkeit, die gegenwärtige reine Materialität, das in sich seyende wirkliche Daseyn, oder die Wirklichkeit als eine durchsichtige Möglichkeit. Raumerfüllung ist aber zweideutig; und wenn die Raumerfüllung im Fürsichseyn besteht, so erfüllt das Licht den Raum nicht, da die Sprödigkeit des Widerstandleistens verflossen ist: sondern das Licht ist nur im Raum gegenwärtig, und zwar nicht als Einzelnes, Ausschließendes. Der Raum ist nur das abstracte Bestehen oder Ansichseyn, das Licht aber, als daseyendes Insichseyn, oder in sich seyendes und daher reines Daseyn, die Kraft allgemeiner Wirklichkeit, außer sich zu seyn, als die mit Allem zusammenfließende Möglichkeit, die Gemeinschaft mit Allem, die in sich bleibt, wodurch das Daseyende sich nichts von seiner Selbstständigkeit vergiebt.

Wenn die Materie als Licht in das Seyn-für-Anderes tritt, also anfängt, sich zu manifestiren, so manifestirt die schwere Materie sich auch. Das Suchen der Einheit, als Streben nach Anderem, Drücken, ist aber nur negative, feindselige Manifestation; die Materie ist darin Seyn-für-Anderes, aber als Ausschließen, als Abscheiden der Andern von sich. Während die Vielen negativ gegen einander sind, haben wir jetzt affirmative Manifestation, indem das Seyn-für-Anderes hier Gemeinschaftlichkeit ist. Das Licht bringt uns in den allgemeinen Zusammenhang; Alles ist dadurch, daß es im Lichte ist, auf theoretische, widerstandslose Weise für uns.

Dieß Manifestiren haben wir in seiner ersten Bestimmtheit zu fassen; da ist es das ganz allgemeine, noch ganz bestimmungslose Manifestiren in sich selbst. Die Bestimmtheit desselben ist die Unbestimmtheit, Identität, Reflexion in sich selbst, vollkommene physicalische Idealität im Gegensatz zur

Realität der schweren Materie, indem wir hierunter das Unterscheiden, das Ausschließen verstehen. Diese abstracte Manifestation, die materielle Identität mit sich, setzt sich noch nicht gegen Anderes; es ist Bestimmtheit, Oscilliren, aber nur in sich selbst. Das Fürsichseyn des Fürsichseyns, als sich auf sich beziehende affirmative Identität, ist nicht mehr Ausschließen; das harte Eins ist geschmolzen, und hat als bestimmungslose Continuität des Manifestirens seinen Gegensatz verloren. Dieß ist die reine Reflexion in sich, was in der höhern Form des Geistes Ich ist. Ich ist der unendliche Raum, die unendliche Gleichheit des Selbstbewußtseyns mit sich, die Abstraction der leeren Gewißheit meiner selbst und der reinen Identität meiner mit mir. Ich ist nur die Identität des Verhaltens meiner selbst als Subjects zu mir als Object. Mit dieser Identität des Selbstbewußtseyns ist das Licht parallel, und das treue Abbild desselben. Es ist nur darum nicht Ich, weil es sich nicht in sich selbst trübt und bricht, sondern nur abstractes Erscheinen ist. Könnte sich das Ich in der reinen abstracten Gleichheit erhalten, wie die Indier wollen: so wäre es entflohen, es wäre Licht, das abstracte Durchscheinen. Aber das Selbstbewußtseyn ist nur als Bewußtseyn; dieses setzt Bestimmungen in sich, und das Selbstbewußtseyn ist die reine Reflexion des Ichs des Bewußtseyns in sich, insofern es Object seiner selbst ist. Das Ich ist die reine Manifestation seiner, wie das Licht, aber zugleich die unendliche Negativität der Rückkehr zu sich aus sich als Object, und somit der unendliche Punkt der subjectiven Einzelnheit, des Ausschließens gegen Anderes. Das Licht also ist nicht Selbstbewußtseyn, weil ihm die Unendlichkeit der Rückkehr zu sich fehlt; es ist nur Manifestation seiner, aber nicht für sich selbst, sondern nur für Anderes.

Es fehlt daher dem Lichte die concrete Einheit mit sich, die das Selbstbewußtseyn als unendlicher Punkt des Fürsichseyns hat; und deßhalb ist das Licht nur eine Manifestation der Natur,

nicht des Geistes. Deßhalb ist diese abstracte Manifestation zweitens zugleich räumlich, absolute Expansion im Raume, und nicht die Rücknahme dieser Expansion in den Einheitspunkt der unendlichen Subjectivität. Das Licht ist unendliche räumliche Zerstreuung, oder vielmehr unendliche Erzeugung des Raums. Indem in der Natur die Bestimmungen als gesonderte außer einander fallen, so existirt die reine Manifestation nun auch für sich, aber als eine unwahre Existenz. Der Geist, als das unendlich Concrete, giebt der reinen Identität nicht so eine abgesonderte Existenz; sondern im Selbstbewußtseyn ist dieser Gedanke unter die absolute Subjectivität des Selbsts gebunden.

Drittens muß das Licht an die Grenze seiner kommen; doch ist diese Nothwendigkeit, an Anderes seiner zu stoßen, etwas Anderes, als die absolute Begrenzung des Fürsichseyns, wonach die Materie Widerstand leistet. Als die abstracte Identität hat das Licht den Unterschied außer sich, als das Nicht des Lichts; dieses sind die übrigen Reflexions-Bestimmungen des Wesens, als physicalische Körperlichkeiten. Das Licht ist, als das allgemeine Zur-Erscheinung-Bringen, die erste Befriedigung. Dieses allgemeine Physicalische hält nur der abstracte Verstand für das Höchste. Das sich selbst bestimmende concrete vernünftige Denken verlangt nach einem in sich Unterschiedenen, nach einem Allgemeinen, das sich in sich bestimmt, ohne in dieser Besonderung seine Allgemeinheit zu verlieren. Das Licht, als der Anfang des materiellen Manifestirens, ist das Vortreffliche nur im Sinne der Abstraction. Wegen dieser Abstraction hat das Licht nun eine Grenze, einen Mangel; und erst durch diese seine Grenze manifestirt es sich. Der bestimmte Inhalt muß anderswoher kommen; daß Etwas manifestirt wird, dazu gehört ein vom Licht Verschiedenes. Das Licht als solches ist unsichtbar; im reinen Lichte sieht man nichts, — ebenso wenig, als in der reinen Finsterniß; es ist dunkel und nächtig. Sehen

wir im reinen Lichte, so sind wir reines Sehen; wir sehen noch nicht Etwas. Erst die Grenze enthält das Moment der Negation, und also der Bestimmung; und erst an der Grenze geht die Realität an. Zur Existenz gehört, weil das Concrete erst das Wahre ist, nicht nur das Eine Abstracte, sondern auch das andere. Erst nachdem sich das Licht gegen das Dunkel als Licht unterscheidet, manifestirt es sich als Licht. —

Nachdem wir den Begriff des Lichts entwickelt haben, fragt es sich jetzt zweitens nach seiner Realität. Sagen wir, wir haben die Existenz des Lichts zu betrachten, so sagen wir: das Seyn-für-Anderes des Lichts. Das Licht ist aber selbst das Setzen des Seyns-für-Anderes; bei der Existenz des Lichts haben wir also das Seyn-für-Anderes dieses Seyns-für-Anderes anzugeben. Wie ist die Sichtbarkeit sichtbar? Wie wird dieses Manifestiren selbst manifestirt? Zur Manifestation gehört ein Subject; und es fragt sich, wie dieß Subject existirt. Das Licht kann nur Materie genannt werden, insofern es unter der Form eines Individuellen für sich selbstständig existirt; diese Vereinzelung besteht darin, daß das Licht als Körper sey. Das Licht macht das Daseyn oder die physicalische Bedeutung des Körpers der abstracten Centralität aus, welcher als Lichtkörper reell ist; — die Sonne, der selbstleuchtende Körper. Das ist nun empirisch aufgenommen; und es ist zunächst Alles, was wir von der Sonne zu sagen haben. Dieser Körper ist das ursprüngliche, unerzeugte Licht, das nicht aus den Bedingungen der endlichen Existenz hervorgeht, sondern unmittelbar ist. Auch die Sterne sind selbstleuchtende Körper, die zu ihrer Existenz nur die physicalische Abstraction des Lichts haben; die abstracte Materie hat eben diese abstracte Identität des Lichts zu ihrer Existenz. Das ist diese Pünktlichkeit der Sterne, bei dieser Abstraction stehen zu bleiben; es ist nicht Würde, sondern Dürftigkeit, nicht zum Concreten überzugehen: daher es absurd ist, die Sterne höher zu achten, als z. B. die Pflanzen. Die

Sonne ist noch nicht Concretes. Die Frömmigkeit will Menschen, Thiere, Pflanzen auf die Sonne und den Mond herauf bringen; dazu kann es aber nur der Planet bringen. Naturen, die in sich gegangen sind, solche concrete Gestalten, die sich für sich gegen das Allgemeine erhalten, sind noch nicht auf der Sonne; in den Sternen, in der Sonne ist allein Lichtmaterie vorhanden. Die Verbindung der Sonne als Moment des Sonnensystems und der Sonne als selbstleuchtend ist, daß sie in beiden Fällen dieselbe Bestimmung hat. In der Mechanik ist die Sonne die nur sich auf sich selbst beziehende Körperlichkeit, diese Bestimmung ist auch die physicalische Bestimmung der Identität der abstracten Manifestation; und darum leuchtet die Sonne.

Ferner kann man nach den endlichen Ursachen der Existenz dessen fragen, was so leuchtet. Fragen wir, wie wir das Licht der Sonne erhalten, so nehmen wir es als etwas Erzeugtes. Das Licht in dieser Bestimmung sehen wir mit Feuer und Wärme verbunden, wie wir es am irdischen Lichte gewöhnlich vor uns haben, das als ein Verbrennen hervortritt. Und wir können also meinen, es müsse angegeben werden, wodurch der Sonnenbrand erhalten werde, damit man das Leuchten der Sonne daraus erklären könne: nach dem Verhältniß des irdischen Processes, wo das Feuer Material verzehren muß, um zu existiren. Dagegen ist aber zu erinnern, daß die Bedingungen des irdischen Processes, der an der vereinzelten Körperlichkeit vorkommt, hier im Verhältnisse der freien Qualitäten noch nicht Statt finden. Dieses erste Licht müssen wir vom Feuer trennen. Das irdische Licht ist meist mit Wärme verbunden; auch das Sonnenlicht ist warm. Diese Wärme gehört aber nicht zum Sonnenlicht als solchen, sondern dieß erwärmt erst an der Erde; für sich ist es kalt, wie hohe Berge und die Luftballonfahrt zeigen. Auch empirisch kennen wir Licht ohne Flamme, phosphorescirendes Licht, z. B. an faulem Holze, ebenso elektrisches Licht; denn das Schmelzen bei der Elektricität kommt nicht dem Lichte zu,

sondern hat seinen Grund in der Erschütterung. Auch giebt es im irdischen Licht Metalle, die durch Bestreichen mit Eisen, oder wenn sie geritzt werden, leuchten ohne zu brennen; ja dieser Mineralien sind vielleicht mehr, als die es nicht thun. So hat man also auch hier Analogien für den Lichtkörper, als ein Leuchten ohne den chemischen Proceß.

Weiter freilich muß sich das Licht auch als ein Producirtes zeigen. Die physicalischen Bedingungen des Lichts der Sonne gehen uns indessen gar nichts an, weil sie keine Begriffsbestimmung, sondern nur Sache der Empirie sind. Wir können dann aber sagen, daß Sonne und Sterne, als rotirende Centra, in ihrer Rotation das sich selber Ritzende sind. In ihrer Bewegung ist das Leben der Sonne nur, dieser Proceß der Phosphorescenz zu seyn, der Licht ausschlagend ist; mechanisch haben wir dieß darum in der Achsendrehung zu suchen, weil sie die abstracte Beziehung auf sich ist. Insofern das Licht physicalisch producirt werden muß, können wir sagen: Alle Körper, die zum Sonnensystem gehören, produciren sich ihr Centrum, setzen sich ihren Lichtkörper; kein Moment ist ohne das andere, sondern eins setzt das andere. General Alix, ein Franzose, der lange in Kassel war, erklärte in einer Schrift, wodurch der Lichtstoff der Sonne hervorgebracht werde, da die Sonne durch Leuchten immer Licht ausströmt, und so unaufhörlich verliert. Wenn man nämlich sonst fragte, wo der Wasserstoff, der sich immer auf den Planeten entwickelt, hinkomme: so sagte General Alix, da er das leichteste Gas sey, so sey er in der Luft nicht zu finden, sondern gebe das Material her, welches den Verlust der Sonne ersetze. In dieser Vorstellung liegt das Wahre, daß die Planeten ihre materielle Entwickelung objectiv aus sich heraus werfen, und dadurch den Sonnenkörper bilden; doch müssen wir physicalische und chemische Vermittelung im gewöhnlichen Sinne hier ausschließen. Das Leben des Sterns wird ewig angefacht und erneut durch die, welche sich in diese Einheit ihres Daseyns zusammenfassen,

indem sie die Mannigfaltigkeit ideell in ihr Centrum setzen. Wie im irdischen Proceß das Verzehren des Individuellen die Einfachheit der Flamme ist, so faßt sich auch in der Sonne die Mannigfaltigkeit in die Einfachheit zusammen; die Sonne ist also der Proceß des ganzen Sonnensystems, der in diese Spitze ausschlägt.

§. 276.

Als das abstracte Selbst der Materie ist das Licht das absolut-leichte, und als Materie ist es unendliches Außersichseyn: aber als reines Manifestiren, als materielle Idealität — untrennbares und einfaches Außersichseyn.

In der morgenländischen Anschauung der substantiellen Identität des Geistigen und des Natürlichen ist die reine Selbstischkeit des Bewußtseyns, das mit sich identische Denken als die Abstraction des Wahren und Guten, eins mit dem Lichte. Wenn die Vorstellung, welche man realistisch genannt hat, leugnet, daß in der Natur die Idealität vorhanden sey: so ist sie unter Anderem auch an das Licht, an dieses reine Manifestiren, welches nichts als Manifestiren ist, zu verweisen.

Daß diese Gedankenbestimmung: die Identität mit sich oder das zunächst abstracte Selbst der Centralität, welches die Materie nun in ihr hat, — diese einfache Idealität als daseyend, das Licht sey, dieser Beweis ist, wie in der Einleitung angegeben, empirisch zu führen. Das immanente Philosophische ist hier wie überall die eigne Nothwendigkeit der Begriffsbestimmung, die alsdann als irgend eine natürliche Existenz aufzuzeigen ist. Hier will ich nur einige Bemerkungen über die empirische Existenz der reinen Manifestation als Licht machen.

Die schwere Materie ist trennbar in Massen, weil sie concretes Fürsichseyn und Quantität ist; aber in der ganz abstracten Idealität des Lichts ist kein solcher Unterschied, eine Beschränkung desselben in seiner unendlichen Verbreitung hebt

seinen absoluten Zusammenhang in sich nicht auf. Die Vorstellung von discreten einfachen Lichtstrahlen und Theilchen und Bündeln derselben, aus welchen ein in seiner Ausbreitung beschränktes Licht bestehen soll, gehört zu der übrigen Barbarei der Kategorien, die in der Physik besonders Newton herrschend gemacht hat. Es ist die beschränkteste Erfahrung, daß das Licht sich so wenig in Säcke packen, als in Strahlen isoliren und in Strahlenbündel zusammenfassen läßt. Die Untrennbarkeit des Lichts, in seiner unendlichen Ausdehnung, ein physisches Außereinander, das mit sich identisch bleibt, kann vom Verstande am wenigsten für unbegreiflich ausgegeben werden, da sein eigenes Princip vielmehr diese abstracte Identität ist.

Wenn die Astronomen darauf gekommen sind von Himmels-Erscheinungen zu sprechen, die, indem sie von uns wahrgenommen werden, bereits vor 500 Jahren und mehr vorgegangen seyen: so kann man darin einerseits empirische Erscheinungen der Fortpflanzung des Lichts, die in Einer Sphäre gelten, auf eine andere übertragen glauben, wo sie keine Bedeutung haben (jedoch ist solche Bestimmung an der Materialität des Lichtes nicht im Widerspruche mit seiner einfachen Untrennbarkeit), andererseits aber eine Vergangenheit zu einer Gegenwart nach der ideellen Weise der Erinnerung werden sehen.

Von der Vorstellung der Optik aber, daß von jedem Punkte einer sichtbaren Oberfläche (den jede Person an einem andern Orte sieht) nach allen Richtungen Strahlen ausgeschickt, also von jedem Punkte eine materielle Halbkugel von unendlicher Dimension gebildet würde, wäre die unmittelbare Folge, daß sich alle diese unendlich vielen Halbkugeln (wie Igel) durchdrängen. Statt daß jedoch hierdurch zwischen dem Auge und dem Gegenstande eine verdichtete, verwirrte Masse entstehen und die zu erklärende Sichtbarkeit vermöge

dieser Erklärung eher die Unsichtbarkeit hervorbringen sollte, reducirt sich damit diese ganze Vorstellung selbst eben so zur Nichtigkeit, als die Vorstellung eines concreten Körpers, der aus vielen Materien so bestehen soll, daß in den Poren der einen die anderen sich befinden, in deren jeder selbst umgekehrt alle anderen stecken und circuliren: welche allseitige Durchdringung die Annahme der discreten Materialität der reell seyn sollenden Stoffe aufhebt, und vielmehr ein ganz ideelles Verhältniß derselben zu einander, und hier des Erleuchteten und Erleuchtenden, des Manifestirten und Manifestirenden, und dessen, dem es sich manifestirt, begründet; — ein Verhältniß, aus dem, als der in sich verhältnißlosen Reflexion-in-sich, alle die weiteren Formen von Vermittlungen, die ein Erklären und Begreiflichmachen genannt zu werden pflegen, Kügelchen, Wellen, Schwingungen u. s. f., so sehr als Strahlen, d. i. feine Stangen und Bündel, zu entfernen sind.

Zusatz. Die selbstische Natur des Lichtes, insofern die natürlichen Dinge durch dasselbe belebt, individualisirt werden, und ihre Aufschließung bekräftigt und zusammengehalten wird, kommt erst in der Individualisirung der Materie zum Vorschein, indem die hier zunächst abstracte Identität nur als Rückkehr und Aufhebung der Besonderheit die negative Einheit der Einzelnheit ist. Die Schwere, das Sauerseyn, das Klingen sind auch Manifestationen der Materie, aber nicht, wie das Licht, reine Manifestationen, sondern mit bestimmten Modificationen innerhalb ihrer selbst. Wir können kein Klingen als solches hören, sondern immer nur einen bestimmten, höheren oder tieferen Ton: kein Saures als solches schmecken, sondern immer nur bestimmte Säuren. Nur das Licht selbst existirt als diese reine Manifestation, als diese abstracte unvereinzelte Allgemeinheit. Das Licht ist unkörperliche, ja immaterielle Materie; dieß scheint ein Widerspruch zu seyn, aber auf diesen Schein kann es uns nicht ankommen. Die Physiker sagten, das Licht könne

gewogen werden. Man hat aber mit großen Linsen Licht in einen Focus concentrirt, und auf die eine Schale der feinsten Wagschalen fallen lassen, die entweder nicht niedergedrückt wurde: oder wurde sie es, so hat man gefunden, daß die bewirkte Veränderung nur von der Hitze abhing, die der Focus in sich sammelte. Die Materie ist schwer, insofern sie die Einheit als Ort erst sucht; das Licht ist aber die Materie, die sich gefunden hat.

Das Licht war einer der ersten Gegenstände der Verehrung, weil darin das Moment der Einigkeit mit sich enthalten, und der Zwist, die Endlichkeit darin verschwunden ist; das Licht ist also als das angesehen worden, worin der Mensch das Bewußtseyn des Absoluten gehabt habe. Der höchste Gegensatz von Denken und Seyn, Subjectivem und Objectivem war noch nicht da; daß der Mensch sich der Natur entgegenstellte, dazu gehörte das tiefste Selbstbewußtseyn. Die Religion des Lichts ist erhabener, als die der Indier und Griechen, aber zugleich die Religion, worin der Mensch sich noch nicht zum Bewußtseyn des Gegensatzes, zu der sich selbst wissenden Geistigkeit erhoben hat.

Die Betrachtung des Lichts ist interessant; denn im Natürlichen denkt man nur immer, daß das Einzelne ist, *diese* Realität. *Dem* ist aber das Licht entgegen; es ist der einfache Gedanke selbst, auf natürliche Weise vorhanden. Denn es ist Verstand in der Natur; d. h. die Formen des Verstandes existiren in ihr. Will man sich das Licht vorstellen, so muß man allen Bestimmungen von Zusammensetzung u. s. w. entsagen. Jene Physik von Lichtpartikeln ist um nichts besser, als das Unternehmen desjenigen, der ein Haus ohne Fenstern gebaut hatte, und das Licht nun in Säcken hineintragen wollte. Strahlenbündel heißt nichts, ist nur ein Ausdruck der Bequemlichkeit; sie sind das ganze Licht, nur äußerlich begrenzt; und dieses ist so wenig, als Ich oder das reine Selbstbewußtseyn, in

Strahlenbündel getheilt. Es ist, wie wenn ich sage: zu *meiner* Zeit, zu Cäsars Zeit. Dieß ist auch die Zeit aller Andern gewesen; aber hier spreche ich von derselben in Rücksicht auf Cäsar und beschränke sie auf ihn, ohne daß er einen Zeitstrahl, ein Zeitbündel in ihr für sich reell gehabt hätte. Die Newtonische Theorie, nach der das Licht sich in Linien, oder die Wellentheorie, nach der es sich wellenförmig verbreiten soll, wie der Eulersche Aether oder wie das Zittern des Schalls, sind materielle Vorstellungen, die für die Erkenntniß des Lichts nichts nutzen. Das Dunkele im Licht soll sich in der Bewegung als eine Reihe Curven hindurchziehen, die mathematisch berechnet werden; — eine abstracte Bestimmung, die da hineingebracht worden, und heutiges Tages ein großer Triumph gegen Newton seyn soll. Aber das ist nichts Physicalisches; und keine von beiden Vorstellungen ist hier zu Hause, weil hier nichts Empirisches gilt. Ebensowenig, als die Nerven Reihen von Kügelchen sind, deren jedes einen Stoß erhält und das andere in Bewegung setzt, sowenig giebt es auch Licht- oder Aetherkügelchen.

Die Fortpflanzung des Lichts fällt in die Zeit, weil sie, als Wirksamkeit und Veränderung, dieses Moments nicht entbehren kann. Das Licht hat unmittelbare Expansion; aber indem es als Materie, als Lichtkörper sich zu einem andern Körper verhält, so ist eine Trennung vorhanden, auf jeden Fall eine Art der Unterbrechung seiner Continuität. Die Aufhebung dieser Trennung ist die Bewegung, und in Verhältniß zu solchem Unterbrochenen tritt dann auch die Zeit ein. Entfernungen des Leuchtens, die durchdrungen werden sollen, fallen in die Zeit; denn Durchleuchten (es sey Durchgehen durch ein Medium, oder Widerschein, Reflexion) ist ein Afficiren von Materie, das Zeit braucht. In unserer Sphäre der Planeten, d. h. in einem mehr oder weniger durchsichtigen Medium, hat also die Fortpflanzung des Lichts eine Zeitbestimmung, weil die Strahlen durch die Atmosphäre gebrochen werden. Ein Anderes aber ist diese Fortsetzung in den

atmosphärenlosen Fernen, den gleichsam leeren Räumen der Gestirne; das sind Räume, die nur als Entfernungen der Sterne eine Erfüllung so zu sagen haben, d. i. keine Erfüllung, nur Negationen der Vereinigung sind. Gesetze, die man in Ansehung der Fortpflanzung des Lichts vorzüglich an Jupiters Trabanten beobachtete, hat Herschel auf Sternenräume übertragen; diese Entfernungen sind aber etwas Hypothetisches, wie er selbst zugiebt. Wenn bei gewissen Sternen und Nebelflecken, die periodisch verschwinden und dann wieder erscheinen, Herschel herausgebracht hat, daß, wegen der Zeit, die das Licht braucht, um zu uns zu kommen, diese Veränderungen 500 Jahre vorher geschehen sind, ehe wir sie gesehen haben: so hat diese Affection von Etwas, das längst schon nicht mehr ist, etwas ganz Gespensterhaftes. Die Bedingung der Zeit muß man zugeben, ohne sich weiter in diese Consequenzen einzulassen.

§. 277.

Das Licht verhält sich als die allgemeine physicalische Identität zunächst als ein *Verschiedenes* (§. 275.), daher hier Aeußeres und Anderes, zu der in den andern Begriffs-Momenten qualificirten Materie, die so als das Negative des Lichts, als ein *Dunkeles* bestimmt ist. Insofern dasselbe ebenso verschieden vom Lichte für sich besteht, bezieht sich das Licht nur auf die Oberfläche dieses so zunächst Undurchsichtigen, welche hierdurch manifestirt wird: aber, wenn sie ohne weitere Particularisation, d. h. *glatt* ist, eben so untrennbar sich manifestirt, d. i. an *Anderem* scheinend wird. Indem so jedes am *Andern* erscheint, und damit nur Anderes an ihm erscheint, ist dieß Manifestiren durch sein Außersichsetzen die abstract-unendliche Reflexion-in sich, durch welche noch nichts *an ihm selbst für sich* zur Erscheinung kommt. Damit Etwas endlich erscheine, sichtbar werden könne, muß daher auf irgend eine physische Weise weitere Particularisation (z. B. ein Rauhes, Farbigtes u. s. f.) vorhanden seyn.

Zusatz. Die Materie, im Gegensatze gegen dieses reine Selbst, ist das ebenso rein Selbstlose, die Finsterniß; ihr Verhältniß zum Lichte ist das der reinen Entgegensetzung, daher das Eine positiv, die andere negativ ist. Daß die Finsterniß positiv sey, dazu gehört körperliche Individualisirung; der Körper ist ein Individualisirtes, und als solches nur nach der Seite betrachtet, daß es Negatives der abstracten Identität mit sich ist. Die Finsterniß verschwindet vor dem Lichte, nur der dunkele Körper bleibt als Körper gegen das Licht; und dieser Körper wird nun sichtbar. Dazu daß ich sehe, gehört nicht nur Licht, sondern auch ein Körper; es muß *Etwas* gesehen werden. Das Licht ist daher nur als Lichtkörper sichtbar. Das Dunkele aber, was durch das Licht sichtbar wird, affirmativ genommen, ist die Gestalt, als eine abstracte Seite des Körpers. Licht und Finsterniß haben ein äußerliches Verhältniß zu einander; erst an der Grenze Beider kommt das Licht zur Existenz, denn in diesem Seyn-für-Anderes wird Etwas erhellt. Die Begrenzung des Lichts im Raume ist nur als ein Aufgehaltenwerden nach der Richtung, die es hat, zu fassen; würde der Zusammenhang mit dem Centralkörper abgeschnitten, so wäre es nicht. Die Grenze ist also durch das Finstere gesetzt, welches erhellt wird. Das Finstere, das die schwere Materie ist, ist, als das Andere, zu dem das Licht ein Verhältniß hat, specificirte Materie; doch die nächste Specification ist hier der räumliche Unterschied der Oberflächen: die Materie ist rauh, platt, spitz, so gelegen u. s. w. Der Unterschied des Sichtbaren ist ein Unterschied von Raumgestaltungen; nur so entsteht Licht und Schatten, Farbe aber haben wir noch nicht. Die sonst in Gestalt mannigfaltig particularisirte Körperlichkeit wird, in dieser ihrer ersten abstracten Manifestation, auf die Oberfläche reducirt; es ist nicht das Manifestiren von Etwas, sondern nur das Manifestiren als solches gesetzt, und daher ist die Determination desselben hier nur eine räumliche.

§. 278.

Die Manifestation der Gegenstände an einander, als durch ihre Undurchsichtigkeit begrenzt, ist außersichseyende, räumliche Beziehung, die durch nichts weiter bestimmt, daher direct (geradlinigt) ist. Indem es Oberflächen sind, die sich zu einander verhalten, und diese in verschiedene Lagen treten können: so geschieht, daß die Manifestation eines sichtbaren Gegenstandes an einem andern (glatten) sich vielmehr an einem dritten manifestirt u. s. f.; — sein Bild, dessen Ort dem Spiegel zugeschrieben wird, ist in ein eandere Oberfläche, das Auge oder einen anderen Spiegel u. s. f., reflectirt. Die Manifestation kann in diesen particularisirten räumlichen Bestimmungen nur die Gleichheit zum Gesetz haben, — die Gleichheit des Einfallswinkels mit dem Winkel der Reflexion, wie die Einheit der Ebene dieser Winkel; es ist durchaus nichts vorhanden, wodurch die Identität der Beziehung auf irgend eine Weise verändert würde.

Die Bestimmungen dieses Paragraphen, die schon der bestimmtern Physik anzugehören scheinen können, enthalten den Uebergang der allgemeinen Begrenzung des Lichts durch das Dunkele zur bestimmtern Begrenzung durch die particularräumlichen Bestimmungen des Letztern. Diese Determination pflegt mit der Vorstellung des Lichts als einer gewöhnlichen Materie zusammengehängt zu werden. Allein es ist darin nichts enthalten, als daß die abstracte Idealität, dieses reine Manifestiren, als untrennbares Außersichseyn, für sich räumlich und damit äußerlich determinirter Begrenzungen fähig ist; — diese Begrenzbarkeit durch particularisirte Räumlichkeit ist eine nothwendige Bestimmung, die weiter nichts, als dieses enthält, und alle materiellen Kategorien von Uebertragen, physicalischem Zurückwerfen des Lichts und dergleichen ausschließt.

Mit den Bestimmungen des Paragraphen hängen die

Erscheinungen zusammen, welche auf die grobe Vorstellung von der sogenannten fixen Polarisation, Polarität des Lichts geführt haben. So sehr der sogenannte Einfalls- und Reflexions-Winkel bei der einfachen Spiegelung Eine Ebene ist, so sehr hat, wenn ein zweiter Spiegel angebracht wird, welcher die vom ersten reflectirte Erhellung weiter mittheilt, die Stellung jener ersten Ebene zu der zweiten — durch die Richtung der ersten Reflexion und der zweiten gebildeten — Ebene ihren Einfluß auf die Stellung, Helligkeit oder Verdüsterung des Gegenstandes, wie er durch die zweite Reflexion erscheint. Für die natürliche unverkümmerte Helligkeit des zum zweitenmal reflectirten Hellseyns (Lichtes) ist die normale Stellung daher nothwendig, daß die Ebenen der sämmtlichen respectiven Einfalls- und Reflexions-Winkel in Eine Ebene fallen. Wogegen ebenso nothwendig folgt, daß Verdüsterung und Verschwinden des zum zweitenmal reflectirten Hellseyns eintritt, wenn beide Ebenen sich, wie man es nennen muß, negativ zu einander verhalten, d. i. wenn sie senkrecht auf einander stehen (vergl. Göthe: Zur Naturw. Bd. I. Hft. 1. S. 28. unten 2. folg. S., und Hft. 3. Entopt. Farben XVIII. XIX. S. 144. folg.). Daß nun (von Malus) aus der Modification, welche durch jene Stellung in der Helligkeit der Spiegelung bewirkt wird, geschlossen worden, daß die Lichtmoleculen an ihnen selbst, nämlich sogar an ihren verschiedenen Seiten, verschiedene physische Wirksamkeiten besitzen, wobei es auch geschieht, daß die sogenannten Lichtstrahlen als vierseitig genommen werden, auf welche Grundlage dann mit den weiter daran sich knüpfenden entoptischen Farben-Erscheinungen ein weitläufiges Labyrinth der verwickeltsten Theorie gebaut worden ist, — ist eins der eigenthümlichsten Beispiele vom Schließen der Physik aus Erfahrungen. Was aus jenem ersten Phänomen, von dem die Malus'sche Polarisation ausgeht, zu schließen war,

ist allein, daß die Bedingung der Helligkeit durch die zweite Reflexion die ist, daß der dadurch weiter gesetzte Reflexionswinkel in Einer Ebene mit den durch die erste Reflexion gesetzten Winkeln sey.

Zusatz. Indem das Licht an die Materie tritt, und diese sichtbar wird, so tritt es überhaupt in die nähere Bestimmtheit von verschiedenen Richtungen und quantitativen Unterschieden des mehr oder weniger Hellen. Dieß Zurückwerfen des Lichts ist eine schwerere Bestimmung, als man meint. Die Gegenstände sind sichtbar, heißt: das Licht wird nach allen Seiten zurückgeworfen. Denn als sichtbar sind die Gegenstände für Anderes, beziehen sich also auf Anderes: d. h. diese ihre sichtbare Seite ist ihnen im Andern, das Licht ist nicht bei sich selbst, sondern an einem Andern; so sind die Gegenstände hiermit im Andern, und das ist eben die Zurückwerfung des Lichts. Indem die Sonne scheint, ist das Licht für Anderes; dieses Andere, z. B. eine Fläche, wird damit zu einer so großen Fläche von Sonne, als die Fläche ist. Die Fläche leuchtet jetzt, ist aber nicht ursprünglich selbstleuchtend, sondern ist nur gesetztes Leuchten; indem sie sich an jedem Punkte als Sonne verhält, ist sie Seyn-für-Anderes, somit außer ihr und so im Andern. Das ist die Hauptbestimmung der Zurückwerfung.

Wir sehen aber dann auf einer Fläche nur Etwas, insofern Raumgestalten sich auf ihr finden, sie z. B. rauh ist; ist sie glatt, so ist kein sichtbarer Unterschied vorhanden. Was hier sichtbar wird, ist nicht etwas dieser Fläche selbst; denn sie ist nicht unterschieden. Es wird nur etwas Anderes sichtbar, nicht ihre Bestimmung; d. h. sie spiegelt etwas ab. Das Glatte ist Mangel an räumlichen Unterschieden; und da, wenn die Rauhigkeit fehlt, wir nichts Bestimmtes an einem Gegenstande sehen, so sehen wir am Glatten nur überhaupt Glanz, der ein allgemeines abstractes Scheinen, ein unbestimmtes Leuchten ist. Glatt ist also, was das Bild des Andern ungetrübt manifestirt.

Auf der glatten Fläche sieht man daher anderes Determinirtes; denn dieses ist sichtbar, insofern es für Anderes ist. Wird dieses Andere gegenübergestellt, und ist die Fläche undurchsichtig (obgleich auch das Durchsichtige spiegelt, wovon später), aber glatt, so ist dieß Andere in ihr sichtbar; denn sichtbar seyn, heißt: im Andern seyn. Haben wir noch einen Spiegel gegenüber, und ein Licht in der Mitte, so ist dieß Sichtbare in beiden Spiegeln zugleich, aber in jedem nur mit der Determination des andern Spiegels: und ebenso wird auch an beiden ihr eigenes Bild sichtbar, weil es am andern Spiegel sichtbar ist; und so geht es ins Unendliche fort, wenn die Spiegel Winkel gegen einander haben, indem man dann den Gegenstand so viel mal sieht, als die Breite der Spiegel es zuläßt. Will man dieß mit mechanischen Vorstellungen erklären, so geräth man nur in die ärgste Verworrenheit. Nennen wir die zwei Spiegel A und B, und fragen, was in A sichtbar sey, so lautet die Antwort B: B ist aber, daß A sichtbar darin ist; also ist in A sichtbar A als in B sichtbar. Was ist nun in B sichtbar? A selbst, und A als in B sichtbar. Was ist ferner in A sichtbar? B, und das, was in B sichtbar ist: d. i. A selbst, und daß A in B sichtbar ist u. s. f. So haben wir immer die Wiederholung Desselben, aber so, daß das jedesmal Wiederholte besonders existirt. — Vieles Licht kann auch durch Spiegel auf Einen Punkt concentrirt werden.

Das Licht ist die wirksame Identität, Alles identisch zu setzen. Da diese Identität aber noch ganz abstract ist, so sind die Dinge noch nicht real identisch; sondern sie sind für Anderes, setzen sich identisch mit Anderem am Andern. Dieses Identisch-Setzen ist so den Dingen ein Aeußerliches: beleuchtet zu seyn, ihnen gleichgültig. Es ist aber darum zu thun, daß sie für sich selbst concret-identisch gesetzt werden; das Licht soll ihr eigenes werden, sich erfüllen und realisiren. Das Licht ist die Selbstischkeit noch ganz abstract, die somit das Nicht-

Selbst ist, die freie Identität mit sich ohne allen Gegensatz in sich selbst. Das Andere, worauf das Licht, welches als Sonnenkörper eine freie Existenz hat, sich bezieht, ist außer dem Lichte, wie der Verstand sein Material außer sich hat. Dieses Negative haben wir zunächst nur Finsterniß genannt, aber es hat auch für sich eine immanente Bestimmung; dieser physicalische Gegensatz in seiner abstracten Bestimmung, so daß er selbst noch selbstständiges Daseyn hat, ist es, den wir jetzt zu betrachten haben.

2. Die Körper des Gegensatzes.

§. 279.

Das Dunkle, zunächst das Negative des Lichts, ist der Gegensatz gegen dessen abstract-identische Idealität, — der Gegensatz an ihm selbst; er hat materielle Realität und zerfällt in sich in die Zweiheit, α) der körperlichen Verschiedenheit, d. i. des materiellen Fürsichseyns, der Starrheit, β) der Entgegensetzung als solcher, welche für sich als von der Individualität nicht gehalten, nur in sich zusammengesunken, die Auflösung und Neutralität ist: jenes der lunarische, dieses der kometarische Körper.

Diese beiden Körper haben auch im System der Schwere, als relative Centralkörper, die Eigenthümlichkeit, die denselben Begriff zu Grunde liegen hat als ihre physicalische, und die hier bestimmter bemerkt werden kann; — sie drehen sich nicht um ihre Achse. Der Körper der Starrheit, als des formellen Fürsichseyns, welches die im Gegensatze befangene Selbstständigkeit und darum nicht Individualität ist, ist deßwegen dienend, und Trabant eines andern, in welchem er seine Achse hat. Der Körper der Auflösung, das Gegentheil der Starrheit, ist dagegen in seinem Verhalten ausschweifend, und in seiner excentrischen Bahn, wie in seinem physicalischen Daseyn, die Zufälligkeit darstellend; — die Kometen zeigen sich als eine oberflächliche Concretion, die eben so zufällig sich wieder zerstäuben mag.

Der Mond hat keine Atmosphäre, und entbehrt damit des meteorologischen Processes. Er zeigt nur hohe, kegelförmige Berge, denen ein Krater als Thal entspricht, und die Entzündung dieser Starrheit in sich selbst; — die Gestalt eines Krystalls, welche Heim, (einer der geistvollen Geognosten) auch als die ursprüngliche der bloß starren Erde aufgezeigt hat. — Der Komet erscheint als ein formeller Proceß, eine unruhige Dunstmasse; keiner hat etwas Starres, einen Kern, gezeigt. Gegen die Vorstellung der Alten, daß die Kometen bloß momentan gebildete Meteore, wie die Feuerkugeln und Sternschnuppen, sind, thun die Astronomen in den neuesten Zeiten nicht mehr so spröde und vornehm, als vormals. Bisher ist nur erst die Wiederkehr von etlichen aufgezeigt; andere sind nach der Berechnung erwartet worden, aber nicht gekommen. Vor dem Gedanken, daß das Sonnensystem in der That System, in sich wesentlich zusammenhängende Totalität ist, muß die formelle Ansicht von der gegen das Ganze des Systems zufälligen, in die Kreuz und Quere hervortretenden Erscheinung der Kometen aufgegeben werden. So läßt sich der Gedanke fassen, daß die anderen Körper des Systems sich gegen sie wehren, d. i. als nothwendige organische Momente verhalten und sich erhalten müssen. Damit können bessere Trostgründe, als bisher, gegen die von den Kometen befürchteten Gefahren an die Hand gegeben werden; — Trostgründe, die vornehmlich nur darauf beruhen, daß die Kometen sonst so viel Raum im weiten Himmel für ihre Wege haben, und darum doch wohl nicht (welches: doch wohl nicht gelehrter in eine Wahrscheinlichkeits-Theorie umgeformt wird) die Erde treffen werden.

Zusatz. Diese zwei logischen Seiten des Gegensatzes existiren hier außer einander, weil der Gegensatz frei ist. Diese

Zwei treffen sich also nicht zufällig im Sonnensystem an; sondern, von der Natur des Begriffs durchdrungen, wird man sich nicht wundern, daß auch Solches sich darstellen muß als ein in den Kreis der Idee Hineintretendes und nur durch sie Legitimirtes. Sie machen die verselbstständigten Seiten der sich auflösenden Erde aus: der Mond ist sie als hartes Inneres, der Komet ihre selbstständig gewordene Atmosphäre, ein bleibendes Meteor (s. unten §. 287). Aber wenn die Erde wohl ihren Krystall, ihr todtes Wesen frei entlassen kann und muß, weil sie das Beseelte ist, und dieß Moment, das ihr Inneres ist, von sich abscheidet, so daß er der Regent ihres Processes bleibt, als des einzelnen, wie die Sonne des allgemeinen: so liegt es dagegen im Begriffe des Aufgelöstseyns, daß dieß sich frei abgelöst hat, und als selbstständig keine Beziehung auf sie hat, sondern ihr entflohen ist.

Das starre Fürsichseyn ist Ansichhalten, Undurchsichtiges, für sich Gleichgültiges; dieses Fürsichseyn in der Weise der Selbstständigkeit ist noch ruhend, und als ruhend starr. Das Starre, Spröde hat die Punktualität zu seinem Princip; jeder Punkt ist ein einzelner für sich. Das ist die mechanische Erscheinung der bloßen Sprödigkeit; die physicalische Bestimmung dieses Spröden ist die Verbrennbarkeit. Das reale Fürsichseyn ist die sich auf sich beziehende Negativität, der Proceß des Feuers, das, indem es Anderes verzehrt, sich selbst verzehrt. Das Starre aber ist nur das an sich Brennliche, noch nicht das Feuer als Wirksamkeit, sondern die Möglichkeit des Feuers. Den Proceß des Feuers haben wir also hier noch nicht; dazu gehört die belebte Beziehung der Unterschiede auf einander, hier sind wir aber noch bei der freien Beziehung der Qualitäten auf einander. Während man nun am Mercur, an der Venus Wolken, lebendigen Wechsel der Atmosphäre sieht, fehlen Wolken, Meere, Ströme am Mond; und doch ließen sich Wasserflächen, Silberfäden sehr gut an ihm erkennen. Man sieht häufig am Monde vorübergehende Lichtpunkte, die man für vulcanische Eruptionen hält; wozu freilich Luftiges gehört, das aber eine wasserlose Atmosphäre ist. Heim, der Bruder des Arztes, hat zu zeigen sich bestrebt, daß, wenn man die Erde vor den erweisbaren geologischen Revolutionen sich vorstellt, sie die Gestalt des Mondes hat. Der Mond ist der wasserlose Krystall, der sich an unserem Meere gleichsam zu integriren, den Durst seiner Starrheit zu löschen sucht, und daher Ebbe und Fluth bewirkt. Das Meer erhöht sich, steht im Begriff, zum Monde zu fliehen, und der Mond, es an sich zu reißen. La Place (Exposition du système du monde, T. II, p. 136—138) findet aus den Beobachtungen und der Theorie, daß die Mondfluth dreimal so stark ist, als die Sonnenfluth, die Fluth aber am stärksten ist, wenn Beide zusammenfallen. So ist die Stellung des Mondes in den Syzygien und Quadraturen, als qualitativ, dabei von der wichtigsten Bestimmung.

Das Starre, in sich Geschlossene ist ebenso unmächtig, wie das in sich Zerflossene, abstract Neutrale, der Bestimmung Fähige. Indem die Entgegensetzung nur als Entgegensetzung existirt, ist sie ohne Halt und nur ein In-sich-Zusammenfallen; daß sie als begeistet in der Bestimmung der Entgegensetzung sey, dazu gehörte eine Mitte, welche die Extreme zusammenhielte und sie trüge. Wäre das Starre und Neutrale in diesem Dritten vereinigt, so hätten wir eine reale Totalität. Der Komet ist ein durchleuchtender, durchsichtiger Wasserkörper, der freilich nicht unserer Atmosphäre angehört. Hätte er einen Kern, so müßte er durch einen Schatten erkennbar seyn; die Kometen sind aber durch und durch hell, und durch den Schweif, ja durch den Kometen selbst kann man Sterne sehen. Ein Astronom wollte einen Kern gesehen haben, es war aber nur ein Fehler in seinem Fernglas. Der Komet macht beinah eine parabolische Bahn (da die Ellipse sehr lang gestreckt ist) um die Sonne, zerfließt dann wieder, und ein anderer erzeugt sich.

Am sichersten und regelmäßigsten ist die Wiederkehr des Halley'schen Kometen, der 1758 zuletzt erschien, und 1835 wieder erwartet wird. Ein Astronom zeigte, nach einer Berechnung, daß mehrere Erscheinungen sich auf eine Bahn reduciren ließen, die Einem Kometen angehören könnte. Dieser Komet ist zwei bis drei Mal beobachtet worden; nach der Berechnung hätte er aber fünfmal erscheinen müssen. Die Kometen durchschneiden die Bahn der Planeten nach allen Seiten; und man schrieb ihnen solche Selbstständigkeit zu, daß sie Planeten berühren können sollten. Ist dann den Leuten bange, so kann man sich mit der Unwahrscheinlichkeit, weil der Himmel so groß sey, nicht befriedigen; denn jeder Punkt kann so gut berührt werden, als der andere. Stellt man sich aber vor, wie man nothwendig muß, daß die Kometen Theile unseres Sonnensystems sind: so kommen sie nicht als fremde Gäste, sondern erzeugen sich in demselben, und ihre Bahnen werden durch das System bestimmt; die anderen Körper erhalten also ihre Selbstständigkeit gegen dieselben, weil sie ebenso nothwendige Momente sind.

Die Kometen haben nun ihr Centrum in der Sonne; der Mond, als das Starre, ist dem Planeten näher verwandt, indem er, als Darstellung des Kerns der Erde für sich, das Princip der abstracten Individualität in sich hat. Komet und Mond wiederholen so auf abstracte Weise Sonne und Planet. Die Planeten sind die Mitte des Systems, die Sonne das Eine Extrem, die Unselbstständigkeiten als der noch auseinander fallende Gegensatz das andere (A — E — B). Das ist der unmittelbare, nur formelle Schluß; dieser Schluß ist aber nicht der einzige. Das andere bestimmtere Verhältniß ist, daß die unselbstständigen Körper das Vermittelnde sind, die Sonne das Eine Extrem, und die Erde das andere (E — B — A); dadurch daß die Erde unselbstständig ist, bezieht sie sich auf die Sonne. Das Unselbstständige, als die Mitte, muß aber die beiden Momente der Extreme in sich haben; und weil sie deren Einheit ist, muß sie ein in sich Gebrochenes seyn. Jedes Moment muß dem Einen Extrem angehören; indem nun das Lunarische dem Planeten angehört, so muß das Kometarische der Sonne angehören, weil der Komet, als die innere Haltungslosigkeit, sich auf das formale Centrum beziehen muß. So sind die Hofleute, die dem Fürsten näher stehen, selbstloser durch ihr Verhältniß zum Fürsten, während die Minister und ihre Untergeordneten als Beamten mehr Regelmäßigkeit und daher Gleichförmigkeit zeigen. Der dritte Schluß ist der, worin die Sonne selber die Mitte ist (B — A — E).

Dieses physicalische Verhältniß der Himmelskörper zusammen mit dem Verhältniß derselben in der Mechanik ist das Kosmische. Dieses kosmische Verhältniß ist die Grundlage, das ganz allgemeine Leben, welches die ganze lebendige Natur mitlebt (s. oben Zus. zu §. 270, S. 121). Aber man muß sich nicht so ausdrücken, als habe der Mond Einfluß auf die Erde, wie wenn es eine äußerliche Einwirkung wäre. Das allgemeine Leben ist vielmehr passiv gegen die Individualität; und je kräftiger diese wird, desto unwirksamer wird die Gewalt der siderischen Mächte. Aus jenem allgemeinen Mitleben fließt, daß wir schlafen und wachen, des Morgens anders gestimmt sind als des Abends. Auch das Periodische des Mondwechsels findet sich am Lebendigen, vorzüglich bei Thieren, wenn sie krank sind; aber das Gesunde, und dann vornehmlich das Geistige entreißt sich diesem allgemeinen Leben und stellt sich ihm entgegen. Auf Wahnsinnige aber z. B. soll die Stellung des Mondes eine Veränderung bewirken, ebenso auf Mondsüchtige. Auch das Wetter empfindet man an Narben von Wunden, welche eine locale Schwäche hinterlassen haben. Wenn indessen in neuern Zeiten solche Wichtigkeit aus dem kosmischen Zusammenhange gemacht wird, so ist es dabei auch meist bei leeren Redensarten, und allgemeinen oder ganz einzelnen Anführungen stehen geblieben. Einflüsse der Kometen sind durchaus nicht zu verneinen. Herrn

Bode habe ich einmal zum Seufzen gebracht, weil ich gesagt, die Erfahrung zeige jetzt, daß auf Kometen gute Weinjahre folgen, wie in den Jahren 1811 und 1819, und diese doppelte Erfahrung sey eben so gut, ja besser, als die über die Wiederkehr der Kometen. Was den Kometen-Wein so gut macht, ist, daß der Wasserproceß sich von der Erde losreißt, und so einen veränderten Zustand des Planeten hervorbringt.

3. Der Körper der Individualität.

§. 280.

Der Gegensatz in sich zurückgegangen ist die Erde oder der Planet überhaupt, der Körper der individuellen Totalität, in welcher die Starrheit zur Trennung in reale Unterschiede aufgeschlossen, und diese Auflösung durch den selbstischen Einheitspunkt zusammengehalten ist.

Wie die Bewegung des Planeten, als Achsendrehung um sich und zugleich Bewegung um einen Centralkörper, die concreteste und der Ausdruck der Lebendigkeit ist, ebenso ist die Licht-Natur des Centralkörpers die abstracte Identität, deren Wahrheit, wie die des Denkens, in der concreten Idee, d. h. in der Individualität ist.

Wie, was die Reihe der Planeten betrifft, die Astronomie über die nächste Bestimmtheit derselben, ihre Entfernungen, noch kein wirkliches Gesetz entdeckt hat: so können auch die naturphilosophischen Versuche, die Vernünftigkeit der Reihe in der physicalischen Beschaffenheit und in Analogien mit einer Metallreihe aufzuzeigen, kaum als Anfänge, die Gesichtspunkte zu finden, auf die es ankommt, betrachtet werden. Das Unvernünftige aber ist, den Gedanken der Zufälligkeit dabei zu Grunde zu legen, und z. B. in Keplers Gedanken, die Anordnung des Sonnensystems nach den Gesetzen der musicalischen Harmonie zu fassen, nur eine Verirrung einer träumerischen Einbildungskraft (mit Laplace) zu sehen,

und nicht den tiefen Glauben, daß Vernunft in diesem Systeme ist, hochzuschätzen; — ein Glaube, welcher der einzige Grund der glänzenden Entdeckungen dieses großen Mannes gewesen ist. Die ganz ungeschickte und auch nach den Thatsachen völlig irrige Anwendung der Zahlenverhältnisse der Töne, welche Newton auf die Farben gemacht, hat dagegen Ruhm und Glauben behalten.

Zusatz. Der Planet ist das wahrhafte prius, die Subjectivität, worin jene Unterschiede nur als ideelle Momente sind, und die Lebendigkeit erst daseyend ist. Die Sonne dient dem Planeten, wie denn überhaupt Sonne, Mond, Kometen, Sterne nur Bedingungen der Erde sind. Die Sonne hat also nicht den Planeten erzeugt, noch ausgestoßen; sondern das ganze Sonnensystem ist zumal, da die Sonne ebenso erzeugt wird, als sie erzeugend ist. Gleicherweise ist das Ich noch nicht Geist, und hat in diesem seine Wahrheit, wie das Licht im concreten Planeten. Ich, einsam bei mir selbst, für das Höchste zu halten, ist eine negative Leere, die nicht der Geist ist. Ich ist allerdings ein absolutes Moment des Geistes, aber nicht, inwiefern dieses sich isolirt.

Der individuelle Körper läßt hier wenig zu sagen übrig, weil das Folgende nichts Anderes, als die Explication dieser Individualität ist, bei deren abstracten Bestimmung wir hier angelangt sind. Die Bestimmung der Erde, des Organischen ist, die ganz allgemeinen astralischen Mächte, die als himmlische Körper den Schein der Selbstständigkeit haben, zu verdauen, und unter die Gewalt der Individualität zu bringen, in welcher diese Riesenglieder sich zu Momenten herabsetzen. Die totale Qualität ist die Individualität, als die unendliche Form, die Eins mit sich selbst ist. Ist von einem Stolz die Rede, so müssen wir die Erde, das Gegenwärtige, als das Hohe betrachten. Bei einer quantitativen Reflexion kann man die Erde wohl unter sich versinken lassen, sie als „einen

Tropfen im Meer des Unendlichen" ansehen; aber die Größe ist eine sehr äußerliche Bestimmung. Wir kommen also jetzt auf der Erde zu stehen, unserer Heimath, nicht als physischer, sondern auch der Heimath des Geistes.

Es giebt nun mehrere Erden, Planeten, die eine organische Einheit bilden; worüber sich manches Uebereinstimmende, Anklingende beibringen läßt: aber daß dieß ganz der Idee entspreche, ist noch nicht geleistet. Schelling und Steffens haben die Reihe der Planeten mit der Reihe der Metalle zusammengestellt; das sind sinnreiche, geistreiche Zusammenstellungen. Diese Vorstellung ist alt: Venus hat das Zeichen des Kupfers, Mercur des Quecksilbers, die Erde des Eisens, Jupiter des Zinns, Saturn des Blei's; wie die Sonne den Namen des Goldes, der Mond den des Silbers führte. Dieß hat etwas Natürliches für sich; denn die Metalle zeigen sich als das Gediegenste, Selbstständigste unter den Körpern der Erde. Allein die Planeten stehen auf einem andern Felde, als dem der Metalle, und des chemischen Processes. Solche Anspielungen sind äußerliche Vergleichungen, die nichts entscheiden. Die Erkenntniß wird dadurch nicht gefördert; es ist nur etwas Glänzendes für die Vorstellung. Die Reihen der Pflanzen nach Linnäus, die Reihen der Thiergeschlechter hat der Sinn, der Instinct hinter einander gestellt; die Metalle werden nach ihrer specifischen Schwere geordnet. Die Planeten sind aber von selbst im Raume geordnet; sucht man nun ein Gesetz für diese Reihe, wie in mathematischen Reihen, so ist jedes Glied nur Wiederholung desselben Gesetzes. Die ganze Vorstellung von Reihen ist aber unphilosophisch und gegen den Begriff. Denn die Natur stellt ihre Gestalten nicht auf solche Leiter nach einander, sondern in Massen auf; die allgemeine Diremtion ist das Erste, erst später findet innerhalb jeder Gattung wieder Gliederung Statt. Die 24 Klassen der Pflanzen bei Linnäus sind kein System der Natur. Der Franzose Jussieu hat dagegen die großen Unterschiede besser erkannt, indem er die Pflanzen in Monokotyledonen und Dikotyledonen theilte. Aehnlich machte es Aristoteles bei den Thieren. Ebenso ist es nun mit den Planeten, die nicht so als Reihe da stehen. Wenn Keppler in seiner Harmonia mundi die Abstände der Planeten als Verhältnisse der Töne betrachtet hat, so ist dieß schon ein Gedanke der Pythagoreischen Schule gewesen.

Eine geschichtliche Bemerkung ist, daß Paracelsus gesagt hat, alle irdischen Körper bestehen aus vier Elementen, Mercurius, Schwefel, Salz und aus der jungfräulichen Erde, wie man auch vier Cardinal-Tugenden hatte. Mercur ist die Metallität, als flüssige Sichselbstgleichheit, und entspricht dem Lichte; denn das Metall ist abstracte Materie. Der Schwefel ist das Starre, die Möglichkeit des Brennens; das Feuer ist ihm nichts Fremdes, sondern er die sich verzehrende Wirklichkeit desselben. Das Salz entspricht dem Wasser, dem Komentarischen; und sein Aufgelöstseyn ist das gleichgültige Reale, das Zerfallen des Feuers in Selbstständige. Die jungfräuliche Erde endlich ist die einfache Unschuld dieser Bewegung, das Subject, das die Vertilgung dieser Momente ist; unter jenem Ausdruck verstand man die abstracte Irdischkeit, z. B. reine Kieselerde. Nimmt man dieß chemisch, so giebt es viel Körper, wo sich kein Mercur oder Schwefel findet; der Sinn solcher Behauptungen ist aber nicht, daß diese Materien realiter vorhanden seyen: sondern der höhere Sinn ist, daß die reale Körperlichkeit vier Momente habe. Solches muß man also nicht nach der Existenz nehmen; sonst kann man Jacob Böhm und Andern Unsinn und Mangel an Erfahrung zuschreiben.

B.

Die Elemente.

§. 281.

Der Körper der Individualität hat die Bestimmungen der

elementarischen Totalität, welche unmittelbar als frei für sich bestehende Körper sind, als unterworfene Momente an ihm; so machen sie seine allgemeinen physicalischen Elemente aus.

Für die Bestimmung eines Elements ist in neuern Zeiten willkührlich die chemische Einfachheit angenommen worden, die mit dem Begriffe eines physicalischen Elements nichts zu thun hat, welches eine reale, noch nicht zur chemischen Abstraction verflüchtigte Materie ist.

Zusatz. Von den kosmischen Mächten, die, wie wir dieß in der Natur überhaupt sahen, als selbstständige Körperlichkeiten drüben, aber im Zusammenhange, stehen bleiben, gehen wir jetzt zu dem über, was sie diesseits als Momente der Individualität sind, und wodurch eben ihre Existenz zu einer größern Wahrheit gebracht wird. Das Licht, als Setzen des Identischen, bleibt nicht dabei, das Dunkle nur zu erleuchten, sondern tritt dann weiter in reale Wirksamkeit. Die particularisirten Materien scheinen nicht nur an einander, so daß jede bleibt, was sie ist; sondern sie verändern sich jede in die andere, und dieses Sich-Ideell- und Identisch-Setzen ist auch die Wirksamkeit des Lichts. Es facht den Proceß der Elemente an, erregt ihn, regiert ihn überhaupt. Dieser Proceß gehört der individuellen Erde an, die zunächst selbst noch abstract allgemeine Individualität ist, und, um wahrhafte Individualität zu werden, sich noch sehr in sich verdichten muß. Der allgemeinen, noch nicht in sich reflectirten Individualität ist das Princip der Individualität, als Subjectivität und unendliche Beziehung auf sich, noch außer ihr; und das ist das Licht, als das Erregende und Belebende. Daß dieß Verhältniß Statt findet, merken wir uns einstweilen; vor dem Proceß der Elemente haben wir aber die Natur dieser Unterschiede selbst für sich in ihrer Vereinzelung zu betrachten. Der Körper der Individualität ist zunächst nur von uns so bestimmt, die Momente des Sonnensystems an ihm zu haben; das Weitere ist,

daß es sich selbst dazu bestimme. An dem Planeten sind die Körper des Sonnensystems nicht mehr selbstständig, sondern Prädicate Eines Subjects. Dieser Elemente sind nun vier, deren Ordnung folgende ist. Die Luft entspricht dem Lichte, indem sie das passive, zum Moment herabgesunkene Licht ist. Die Elemente des Gegensatzes sind Feuer und Wasser. Die Starrheit, das lunarische Princip, ist nicht mehr gleichgültig, für sich seyend; sondern als Element in Beziehung auf Anderes tretend, welches die Individualität ist, ist es proceßvolles, thätiges, unruhiges Fürsichseyn, und somit die freigewordene Negativität oder das Feuer. Das dritte Element entspricht dem kometarischen Princip, und ist das Wasser. Das vierte ist wieder die Erde. Es ist, wie bekanntlich in der Geschichte der Philosophie bemerkt wird, der große Sinn des Empedokles gewesen, diese allgemeinen physicalischen Grundformen zuerst bestimmt aufgefaßt und unterschieden zu haben.

Die Elemente sind allgemeine Natur-Existenzen, die nicht mehr selbstständig, und doch noch nicht individualisirt sind. Auf dem chemischen Standpunkte meint man unter Element einen allgemeinen Bestandtheil der Körper verstehen zu müssen, die alle aus einer bestimmten Anzahl dieser Elemente bestehen sollen. Man geht davon aus, alle Körper seyen zusammengesetzt; und es ist dann das Interesse des Gedankens, die unendlich mannigfaltig qualificirten, individualisirten Körperlichkeiten auf wenige nicht zusammengesetzte, damit allgemeine Qualitäten zurückzubringen. Diese Bestimmung vorausgesetzt, so hat man heut zu Tage die von Empedokles an allgemeine Vorstellung der vier Elemente als einen Kinderglauben verworfen, da sie ja zusammengesetzt seyen. Keinem Physiker oder Chemiker, ja keinem gebildeten Menschen ist es mehr erlaubt, irgendwo der vier Elemente zu erwähnen. Eine einfache allgemeine Existenz im jetzt gewöhnlichen Sinne aufzusuchen, gehört aber nur dem chemischen Standpunkt an, von dem erst später die

Rede seyn wird. Der chemische Standpunkt setzt die Individualität der Körper voraus, und versucht dann, diese Individualität, diesen Einheitspunkt, welcher die Unterschiede in sich enthält, zu zerreissen, und die Differenten von der Gewalt, die ihnen angethan ist, zu befreien. Wenn Säure und Basis zusammengebracht werden, so entsteht Salz, ihre Einheit, das Dritte; das Andere aber, was noch in diesem Dritten ist, ist die Gestalt, die Krystallisation, die individuelle Einheit der Form, welche nicht bloß die abstracte Einheit der chemischen Elemente ist. Ist der Körper nur die Neutralität seiner Unterschiede, so können seine Seiten wohl aufgezeigt werden, wenn wir ihn zerlegen; aber sie sind nicht allgemeine Elemente und ursprüngliche Principe, sondern nur qualitativ, d. i. specifisch bestimmte Bestandtheile. Die Individualität eines Körpers ist aber viel mehr, als nur die Neutralität dieser Seiten; die unendliche Form macht die Hauptsache aus, namentlich im Lebendigen. Haben wir die Bestandtheile des Vegetabilischen oder Animalischen aufgezeigt, so sind es nicht mehr Bestandtheile des Vegetabilischen und Animalischen, sondern dieses ist vernichtet. In dem Streben der Chemie nach dem Einfachen geht also die Individualität verloren. Ist das Individuelle neutral, wie ein Salz, so gelingt es ihr, die Seiten desselben für sich darzustellen, weil die Einheit der Unterschiede nur die formelle Einheit ist, die allein zu Grunde geht. Ist aber das Aufzulösende ein Organisches, so ist nicht nur die Einheit aufgehoben, sondern auch das, was man erkennen wollte, das Organische. Hier bei den physicalischen Elementen haben wir nun gar nicht diesen chemischen Sinn vor uns. Der chemische Standpunkt ist gar nicht der einzige, sondern nur eine eigenthümliche Sphäre, welche gar nicht das Recht hat, sich als das Wesentliche auf andere Formen auszudehnen. Wir haben hier nur das Werden der Individualität vor uns, und zwar erst des allgemeinen Individuums, der Erde; die Elemente sind die

unterschiedenen Materien, welche die Momente dieses Werdens des allgemeinen Individuums ausmachen. Wir müssen also den Standpunkt der Chemie und den der noch ganz allgemeinen Individualität nicht verwechseln; die chemischen Elemente sind in gar keine Ordnung zu bringen, sondern einander ganz heterogen. Die physicalischen Elemente sind dagegen die allgemeinen, nur nach den Momenten des Begriffs particularisirten Materien; also sind es nur vier. Die Alten sagten wohl, Alles bestehe aus jenen Elementen; aber dann hatten sie nur den Gedanken derselben vor sich.

Diese physicalischen Elemente haben wir jetzt näher zu betrachten. Sie sind nicht individualisirt in sich, sondern gestaltlos; darum gehen sie dann in die chemischen Abstractionen auseinander: Luft in Sauerstoff und Stickstoff, Wasser in Sauerstoff und Wasserstoff, — Feuer nicht, denn es ist der Proceß selbst, von dem bloß Lichtstoff als Material übrig bleibt. Auf dem andern Extrem der Subjectivität, läßt sich das Lebendige, z. B. Pflanzensäfte, noch mehr das Animalische, in jene abstracten chemischen Stoffe zerlegen; und das bestimmte Residuum ist der geringere Theil. Aber die Mitte, das physicalische individuelle Anorganische, ist das Hartnäckigste, weil hier die Materie durch ihre Individualität specificirt, diese aber zugleich noch unmittelbar, nicht lebendig noch empfindend, und darum als Qualität unmittelbar mit dem Allgemeinen identisch ist.

1. Die Luft.

§. 282.

Das Element der unterschiedlosen Einfachheit ist nicht mehr die positive Identität mit sich, die Selbstmanifestation, welche das Licht als solches ist: sondern ist nur negative Allgemeinheit, als zum selbstlosen Moment eines Andern herabgesetzt, daher auch schwer. Diese Identität ist, als die

negative Allgemeinheit, die verdachtloſe, aber ſchleichende und zehrende Macht über das Individuelle und Organiſche: die gegen das Licht paſſive, durchſichtige, aber alles Individuelle in ſich verflüchtigende, nach Außen mechaniſch elaſtiſche, in Alles eindringende Flüſſigkeit; — die Luft.

Zuſatz. α) Das Band der Individualität, die Beziehung der Momente auf einander iſt das innere Selbſt des individuellen Körpers; dieſe Selbſtiſchkeit, frei für ſich genommen, ohne alle geſetzte Individualiſirung, iſt die Luft, wiewohl dieß Element die Beſtimmung des Fürſichſeyns, der Punktualität, an ſich enthält. Die Luft iſt das Allgemeine, wie es in Verhältniß geſetzt iſt zur Subjectivität, zur unendlich ſich auf ſich beziehenden Negativität, zum Fürſichſeyn: mithin das Allgemeine als unterworfenes Moment, in der Beſtimmung des Relativen. Die Luft iſt das Unbeſtimmte, abſolut Beſtimmbare; ſie iſt noch nicht in ſich ſelbſt beſtimmt, ſondern nur durch ihr Anderes beſtimmbar: und das iſt das Licht, weil es das freie Allgemeine iſt. So ſteht die Luft im Verhältniß zum Licht; ſie iſt das abſolut Durchgängige für das Licht, das paſſive Licht, überhaupt das Allgemeine als paſſiv geſetzt. Ebenſo iſt das Gute, als das Allgemeine, auch das Paſſive, indem es erſt durch die Subjectivität verwirklicht wird, nicht ſich durch ſich ſelbſt bethätigend iſt. Das Licht iſt auch an ſich das Paſſive; aber es iſt noch nicht als ſolches geſetzt. Die Luft iſt nicht finſter, ſondern durchſichtig, weil ſie die Individualität nur an ſich iſt; erſt das Irdiſche iſt das Undurchſichtige.

β) Die zweite Beſtimmung iſt, daß die Luft das ſchlechthin Thätige gegen das Individuelle, die wirkſame Identität iſt, während das Licht nur abſtracte Identität war. Das Erleuchtete ſetzt ſich nur ideell im Andern; die Luft aber iſt dieſe Identität, welche jetzt unter ihres Gleichen iſt, und ſich zu phyſicaliſchen Materien verhält, die nach ihrer phyſicaliſchen Beſtimmtheit für einander exiſtiren und einander berühren. Dieſe Allgemeinheit der Luft iſt ſomit der Trieb, das Andere, zu dem ſie ſich verhält, real identiſch zu ſetzen; das Andere aber der Luft, welches ſie mit ſich identiſch ſetzt, iſt das Individualiſirte, Particulariſirte überhaupt. Aber weil ſie ſelbſt nur Allgemeinheit iſt, ſo tritt ſie in dieſem ihren Thun nicht als individueller Körper auf, der Macht hat an dieſe Individualiſirten, um ſie aufzulöſen. Die Luft iſt ſo das ſchlechthin Corroſive, der Feind des Individuellen, der es als allgemeines Element ſetzt. Das Verzehren iſt aber unſcheinbar, bewegungslos, und manifeſtirt ſich nicht als Gewalt, ſondern ſchleicht ſich überall ein, ohne daß man der Luft etwas anſieht, wie die Vernunft ſich ins Individuelle inſinuirt und es auflöſt. Die Luft macht daher riechend; denn das Riechen iſt nur dieſer unſcheinbare, immer fortgehende Proceß des Individuellen mit der Luft. Alles dünſtet aus, zerſtäubt in feine Theile; und das Reſiduum iſt geruchlos. Das Organiſche iſt durchs Athmen auch im Kampfe mit der Luft, wie es überhaupt von den Elementen bekämpft wird; eine Wunde z. B. wird allein gefährlich durch die Luft. Das organiſche Leben hat nur die Beſtimmung, ſich immer wieder herzuſtellen, im Proceſſe ſeiner Zerſtörung. Das Unorganiſche, was dieſen Kampf nicht beſtehen kann, muß verfaulen; was feſtere Conſiſtenz hat, erhält ſich zwar, iſt aber immer von der Luft angegriffen. Animaliſche Gebilde, die nicht mehr leben, erhält man vor dem Untergang, wenn man ſie von der Luft abſchließt. Dieſe Zerſtörung kann vermittelt ſeyn, wie z. B. die Feuchtigkeit den Proceß zu einem beſtimmten Producte bringt; das iſt dann aber nur Vermittelung, da die Luft ſchon als ſolche das Zehren iſt. Die Luft iſt, als das Allgemeine, rein, aber nicht das träge Reine; denn was in der Luft verduftet, erhält ſich nicht darin, ſondern wird zur einfachen Allgemeinheit reducirt. Die mechaniſche Phyſik meint, die feinen Theile ſolcher in der Luft aufgelöſten Körper ſchweben noch darin, ſeyen aber nicht mehr riechbar, eben weil ſie ſo klein vertheilt ſind. Man will ſie

also nicht untergehen lassen, wir aber müssen nicht so zärtlich mit der Materie seyn; sie beharrt nicht, als nur im Identitätssysteme des Verstandes. Die Luft reinigt sich, verwandelt Alles in Luft, ist nicht Sammelsurium von Materien; weder Geruch, noch chemische Untersuchung bewährt dieß. Der Verstand bringt zwar die Ausrede der Feinheit bei, und hat ein großes Vorurtheil gegen das Wort „verwandeln"; was die Wahrnehmung aber nicht giebt, hat die empirische Physik kein Recht als seyend zu behaupten: und will sie nur empirisch verfahren, so müßte sie sagen, daß es vergeht.

γ) Die Luft leistet als Materie überhaupt Widerstand, aber bloß quantitativ als Masse, nicht auf Weise des Punktuellen, Individuellen, wie andere Körper. Biot (Traité de Physique, T. I, p. 188) sagt daher: Tous les gaz permanents, exposés à des températures égales, sous la même pression, se dilatent exactement de la même quantité. Indem die Luft nur als Masse Widerstand leistet, ist sie gleichgültig gegen den Raum, den sie einnimmt. Sie ist nicht starr, sondern cohäsionslos, und hat nach Aussen keine Gestalt. Sie ist bis auf einen gewissen Grad compressibel, denn sie ist nicht absolut raumlos: d. h. sie ist ein Außereinander, aber kein atomistisches, als ob das Princip der Vereinzelung in ihr zur Existenz käme. Hierher gehört, daß in demselben Raume andere Gasarten Platz haben; und das ist die zur Allgemeinheit der Luft gehörende Erscheinung ihrer Durchdringlichkeit, vermöge welcher sie nicht in sich individualisirt ist. Wenn man nämlich Eine Glaskugel mit atmosphärischer Luft, die andere mit Wasserdampf füllt: so kann man diesen in die erste Glaskugel ausschütten, so daß diese noch so viel aufnehmen kann, als ob keine Luft darin wäre. Die Luft, mechanisch gewaltsam zusammengedrückt, so daß sie als Intensives gesetzt wird, kann so weit gehen, daß das räumliche Außereinander gänzlich aufgehoben wird. Das ist Eine der schönsten Entdeckungen. Man hat bekanntlich

Feuerzeuge dieser Art, einen Cylinder mit einem Stempel, der darin paßt, und unten Zunder; preßt man den Stempel hinein, so wird aus der comprimirten Luft ein Funken, der den Zunder entzündet: ist die Röhre durchsichtig, so sieht man den Funken entstehen. Hier kommt die ganze Natur der Luft zum Vorschein, daß sie dieß Allgemeine, mit sich Identische, Verzehrende ist. Dieses Unscheinbare, riechend Machende wird auf den Punkt reducirt; so ist das wirksame Fürsichseyn, was an sich war, hier als für sich seyendes Fürsichseyn gesetzt. Das ist der absolute Ursprung des Feuers: die thätige Allgemeinheit, welche verzehrt, kommt zur Form, wo das gleichgültige Bestehen aufhört; es ist nicht mehr allgemeine, sondern unruhige Beziehung auf sich. Jener Versuch ist darum so schön, weil er den Zusammenhang von Luft und Feuer in ihrer Natur zeigt. Die Luft ist ein schlafendes Feuer; um es zur Erscheinung zu bringen, braucht man nur ihre Existenz zu ändern.

2. Die Elemente des Gegensatzes.

§. 283.

a. Die Elemente des Gegensatzes sind: erstens das Fürsichseyn, aber nicht das gleichgültige der Starrheit, sondern das in der Individualität als Moment gesetzte, als die fürsichseyende Unruhe derselben; — das Feuer. Die Luft ist an sich Feuer (wie sie sich durch Compression zeigt), und im Feuer ist sie gesetzt als negative Allgemeinheit oder sich auf sich beziehende Negativität. Es ist die materialisirte Zeit oder Selbstischkeit (Licht identisch mit Wärme), das schlechthin Unruhige und Verzehrende, in welches ebenso die Selbstverzehrung des Körpers ausschlägt (z. B. durch Reibung), als es umgekehrt äußerlich an ihn kommend ihn zerstört; — ein Verzehren eines Andern, das zugleich sich selbst verzehrt und so in Neutralität übergeht.

Zusatz. Schon die Luft ist diese Negativität der Be-

sonderheit, aber unscheinbar, weil sie noch in der Gestalt der ununterschiedenen Gleichheit gesetzt ist; aber als Isolirtes, Einzelnes, von andern Weisen der Existenz Unterschiedenes, an einem bestimmten Orte Gesetztes ist sie das Feuer. Es existirt nur als dieß Verhältniß zu einem Besondern, saugt es nicht aus, macht es nicht bloß geschmack- und geruchlos, zur bestimmungslosen, faden Materie, sondern verzehrt das Particulare als Materie. Die Wärme ist nur die Erscheinung dieses Verzehrens am individuellen Körper, und so identisch mit dem Feuer. Das Feuer ist das existirende Fürsichseyn, die Negativität als solche: allein nicht die Negativität von einem Andern, sondern die Negation des Negativen, aus der die Allgemeinheit und Gleichheit resultirt. Die erste Allgemeinheit ist todte Affirmation; die wahrhafte Affirmation ist das Feuer. Das Nichtseyende ist in ihm als seyend gesetzt, und umgekehrt; so ist das Feuer die Zeit. Als Eines der Momente ist das Feuer schlechthin bedingt, nur seyend in der Beziehung auf particularisirte Materie, wie die Luft. Es ist Activität, die nur im Gegensatze ist, nicht die Activität des Geistes; um zu verzehren, muß es Etwas zu verzehren haben: hat es kein Material, so ist es verschwunden. Der Proceß des Lebens ist auch Feuer-Proceß: denn er besteht darin, die Besonderheiten zu verzehren; er bringt aber sein Material ewig wieder hervor.

Was vom Feuer verzehrt wird, ist einmal das Concrete, dann das Entgegengesetzte. Das Concrete verzehren, heißt, es zum Gegensatze bringen, es begeisten, es befeuern; dahin gehört das Oxydiren, eine Säure kaustisch machen. So wird das Concrete zur Schärfe gebracht, zu dem sich selbst Verzehrenden; und dieß ist ein Spannen desselben gegen Anderes. Die andere Seite ist, daß das Bestimmte, Unterschiedene, Individualisirte, Besondere, das in allem Concreten vorhanden ist, zur Einheit, zum Unbestimmten, Neutralen reducirt wird. So soll jeder Proceß der Chemie Wasser produciren, so wie er Entgegensetzung hervorbringt. Das Feuer ist different gesetzte Luft, negirte Einheit, Gegensatz, der aber ebenso zur Neutralität reducirt wird. Die Neutralität, worin das Feuer versinkt, das erloschene Feuer ist das Wasser. Der Triumph der ideellen Identität, zu der das Particularisirte gebracht wird, ist, als erscheinende Einheit, das Licht, die abstracte Selbstischkeit. Und indem das Irdische als Grund des Processes übrig bleibt, so kommen hier alle Elemente zum Vorschein.

§. 284.

b. Das andere ist das Neutrale, der in sich zusammengegangene Gegensatz, der, ohne fürsichseyende Einzelnheit, hiermit ohne Starrheit und Bestimmung in sich, ein durchgängiges Gleichgewicht, alle mechanisch in ihm gesetzte Bestimmtheit auflöst, Begrenztheit der Gestalt nur von Außen erhält und sie nach Außen sucht (Adhäsion), ohne die Unruhe des Processes an ihm selbst, schlechthin die Möglichkeit desselben, die Auflösbarkeit, wie die Fähigkeit der Form der Lustigkeit und der Starrheit als eines Zustandes außer seinem eigenthümlichen, der Bestimmtlosigkeit in sich, ist; — das Wasser.

Zusatz. α) Das Wasser ist das Element des selbstlosen Gegensatzes, das passive Seyn-für-Anderes, während das Feuer das active Seyn-für-Anderes ist; das Wasser hat somit Daseyn als Seyn-für-Anderes. Es hat durchaus keine Cohäsion in sich selbst, keinen Geruch, keinen Geschmack, keine Gestalt; seine Determination ist, das noch nicht Besondere zu seyn. Es ist abstracte Neutralität, nicht, wie das Salz, individualisirte Neutralität; und darum ist es früh „die Mutter alles Besondern" genannt worden. Das Wasser ist flüssig, wie die Luft: aber nicht elastisch flüssig, so daß es sich nach allen Seiten expandirte. Es ist irdischer, als die Luft, sucht einen Schwerpunkt, steht dem Individuellen am Nächsten und treibt nach ihm hin, weil es an sich concrete Neutralität ist, die aber noch nicht als concret gesetzt ist, während die Luft nicht einmal

an sich concret ist; es ist so die reale Möglichkeit des Unterschiedes, der aber noch nicht an ihm existirt. Indem das Wasser keinen Schwerpunkt in sich selbst hat, so ist es nur der Richtung der Schwere unterworfen: und da es ohne Cohäsion ist, so wird jeder Punkt nach der verticalen Richtung gedrückt, die linear ist; weil dann kein Theil Widerstand leisten kann, so setzt sich das Wasser in der Horizontalität. Jeder mechanische Druck von Außen ist daher nur ein Vorübergehendes; der gedrückte Punkt kann sich nicht für sich erhalten, sondern theilt sich den andern mit, und diese heben den Druck auf. Das Wasser ist noch durchsichtig, aber, da es schon irdischer, auch nicht mehr so durchsichtig, als die Luft. Als das Neutrale, ist es das Lösungsmittel der Salze und Säuren: was im Wasser aufgelöst worden, verliert seine Gestalt; das mechanische Verhältniß ist aufgehoben, und es bleibt nur das chemische. Das Wasser ist das Gleichgültige gegen die verschiedenen Gestaltungen, und die Möglichkeit, elastisch flüssig als Dampf, tropfbar flüssig, und starr als Eis zu seyn; dieß Alles ist aber nur ein Zustand und formeller Uebergang. Diese Zustände hangen nicht vom Wasser selbst ab, sondern von einem Andern, indem sie nur äußerlich durch die veränderte Temperatur der Luft an ihm hervorgebracht werden. Das ist die erste Folge der Passivität des Wassers.

β) Eine zweite Folge ist, daß das Wasser nicht, oder nur sehr wenig compressibel ist; denn absolute Bestimmung fehlt in der Natur. Es leistet nur als Masse, nicht als in sich Vereinzeltes, Widerstand, nämlich im gewöhnlichen Zustande als tropfbar flüssig. Man könnte denken, Compressibilität sey Folge der Passivität; das Wasser ist aber umgekehrt wegen seiner Passivität nicht compressibel, d. h. die Größe seines Raums unverändert. Weil die Luft thätige Intensität, obgleich nur als allgemeine Macht des Fürsichseyns ist: so ist sie gleichgültig gegen ihr Außereinander, ihren bestimmten Raum, und darum kann sie comprimirt werden. Eine Raumveränderung des Wassers wäre also eine Intensität in sich, die es nicht hat; wird nun dennoch die Größe des Raums bei ihm verändert, so ist dieß zugleich mit einer Veränderung seines Zustandes verbunden. Als elastisch flüssig und als Eis nimmt das Wasser einen größeren Raum ein, eben weil die chemische Qualität eine andere geworden ist; und die Physiker haben Unrecht, den größeren Raum, den das Eis einnimmt, den Luftblasen zuzuschreiben, die sich darin befinden.

γ) Eine dritte Folge dieser Passivität ist die Leichtigkeit der Separation, und der Trieb des Wassers zu adhäriren; d. h. daß es naß macht. Es bleibt überall hängen, steht mit jedem Körper, den es berührt, in näherem Zusammenhange, als mit sich selbst. Es macht sich von seinem Ganzen los, ist nicht nur aller Gestalt von Außen fähig: sondern sucht wesentlich solchen äußeren Halt und Zusammenhang, um sich zu theilen, da es eben keinen festen Zusammenhang und Halt in sich selbst hat. Sein Verhältniß zum Oehligen, Fetten macht freilich wieder eine Ausnahme.

Fassen wir nun den Charakter der drei betrachteten Elemente noch einmal zusammen, so müssen wir sagen: Die Luft ist allgemeine Idealität alles Andern, das Allgemeine in der Beziehung auf Anderes, durch welche alles Besondere vertilgt wird; das Feuer ist dieselbe Allgemeinheit, aber als erscheinend, und darum in Gestalt des Fürsichseyns, also die existirende Idealität, die existirende Natur der Luft, das zur Erscheinung kommende Zum-Schein-Machen des Andern; das dritte ist passive Neutralität. Das sind die nothwendigen Gedankenbestimmungen dieser Elemente.

3. Individuelles Element.

§. 285.

Das Element des entwickelten Unterschiedes und der

individuellen Beſtimmung deſſelben iſt die zunächſt noch unbeſtimmte Erdigkeit überhaupt, als von den andern Momenten unterſchieden; aber als die Totalität, die dieſelben bei ihrer Verſchiedenheit in individueller Einheit zuſammenhält, iſt ſie die ſie zum Proceß anfachende und ihn haltende Macht.

C.

Der elementariſche Proceß.

§. 286.

Die individuelle Identität, unter welche die differenten Elemente und deren Verſchiedenheit gegen einander und gegen ihre Einheit gebunden ſind, iſt eine Dialektik, die das phyſicaliſche Leben der Erde, den meteorologiſchen Proceß, ausmacht; die Elemente, als unſelbſtſtändige Momente, haben in ihm ebenſo allein ihr Beſtehen, als ſie darin erzeugt, als exiſtirende geſetzt werden, nachdem ſie vorhin aus dem Anſich als Momente des Begriffs entwickelt worden ſind.

Wie die Beſtimmungen der gemeinen Mechanik und der unſelbſtſtändigen Körper auf die abſolute Mechanik und die freien Centralkörper angewendet werden, ſo wird die endliche Phyſik der vereinzelten individuellen Körper für Daſſelbe genommen, als die freie ſelbſtſtändige Phyſik des Erdenproceſſes iſt. Es wird für den Triumph der Wiſſenſchaft gehalten, in dem allgemeinen Proceſſe der Erde dieſelben Beſtimmungen wieder zu erkennen und nachzuweiſen, welche ſich an den Proceſſen der vereinzelten Körperlichkeit zeigen. Allein in dem Felde dieſer vereinzelten Körper ſind die der freien Exiſtenz des Begriffes immanenten Beſtimmungen zu dem Verhältniß herabgeſetzt, äußerlich zu einander zu treten, als von einander unabhängige Umſtände zu exiſtiren; ebenſo erſcheint die Thätigkeit als äußerlich bedingt, ſomit als zufällig, ſo daß deren Producte ebenſo äußerliche Formirungen der als ſelbſtſtändig vorausgeſetzten und ſo verharrenden Körperlichkeiten bleiben. Das

Aufzeigen jener Gleichheit oder vielmehr Analogie wird dadurch bewirkt, daß von den eigenthümlichen Unterſchieden und Bedingungen abſtrahirt wird, und ſo dieſe Abſtraction oberflächliche Allgemeinheiten, wie die Attraction, hervorbringt, Kräfte und Geſetze, in welchen das Beſondere und die beſtimmten Bedingungen mangeln. Bei der Anwendung von concreten Weiſen der bei der vereinzelten Körperlichkeit ſich zeigenden Thätigkeiten auf die Sphäre, in welcher die unterſchiedenen Körperlichkeiten nur Momente ſind, pflegen die in jenem Kreiſe erforderlichen äußerlichen Umſtände in dieſer Sphäre theils überſehen, theils nach der Analogie hinzugedichtet zu werden. Es ſind dieß überhaupt Anwendungen von Kategorien eines Feldes, worin die Verhältniſſe endlich ſind, auf eine Sphäre, innerhalb welcher ſie unendlich, d. i. nach dem Begriffe, ſind.

Der Grundmangel bei der Betrachtung dieſes Feldes beruht auf der fixen Vorſtellung von der ſubſtantiellen unveränderlichen Verſchiedenheit der Elemente, welche, von den Proceſſen der vereinzelten Stoffe her, vom Verſtande einmal feſtgeſetzt iſt. Wo auch an dieſen ſich höhere Uebergänge zeigen, z. B. daß im Kryſtall das Waſſer feſt wird, Licht, Wärme verſchwindet u. ſ. f., bereitet ſich die Reflexion eine Hülfe durch nebuloſe und nichts ſagende Vorſtellungen von Auflöſung, Gebunden-, Latent-Werden und dergleichen (ſ. unten §. 305 Anm. und Zuſatz). Hierher gehört weſentlich die Verwandlung aller Verhältniſſe an den Erſcheinungen in Stoffe und Materien, zum Theil imponderable, wodurch jede phyſicaliſche Exiſtenz zu dem ſchon (§. 276 Anm.) erwähnten Chaos von Materien und deren Aus- und Eingehen in den erdichteten Poren jeder andern gemacht wird, wo nicht nur der Begriff, ſondern auch die Vorſtellung ausgeht. Vor Allem geht die Erfahrung ſelbſt aus; denn es wird in ſolchen Behaup-

tungen noch eine empirische Existenz angenommen, während sie sich nicht mehr empirisch zeigt.

Zusatz. Die Hauptschwierigkeit im Auffassen des meteorologischen Processes liegt darin, daß man physicalische Elemente und individuelle Körper verwechselt; jene sind abstracte Bestimmtheiten, denen die Subjectivität noch fehlt: was nun von ihnen gilt, gilt deßwegen noch nicht von der subjectivirten Materie. Der Mangel dieses Unterschiedes bringt die größte Verwirrung in die Naturwissenschaften. Man will Alles auf gleiche Stufe stellen. Freilich kann man Alles chemisch behandeln, aber ebenso kann man auch Alles mechanisch behandeln, oder der Elektricität unterwerfen. Aber durch diese Behandlung der Körper in Einer Stufe ist die Natur der andern Körper nicht erschöpft: z. B. wenn man vegetabilische oder animalische Körper chemisch behandelt. Diese Absonderung, jeden Körper nach seiner besondern Sphäre zu behandeln, ist die Hauptsache. Luft und Wasser zeigen sich in ihrem freien elementarischen Zusammenhang zur ganzen Erde ganz anders, als in ihrem vereinzelten Zusammenhange zu individuellen Körpern, wenn sie also den Bedingungen einer ganz andern Sphäre unterworfen werden. Es ist gerade, als wenn man den menschlichen Geist beobachten will, und zu dem Ende Mauth-Beamten oder Matrosen beobachtet; man hat dann den Geist unter endlichen Bedingungen und Vorschriften, welche die Natur desselben nicht erschöpfen. In der Retorte soll das Wasser seine Natur offenbaren, und im freien Zusammenhang nichts Anderes zeigen können. Man geht gewöhnlich davon aus, von den physicalischen Gegenständen, wie Wasser, Luft, Wärme, allgemeine Erscheinungen aufzeigen zu wollen, zu fragen: Was sind sie? was thun sie? Und dieß Was soll nicht Gedankenbestimmungen, sondern Erscheinung seyn, sinnliche Weisen der Existenz. Zu diesen gehören aber zweierlei: erstens die Luft, das Wasser, die Wärme, und dann ein anderer Gegenstand; und von Beiden zusammen ist die Erscheinung das Resultat. Der andere Gegenstand, den man damit verbindet, ist immer particular; und so hängt die Wirkung auch von seiner particularen Natur ab. Was die Sache sey, läßt sich daher auf diese Weise nicht in allgemeinen Erscheinungen angeben, sondern nur in Beziehung auf besondere Gegenstände. Fragt man, was thut die Wärme, so ist die Antwort, sie soll expandiren; ebenso contrahirt sie aber auch. Man kann keine allgemeine Erscheinung angeben, von der sich nicht Ausnahmen finden sollten; mit diesen Körpern ist das Resultat dieses, mit andern ein anderes. Wie Luft, Feuer u. s. f. also anderwärts erscheinen, bestimmt in der jetzigen Sphäre nichts. Die Erscheinungen im endlichen, individuellen Verhältnisse sind nun als das Allgemeine zu Grunde gelegt worden, und der freie meteorologische Proceß wird dann nach dieser Analogie erklärt; das ist eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. So soll der Blitz nur Entladungs-Funke der Elektricität seyn, die durch Reibung der Wolken hervorgebracht werde. Im Himmel fehlt aber das Glas, der Siegellack, das Harz, das Kissen, das Herumdrehen u. s. w. Die Elektricität ist dieser Sündenbock, der überall herhalten muß; daß aber durch die Feuchtigkeit die Elektricität sich durchaus zerstreut, ist bekannt genug, während der Blitz in ganz feuchter Luft entsteht. Solche Behauptungen übertragen die endlichen Bedingungen auf das freie Naturleben, vornehmlich geschieht dieß in Ansehung des Lebendigen; das ist aber ungehörig, und der gesunde Mensch glaubt nicht an solche Erklärungen.

Der physicalische Proceß hat diese Bestimmung der Verwandelung der Elemente in einander; dieß ist der endlichen Physik ganz unbekannt, deren Verstand die abstracte Identität des Ausdauerns immer festhält, wonach die Elemente, als zusammengesetzt, nur zerlegt, ausgeschieden, nicht reell verwandelt werden. Wasser, Luft, Feuer und Erde sind in diesem elemen-

tarischen Processe in Conflict: Wasser ist das existirende Material desselben und spielt die Hauptrolle, weil es das Neutrale, Wandelbare, der Bestimmung Fähige ist; Luft, als das geheim Verzehrende, Ideell-Setzende, ist das Thätige, das Aufheben des Bestimmten; das Feuer ist die Erscheinung des Fürsichseyns, die Idealität, die zur Erscheinung kommt, die Erscheinung des Verzehrtwerdens. Das einfache Verhältniß ist nun eben dieses, daß das Wasser in Luft verwandelt wird und verschwindet; umgekehrt wird die Luft zu Wasser, und schlägt aus dem Fürsichseyn ins Gegentheil, die todte Neutralität, um, welche ihrerseits sich zum Fürsichseyn spannte. So haben die Alten, z. B. Heraklit und Aristoteles, den elementarischen Proceß betrachtet. Es hat keine Schwierigkeit, dieß zu erkennen, da die Erfahrung und Beobachtung es uns zeigt. Regenbildung ist die Hauptsache; die Physik selbst giebt zu, daß der Regen nicht genügend erklärt sey. Die Schwierigkeit kommt aber allein von der reflectirenden Physik her, welche gegen alle Beobachtung ihre doppelte Voraussetzung festhält: „α) Was im freien Zusammenhange Statt findet, muß auch im bedingten, äußerlichen gemacht werden können: β) was im bedingten Statt findet, findet auch im freien Statt; was also in jenem sich identisch mit sich erhält, das ist auch an sich nur identisch." Wir dagegen behaupten, daß, wenn das Wasser ausdunstet, die Form des Dunstes ganz verschwindet.

Wendet man nun mechanische Bestimmungen und Bestimmungen endlicher Erscheinungen darauf an, so stellt man sich erstens vor, das Wasser soll erhalten seyn, und nur den Zustand seiner Gestalt ändern. So sagt Gren (Physik, §. 945): „Verdunstung kann ohne alle Luft Statt finden. Die mit Wasserdunst beladene Luft bei gleicher Wärme und absoluter Elasticität hat, wie Sauſſure gezeigt hat, ein geringeres eigenthümliches Gewicht, als die trockene, was nicht seyn könnte, wenn das Wasser so in der Luft aufgelöst wäre, als ein Salz im Wasser aufgelöst ist. Es kann folglich das Wasser nur als der specifisch leichtere, elastische Dampf in der Luft enthalten seyn." Die Partikeln des Wassers, sagt man also, sind in der Dunstform mit Luft erfüllt, und so nur quantitativ aus einander getrieben, nur fein vertheilt. Dieser Dampf sey an eine gewisse Temperatur gebunden; fehle sie, so löse er sich wieder in Wasser auf. Der Regen soll mithin nur ein Wieder-Nähern des bisher Vorhandenen, aber wegen seiner Kleinheit unmerklich Gewesenen, seyn. Durch solche nebulose Vorstellungen soll Regen und Nebel erklärt werden. Diese Ansicht hat Lichtenberg am Gründlichsten widerlegt, indem er einer von der Berliner Akademie gekrönten Preisschrift über den Regen die Krone genommen, und sie lächerlich gemacht. Lichtenberg zeigt nämlich nach Delüc (der, obgleich phantastisch die Erschaffung der Welt zu Grunde legend, doch hier richtig beobachtete), daß nach dem Hygrometer die Luft selbst auf den höchsten Schweizergebirgen ganz trocken ist, oder seyn kann, unmittelbar vorher, ehe Nebel, Wolken sich bilden, die sich dann in Regen verwandeln. Der Regen kommt, so zu sagen, aus trockener Luft; das erklärt die Physik nicht. So ist es im Sommer und im Winter; gerade im Sommer, wo die Verdunstung am stärksten ist, die Luft daher am feuchtesten seyn sollte, ist sie am trockensten. Wo das Wasser bleibt, ist bei dieser Vorstellung durchaus nicht nachzuweisen. Man könnte glauben, die Wasserdämpfe stiegen wegen ihrer Elasticität höher; da es indessen in höhern Regionen noch kälter ist, so würden sie dort sehr bald wieder zu Wasser reducirt werden. Die Luft ist also nicht nur trocken durch äußerliche Entfernung der Feuchtigkeit, wie beim Austrocknen im Ofen; sondern das Trockenwerden des Wassers ist dem Verschwinden des sogenannten Krystallisations-Wassers im Krystall zu vergleichen: wie es aber verschwindet, so kommt es auch wieder zum Vorschein.

Die zweite Ansicht ist die chemische, daß das Wasser sich

in seine einfachen Stoffe, Wasser- und Sauerstoff, zersetze. So in Gas-Form kann es freilich nicht auf den Hygrometer wirken, weil zum Wasserstoff Wärme kommt, und so Gas entsteht. Hiergegen ist die alte Frage aufzuwerfen: Ob Wasser überhaupt aus Sauerstoff und Wasserstoff *bestehe*? Durch einen elektrischen Funken werden freilich Beide zu Wasser gemacht. Wasser ist aber nicht aus jenen zusammengesetzt. Mit mehr Recht muß man sagen, dieß seyen nur verschiedene Formen, in die das Wasser gesetzt wird. Wäre das Wasser ein solches bloßes Compositum, so müßte alles Wasser sich in diese Theile abscheiden können. *Ritter*, ein in München gestorbener Physiker, hat aber einen galvanischen Versuch gemacht, durch den er unumstößlich bewiesen, daß man sich das Wasser nicht aus Theilen zusammengesetzt denken kann. Er nahm eine gebogene Glasröhre, die er mit Wasser füllte, und that im Scheitel Quecksilber, welches das Wasser in den beiden Schenkeln theilte. Indem er nun durch einen hindurchgezogenen Metall-Draht die Communication erhielt, und das Wasser mit einer galvanischen Säule in Verbindung brachte: so verwandelte sich der Eine Theil des Wassers in Wasserstoff-Gas, der andere in Sauerstoff-Gas, so daß jeder Schenkel der Röhre nur eins zeigte. Ist keine solche Sperrung durch Mercur vorhanden, so sagt man bei dieser Erscheinung, das Sauerstoff-Gas marschirt herüber, und das Wasserstoff-Gas hinüber; dieß, womit man sich sonst ausredete, obgleich es Niemand sieht, ist hier unmöglich. — Sollte das Wasser bei der Verdunstung auch zerlegt werden, so fragt sich: Wo kommen jene Gase hin? Das Sauerstoff-Gas könnte die Luft vermehren; diese zeigt aber fast immer dieselbe Quantität von Sauerstoff-Gas und Stick-Gas. *Humboldt* hat Luft von hohen Bergen, und sogenannte verdorbene Luft (worin also mehr Stickstoff enthalten seyn soll) aus einem Tanzsaal, Beide chemisch zersetzt und in Beiden dasselbe Quantum von Oxygen gefunden. Besonders

müßte aber im Sommer, bei der starken Verdünstung, die Luft mehr Sauerstoff haben; was jedoch nicht der Fall ist. Auch das Wasserstoffgas findet sich nun nirgends, weder oben noch unten, auch nicht in der Region der Wolkenbildung, die nicht sehr hoch ist. Obgleich die Bäche Monate lang austrocknen, und keine Feuchtigkeit mehr auf der Erde ist, so ist in der Luft doch nichts davon vorzufinden. Jene Vorstellungen widersprechen also der Beobachtung, und gründen sich nur auf Schüsse und Uebertragungen aus einem andern Felde. Wenn also *Alir*, um zu erklären, woher die Sonne das Material nehme, das sie immer verzehre, sie durch das Wasserstoff-Gas ernährt werden läßt: so ist dieß zwar auch eine leere Vorstellung, indessen liegt doch noch Verstand darin, indem er die Nothwendigkeit aufzeigen zu müssen glaubte, wo jener Wasserstoff bleibe.

Das Latent-Werden, bei der Wärme, dem Krystallwasser u. s. f. ist dann auch solche Vorstellung. Man sieht, fühlt u. s. w. die Wärme z. B. gar nicht mehr; dennoch sagt man, sie sey noch da, obgleich nicht bemerklich. Was aber der Beobachtung nicht unterworfen ist, existirt in diesem Felde nicht; denn das Existiren ist eben das Seyn-für-Anderes, das Sich-Bemerklich-Machen: und diese Sphäre ist eben die der Existenz. Das Latent-Werden ist so die hohlste Form, da man Verwandeltes als nicht existirend erhält, das dennoch existiren soll. So zeigt sich der größte Widerspruch, indem durch den Verstandes-Gedanken der Identität die Sache beibehalten wird; es sind falsche Gedankendinge, — falsch im Gedanken, und in der Erfahrung. Die Philosophie ignorirt dergleichen Vorstellungen also nicht, sondern kennt sie in ihrer ganzen Blöße. Ebenso ist es im Geiste: ein Mensch, der einen schwachen Charakter hat, *ist* so; die Tugend ist nicht in ihm latent, sie ist gar nicht in ihm.

§. 287.

Der Proceß der Erde wird durch ihr allgemeines Selbst, die Thätigkeit des Lichts, ihr ursprüngliches Verhältniß zur Sonne, fortdauernd angefacht, und dann nach der Klimate, Jahreszeiten u. s. f. bedingenden Stellung der Erde zur Sonne weiter particularisirt. Das eine Moment dieses Processes ist die Diremtion der individuellen Identität, die Spannung in die Momente des selbstständigen Gegensatzes: in Starrheit und in selbstlose Neutralität, wodurch die Erde der Auflösung zugeht, — einerseits zum wasserlosen Krystall, einem wolkenlosen Monde, andererseits zu einem Wasserkörper, einem Kometen, zu werden, — und die Momente der Individualität ihren Zusammenhang mit ihren selbstständigen Wurzeln zu realisiren suchen.

Zusatz. Das Licht, als das allgemeine Princip der Idealität, ist hier nicht mehr nur, als der Gegensatz gegen das Finstere, das ideelle Setzen des Seyns-für-Anderes, sondern das Ideell-Setzen des Realen, das Setzen der realen Idealität. Dieß real-thätige Verhältniß des Lichts der Sonne zur Erde erzeugt den Unterschied von Tag und Nacht u. s. w. Ohne den Zusammenhang mit der Sonne würde die Erde ein Proceßloses seyn. Die nähere Weise, wie diese Wirkung erscheint, ist gedoppelt zu betrachten. Die Eine Aenderung ist die Aenderung des bloßen Zustandes: die zweite, die qualitative Veränderung im wirklichen Processe.

Zur ersten Seite gehört der Unterschied von Wärme und Kälte, von Winter und Sommer; es wird wärmer oder kälter, je nachdem die Erde gegen die Sonne gestellt ist. Diese Aenderung des Zustands ist aber nicht nur quantitativ, sondern zeigt sich auch als innerliche Bestimmtheit. Im Sommer ist, da die Achse der Erde mit der Ebene ihrer Bahn immer denselben Winkel macht, der Fortgang zum Winter zunächst nur ein quantitativer Unterschied, indem die Sonne täglich scheinbar höher und höher steigt, und,

wenn sie den höchsten Punkt erreicht hat, sich wieder bis zum niedrigsten senkt. Hinge nun aber die größte Wärme und größte Kälte bloß von diesem quantitativen Unterschiede und von der Bestrahlung ab, so müßten sie in die Monate Juni und December zur Zeit der Solstitien fallen. Die Veränderung des Zustandes wird jedoch zu specifischen Knoten; die Aequinoctien u. s. w. machen qualitative Punkte, wo nicht bloß quantitative Ab- und Zunahme der Wärme eintritt. So fällt die größte Kälte zwischen den 15. Januar und den 15. Februar, wie die größte Wärme in den Juli oder August. In Ansehung jenes Umstands könnte man sagen, die größte Kälte komme uns erst später von den Polen; aber selbst an den Polen ist, wie Capitain Parry versichert, derselbe Fall gewesen. Im Anfang November, nach dem Herbstäquinoctium, haben wir Kälte und Stürme; dann läßt die Kälte wieder nach im December, bis sie eben Mitte Januar den stärksten Grad erreicht. Gleicherweise treten Kälte und Stürme beim Frühlingsäquinoctium ein, nach einem schönen Ende des Februar, indem März und April sich wie der November verhalten; und so ist auch nach dem Sommersolstitium im Juli die Wärme häufig heruntergesetzt.

Das Wesentliche ist nun die qualitative Veränderung: die Spannung der Erde in sich selbst, und der Erde und der Atmosphäre gegen einander. Der Proceß ist die Abwechselung zwischen dem Lunarischen und Kometarischen. Die Wolkenbildung ist so nicht bloß Hinaufsteigen zu Dünsten; sondern das Wesentliche daran ist dieß Streben der Erde nach dem Einen Extreme. Die Wolkenbildung ist ein Spiel der Reduction der Luft zu Neutralität; aber es können sich wochenlang Wolken bilden ohne Gewitter und Regen. Das wahre Verschwinden des Wassers ist nicht bloß eine privative Bestimmung; sondern es ist ein Widerstreit in sich selbst, ein Treiben und Drängen zum verzehrenden Feuer, das als Fürsichseyn die Schärfe ist, womit die Erde auf diesem Extrem sich selbst zerreißt. Wärme und

Kälte sind dabei nur accessorische Zustände, die nicht der Bestimmung des Processes selbst angehören: und so accidentell wirken sie z. B. bei der Hagelbildung.

Mit dieser Spannung ist eine größere specifische Schwere der Luft verbunden; denn der größere Druck der Luft, der einen höheren Barometerstand hervorbringt, zeigt, da die Luft nicht als Quantum vermehrt worden ist, nur eine stärkere Intensität oder Dichtigkeit derselben an. Man könnte denken, der höhere Barometerstand komme vom aufgenommenen Wasser; aber gerade dann, wann die Luft mit Dünsten oder Regen angefüllt ist, ist ihre specifische Schwere vermindert. Göthe sagt (Zur Naturwissenschaft, Bd. II, Heft 1., S. 68): „Hoher Barometerstand hebt die Wasserbildung auf. Die Atmosphäre vermag die Feuchte zu tragen, oder sie in ihre Elemente zu zersetzen. Niederer Barometerstand läßt eine Wasserbildung zu, die oft grenzenlos zu seyn scheint. Zeigt sich die Erde mächtig, vermehrt sie ihre Anziehungskraft,[1] so überwindet sie die Atmosphäre, deren Inhalt ihr nun ganz angehört. Was allenfalls darin zu Stande kommt, muß als Thau, als Reif herunter; der Himmel bleibt klar in verhältnißmäßigem Bezug. Ferner bleibt der Barometerstand in fortwährendem Verhältniß zu den Winden. Das hohe Quecksilber deutet auf Nord- und Ostwinde, das niedere auf West- und Südwinde; bei dem Ersten wirft sich die Feuchtigkeit ans Gebirg, bei dem Zweiten vom Gebirg ins Land."

§. 288.

Das andere Moment des Processes ist, daß das Fürsichseyn, welchem die Seiten der Entgegensetzung zugehen, sich als die auf die Spitze getriebene Negativität aufhebt; — die sich entzündende Verzehrung des versuchten unterschiedenen Bestehens, durch welche ihre wesentliche Verknüpfung sich herstellt, und die Erde sich als reelle und fruchtbare Individualität geworden ist.

[1] S. unten die Note des Zusatzes zu §. 293.

Erdbeben, Vulcane und deren Eruptionen mögen als dem Processe der in die freiwerdende Negativität des Fürsichseyns übergehenden Starrheit, dem Processe des Feuers, angehörig angesehen werden, wie dergleichen auch am Monde erscheinen soll. Die Wolken können dagegen als der Beginn kometarischer Körperlichkeit betrachtet werden. Das Gewitter aber ist die vollständige Erscheinung dieses Processes, an die sich die anderen meteorologischen Phänomene als Beginne oder Momente und unreife Ausführungen desselben anschließen. Wie die Physik bisher weder mit der Regenbildung (ungeachtet der von de Luc aus den Beobachtungen gezogenen, und unter den Deutschen von dem geistreichen Lichtenberg gegen die Auflösungstheorien urgirten Folgerungen), noch mit dem Blitze, auch mit dem Donner noch nicht hat zurecht kommen können: ebensowenig mit andern meteorologischen Erscheinungen, insbesondere den Atmosphärilien, in welchen der Proceß selbst bis zum Beginn eines irdischen Kornes fortgeht. Für das Verständniß jener alltäglichsten Erscheinungen ist in der Physik noch am wenigsten Befriedigendes geschehen.

Zusatz. Das Aufheben der Spannung ist als Regen die Reduction der Erde zur Neutralität, das Herabsinken in die widerstandslose Gleichgültigkeit. Die gespannte Gestaltlosigkeit, das Kometarische, geht aber auch in das Werden ins Fürsichseyn über. Auf diese Spitze des Gegensatzes getrieben, fallen die Entgegengesetzten gleichfalls in einander. Ihr hervorbrechendes Eins aber ist das substanzlose Feuer, das nicht die gestaltete Materie zu seinen Momenten hat, sondern die reinen Flüssigkeiten; es hat keine Nahrung, sondern ist der unmittelbar erlöschende Blitz, das aërische Feuer. So heben beide Seiten sich an ihnen selbst auf; oder ihr Fürsichseyn ist eben das Verzehren ihres Daseyns. Im

Blitze kommt das ſich Verzehren zur Exiſtenz; dieſes Entzünden der Luft in ſich ſelbſt iſt der höchſte Punkt der Spannung, die zuſammenfällt.

Dieſes Moment des ſich ſelbſt Verzehrens kann auch an der geſpannten Erde ſelbſt nachgewieſen werden. Die Erde *ſpannt ſich in ſich ſelbſt*, wie die organiſchen Körper; ſie ſetzt ſich um zur Lebendigkeit des Feuers und ebenſo zur Neutralität des Waſſers, in den Vulcanen und den *Quellen*. Wenn alſo die Geologie die zwei Principien des Vulcanismus und des Neptunismus annimmt, ſo ſind dieſelben allerdings weſentlich, und gehören zum Proceß des Geſtaltens der Erde. Das in ihren Kryſtall verſenkte Feuer iſt ein Schmelzen deſſelben, eine Selbſtentzündung, in welcher der Kryſtall zum Vulcan wird. Die Vulcane ſind alſo nicht mechaniſch zu faſſen, ſondern als ein unterirdiſches Gewitter, mit Erdbeben; das Gewitter iſt umgekehrt ein Vulcan in der Wolke. Aeußere Umſtände ſind freilich auch nöthig zu einem Ausbruche; Entbindungen eingeſchloſſenen Gaſes u. ſ. w., die man für die Erklärung der Erdbeben zur Hülfe nimmt, ſind aber erdichtet, oder Vorſtellungen aus der gewöhnlichen chemiſchen Sphäre. Man ſieht vielmehr, daß ſolch' ein Erdbeben dem Leben der Totalität der Erde angehört; Thiere, Vögel in der Luft fühlen es daher auch mehrere Tage voraus, wie wir die Schwüle vor einem Gewitter empfinden. So thut ſich in ſolchen Erſcheinungen der ganze Organismus der Erde hervor, wie denn auch bei der Wolkenbildung Gebirgszüge beſtimmend ſind. Eine Menge Umſtände zeigen alſo, daß keines dieſer Phänomene etwas Vereinzeltes, ſondern jedes ein mit dem Ganzen zuſammenhangendes Ereigniß iſt. Dazu kommt der Barometerſtand, indem die Luft bei dieſen atmoſphäriſchen Veränderungen eine große ſpecifiſche Schwere erhält oder verliert. *Göthe* hat Barometermeſſungen in denſelben Breiten unter verſchiedenen Meridianen zuſammengeſtellt, in Europa, America und Aſien, und dadurch gefunden, daß auf

der ganzen Erde herum die Veränderungen gleichzeitig ſind (ſ. unten Zuſatz zu §. 293). Dieſes Reſultat iſt merkwürdiger, als alles Andere; nur iſt es ſchwierig, dieſe Zuſammenſtellung weiter zu verfolgen, da man nur einzelne Daten hat. Die Phyſiker ſind noch nicht dahin gekommen, gleichzeitige Beobachtungen anzuſtellen; und was der Dichter gethan hat, wird von ihnen nicht angenommen, wie bei den Farben.

Auch bei der Quellenbildung kommt man mit mechaniſcher Betrachtungsweiſe nicht aus; ſondern ſie iſt ein eigenthümlicher Proceß, der freilich durchs Terrain beſtimmt wird. Heiße Quellen erklärt man dadurch, daß Steinkohlenflöze, die in Brand gerathen, fortdauernd brennen; heiße Quellen ſind aber lebendige Eruptionen, ebenſo die anderen Quellen. Auf hohen Bergen ſollen die Reſervoirs derſelben ſeyn; Regen und Schnee haben allerdings Einfluß, und bei großer Trockenheit können die Quellen verſiegen. Quellen müſſen aber *dem* verglichen werden, wie die Wolke ohne Blitz zu Regen wird, während die Vulcane wie die Blitze der Atmoſphäre ſind. Der Kryſtall der Erde reducirt ſich immer zu dieſer abſtracten Neutralität des Waſſers, wie er ſich zur Lebendigkeit des Feuers umſetzt.

Ebenſo iſt der ganze atmoſphäriſche Zuſtand ein großes lebendiges Ganze; wozu auch die *Paſſatwinde* gehören. Die Gewitterzüge will *Göthe* (Zur Naturwiſſenſchaft, Bd. II. Heft 1. S. 75) dagegen mehr topiſch, d. i. örtlich nennen. In Chili iſt alle Tage der meteorologiſche Proceß vollſtändig da; Nachmittags um drei Uhr entſteht immer ein Gewitter, wie unter dem Aequator überhaupt Winde, auch der Barometerſtand, conſtant ſind. Die Paſſatwinde ſind ſo beſtändige Oſtwinde zwiſchen den Tropen. Geräth man von Europa aus in die Sphäre dieſer Winde, ſo wehen ſie von Nordoſt; jemehr man ſich der Linie nähert, deſto mehr kommen ſie von Oſten. Gemeiniglich hat man unter der Linie Windſtille zu fürchten. Ueber die Linie hinaus nehmen die Winde allmählig eine ſüdliche Richtung bis

nach Südost. Ueber die Tropen hinaus verliert man die Passatwinde, und kommt wieder in die Region abwechselnder Winde, wie in unsern Europäischen Seestrichen. In Indien hat der Barometer fast immer denselben Stand; bei uns ist er unregelmäßiger. In den Polargegenden sind nach Parry keine Gewitter vorgekommen; aber fast alle Nächte sah er Nordlichter nach allen Gegenden, oft an entgegengesetzten zugleich. Alles dieß sind einzelne, formale Momente des vollständigen Processes, die innerhalb des Ganzen als Zufälligkeiten erscheinen. Das Nordlicht ist nur ein trockenes Leuchten ohne die übrige Materialität des Gewitters.

Ueber Wolken hat Göthe das erste verständige Wort gesagt. Er unterscheidet drei Hauptformen: fein gekräuselte Wolken, Schäfchen (cirrus); sie sind im Zustande des Sichauflösens, oder es ist die erste beginnende Bildung. Die rundere Form, an Sommerabenden, ist die Form des cumulus; die breitere Form endlich (stratus) ist die, welche unmittelbar Regen giebt.

Sternschnuppen, Atmosphärilien sind dann eben solche vereinzelte Formen des ganzen Processes. Denn wie die Luft zu Wasser fortgeht, indem die Wolken Beginne kometarischer Körper sind: so kann diese Selbstständigkeit des Atmosphärischen auch zu anderem Materiellen, bis zu Lunarischem, zu Steingebilden oder zu Metallen fortgehen. Erst ist bloß Wässriges in den Wolken, dann aber ganz individualisirte Materie; diese Erfolge gehen über alle Bedingungen von Processen der vereinzelten Körperlichkeiten gegen einander. Wenn Livius sagt, lapidibus pluit, so hat man nicht daran geglaubt, bis vor dreißig Jahren bei Aigle in Frankreich den Leuten Steine auf den Kopf fielen; da glaubte man's. Nun wurde das Phänomen öfter beobachtet; man untersuchte die Steine, verglich damit ältere Massen, die auch als Meteorsteine angegeben waren, und fand, daß sie gleicher Beschaffenheit waren. Man muß beim Atmosphäril nicht fragen, wo

diese Nickel- und Eisentheile herkommen. Einer sagte, der Mond habe etwas fallen lassen; ein Anderer führte den Chaussée-Staub, die Hufen der Pferde an u. s. f. Die Atmosphärilien zeigen sich bei der Explosion der Wolken, eine Feuerkugel macht den Uebergang; sie erlischt und zerspringt mit einem Knall, und dann erfolgt der Steinregen. Sie haben alle dieselben Bestandtheile, und diese Vermischung findet sich auch in der Erde; gediegenes Eisen findet sich nicht als Fossil, sondern die Eisenmassen sind überall, in Brasilien, Sibirien, auch in der Baffins-Bay, wie die von Aigle, mit einem Steinartigen verbunden, worin auch Nickel angetroffen wird. Auch nach der äußern Construction dieser Steine hat man einen atmosphärischen Ursprung zugestehen müssen.

Dieß Wasser und Feuer, die sich zur Metallität verdunkeln, sind unreife Monde, das In-sich-Gehen der Individualität. Wie die Atmosphärilien das Zum-Monde-Werden der Erde darstellen, so die Meteore, als zerfließende Gebilde, das Kometarische. Die Hauptsache aber ist die Auflösung der realen Momente. Der meteorologische Proceß ist die Erscheinung dieses Werdens der Individualität, durch Bewältigung und Rückführung der auseinander gehen wollenden freien Qualitäten in den concreten Einheitspunkt. Zuerst waren die Qualitäten noch als unmittelbare bestimmt, Licht, Starrheit, Flüssigkeit, Erdigkeit; die Schwere hatte eine Qualität, und dann wieder eine andere. Die schwere Materie ist das Subject in diesen Urtheilen, und die Qualitäten sind die Prädicate; das ist unser subjectives Urtheilen gewesen. Jetzt ist diese Form zur Existenz gekommen, indem die Erde selbst die unendliche Negativität dieser Unterschiede ist; und damit ist die Erde erst als Individualität gesetzt. Vorher war Individualität ein leeres Wort, weil sie unmittelbar, noch nicht sich hervorbringend war. Diese Rückkehr, und damit dieß ganze, sich selbst tragende Subject, dieser Proceß ist die befruchtete Erde, das

allgemeine Individuum, das, in ſeinen Momenten vollkommen einheimiſch, weder mehr etwas Inneres, noch Aeußeres ihm Fremdes hat, ſondern vollkommen daſeyende Momente; ſeine abſtracten Momente ſind ſelbſt die phyſiſchen Elemente, die ſelbſt Proceſſe ſind.

§. 289.

Indem der Begriff der Materie, die Schwere, ſeine Momente zunächſt als ſelbſtſtändige, aber elementariſche Realitäten auslegt, iſt die Erde abſtracter Grund der Individualität. In ihrem Proceſſe ſetzt ſie ſich als negative Einheit der außer einander ſeyenden abſtracten Elemente, hiermit als reale Individualität.

Zuſatz. Mit dieſer Selbſtiſchkeit, wodurch die Erde ſich als reell beweiſt, iſt ſie im Unterſchiede von der Schwere. Während wir alſo früher die ſchwere Materie nur überhaupt als beſtimmt hatten, ſind jetzt die Qualitäten im Unterſchiede von der ſchweren Materie: d. h. die ſchwere Materie verhält ſich jetzt zur Beſtimmtheit, was wir vorhin noch nicht hatten. Dieſe Selbſtiſchkeit des Lichts, welche früher der ſchweren Körperlichkeit entgegenſtand, iſt jetzt die Selbſtiſchkeit der Materie ſelbſt; dieſe Idealität, die unendlich, iſt jetzt die Natur der Materie ſelbſt: und ſo iſt ein Verhältniß dieſer Idealität zum dumpfen Inſichſeyn der Schwere geſetzt. Die phyſicaliſchen Elemente ſind ſo nicht mehr nur Momente eines einzigen Subjects; ſondern das Princip der Individualität iſt das ſie Durchdringende, ſo daß es an allen Punkten dieſes Phyſicaliſchen daſſelbe iſt. So haben wir, ſtatt der Einen allgemeinen Individualität, das Vervielfachen der Individualitäten, ſo daß die ganze Form auch Dieſen zukommt. Die Erde vereinzelt ſich in ſolche, die die ganze Form in ihnen haben; das iſt das Zweite, was wir zu betrachten haben.

Zweites Kapitel.

Phyſik der beſondern Individualität.

§. 290.

Indem die vorher elementariſchen Beſtimmtheiten nun der individuellen Einheit unterworfen ſind, ſo iſt dieſe die immanente Form, welche für ſich die Materie gegen ihre Schwere beſtimmt. Die Schwere, als Suchen des Einheitspunktes, thut dem Außereinander der Materie keinen Eintrag: d. i. der Raum, und zwar nach einem Quantum, iſt das Maaß der Beſonderungen der Unterſchiede der ſchweren Materie, der Maſſen; die Beſtimmungen der phyſicaliſchen Elemente ſind noch nicht in ihnen ſelber ein concretes Fürſichſeyn, damit dem geſuchten Fürſichſeyn der ſchweren Materie noch nicht entgegengeſetzt. Jetzt aber iſt die Materie, durch ihre geſetzte Individualität, in ihrem Außereinander ſelbſt ein Centraliſiren gegen dieß ihr Außereinander und gegen deſſen Suchen der Individualität: different gegen das ideelle Centraliſiren der Schwere, ein immanentes anderes Beſtimmen der materiellen Räumlichkeit, als durch die Schwere und nach der Richtung derſelben. Dieſer Theil der Phyſik iſt die individualiſirende Mechanik, indem die Materie durch die immanente Form, und zwar nach dem Räumlichen, beſtimmt wird. Zunächſt giebt dieß ein Verhältniß zwiſchen Beidem, der räumlichen Beſtimmtheit als ſolcher und der ihr zugehörigen Materie.

Zuſatz. Während das Eins der Schwere ein Anderes, als die übrigen materiellen Theile iſt, ſo durchdringt der individuelle Einheitspunkt als Selbſtiſchkeit die Unterſchiedenen und iſt die Seele derſelben: ſo daß ſie nicht mehr außer ihrem Centrum ſind, ſondern dieſes das Licht iſt, das ſie in ihnen ſelbſt

haben; die Selbstischkeit ist also Selbstischkeit der Materie selbst. Daß die Qualität zu ihrer Rückkehr in sich selbst gekommen, das ist der Standpunkt der Individualität, den wir hier haben. Wir haben zwei Weisen des Eins, welche zunächst in relativer Beziehung zu einander stehen; zu ihrer absoluten Identität sind wir noch nicht gelangt, da die Selbstischkeit selbst noch bedingt ist. Erst hier erscheint das Außereinander im Gegensatz gegen das Insichseyn, und ist durch dasselbe bestimmt; durch das Insichseyn ist so ein anderer Mittelpunkt, eine andere Einheit gesetzt, und damit ist Befreiung von der Schwere vorhanden.

§. 291.

Diese individualisirende Formbestimmung ist zunächst an sich oder unmittelbar, so noch nicht als Totalität gesetzt. Die besonderen Momente der Form kommen daher als gleichgültig und außer einander zur Existenz, und die Formbeziehung ist als ein Verhältniß Verschiedener. Es ist die Körperlichkeit in endlichen Bestimmungen: nämlich durch Aeußeres bedingt zu seyn, und in viele particulare Körper zu zerfallen. Der Unterschied kommt so theils in der Vergleichung von verschiedenen Körpern mit einander, theils in der reellern, jedoch mechanisch bleibenden Beziehung derselben, zur Erscheinung. Die selbstständige Manifestation der Form, die keiner Vergleichung, noch der Erregung bedarf, kommt erst der Gestalt zu.

Wie überall die Sphäre der Endlichkeit und Bedingtheit, so ist hier die Sphäre der bedingten Individualität der am schwersten aus dem übrigen Zusammenhang des Concreten abzuscheidende und für sich festzuhaltende Gegenstand, um so mehr da die Endlichkeit ihres Inhalts mit der speculativen Einheit des Begriffs, die zugleich nur das Bestimmende seyn kann, im Contraste und Widerspruche steht.

Zusatz. Da die Individualität uns erst geworden ist, so ist sie selbst nur erste Individualität, und darum die bedingte, noch nicht die realisirte Individualität, nur die allgemeine Selbstischkeit. Sie kommt erst her aus dem Nichtindividuellen, ist so abstracte Individualität, und, als nur different gegen Anderes, noch nicht in sich selbst erfüllt. Das Anderssein ist noch nicht ihr eigenes, so ist es ein Passives; ein Anderes, die Schwere, wird nämlich durch die Individualität bestimmt, eben weil diese noch nicht Totalität ist. Daß die Selbstischkeit frei sey, dazu gehörte, daß sie den Unterschied als ihren eigenen gesetzt hätte, während er jetzt nur ein Vorausgesetztes ist. Sie hat ihre Bestimmungen noch nicht in sich ausgelegt, während die totale Individualität die Bestimmungen der Himmelskörper in sich selbst ausgelegt hat; dieses ist die Gestalt, hier aber haben wir erst das Werden der Gestalt. Die Individualität, als das Bestimmende, ist zuerst nur Setzen einzelner Bestimmungen; erst wenn sie einzeln und die Totalität derselben gesetzt ist, dann erst ist die Individualität gesetzt, die ihre ganze Bestimmtheit entwickelt hat. Das Ziel ist also, daß die Selbstischkeit das Ganze werde; und diese erfüllte Selbstischkeit werden wir als Klang sehen. Indessen da er als immateriell entflieht, ist auch er wieder abstract; in Einheit aber mit dem Materiellen ist er die Gestalt. Wir haben hier die endlichste, äußerlichste Seite der Physik zu betrachten; solche Seiten haben nicht das Interesse, als wenn wir es mit dem Begriff, oder mit dem realisirten Begriff, mit der Totalität, zu thun haben.

§. 292.

Die Bestimmtheit, welche die Schwere erleidet, ist erstens abstract einfache Bestimmtheit und damit als ein bloß quantitatives Verhältniß an ihr, — specifische Schwere: zweitens specifische Weise der Beziehung materieller Theile, — Cohäsion: drittens diese Beziehung der ma-

teriellen Theile für sich, als existirende Idealität, und zwar einmal als das nur ideelle Aufheben, — der Klang; dann als reelles Aufheben der Cohäsion, — die Wärme.

A.
Die specifische Schwere.

§. 293.

Die einfache, abstracte Specification ist die specifische Schwere oder Dichtigkeit der Materie, ein Verhältniß des Gewichts der Masse zu dem Volumen, wodurch das Materielle als selbstisch sich von dem abstracten Verhältnisse zum Centralkörper, der allgemeinen Schwere, losreißt, aufhört, die gleichförmige Erfüllung des Raums zu seyn, und dem abstracten Außereinander ein specifisches Insichseyn entgegensetzt.

Die verschiedene Dichtigkeit der Materie wird durch die Annahme von Poren erklärt, — die Verdichtung durch die Erdichtung von leeren Zwischenräumen, von denen als von einem Vorhandenen gesprochen wird, das die Physik aber nicht aufzeigt, ungeachtet sie vorgiebt, sich auf Erfahrung und Beobachtung zu stützen. Ein Beispiel von existirendem Specificiren der Schwere ist die Erscheinung, daß ein auf seinem Unterstützungspunkte gleichgewichtig schwebender Eisenstab, wie er magnetisirt wird, sein Gleichgewicht verliert und sich an dem einen Pole jetzt schwerer zeigt als an dem andern. Hier wird der eine Theil so inficirt, daß er ohne sein Volumen zu verändern schwerer wird; die Materie, deren Masse nicht vermehrt worden, ist somit specifisch schwerer geworden. Die Sätze, welche die Physik bei ihrer Art die Dichtigkeit vorzustellen vorausgesetzt, sind: 1) daß eine gleiche Anzahl gleich großer materieller Theile gleich schwer ist; wobei 2) das Maaß der Anzahl der Theile das Quantum des Gewichts ist, aber 3) auch der Raum, so daß, was von gleichem Gewichtsquantum ist, auch gleichen Raum einnimmt; wenn daher 4) gleiche Gewichte doch in einem verschiedenen Volumen erscheinen, so wird durch Annahme der Poren die Gleichheit des Raums, der materiell erfüllt sey, erhalten. Die Erdichtung der Poren im vierten Satze wird nothwendig durch die drei ersten Sätze, die nicht auf Erfahrung beruhen, sondern nur auf den Satz der Verstandes-Identität gegründet, daher formelle, aprioriſche Erdichtungen sind, wie die Poren. Kant hat bereits der Quantitätsbestimmung der Anzahl die Intensität gegenübergestellt, und an die Stelle von mehr Theilen in gleichem Volumen die gleiche Anzahl, aber von einem stärkern Grade der Raumerfüllung gesetzt, und dadurch einer sogenannten dynamischen Physik den Ursprung gegeben. Wenigstens hätte die Bestimmung des intensiven Quantums so viel Recht, als die des extensiven, auf welche letztere Kategorie sich jene gewöhnliche Vorstellung der Dichtigkeit beschränkt. Die intensive Größebestimmung hat aber hier dieß voraus, daß sie auf das Maaß hinweist, und zunächst ein Insichseyn andeutet, das in seiner Begriffsbestimmung immanente Formbestimmtheit ist, die erst in der Vergleichung als Quantum überhaupt erscheint. Dessen Unterschiede als extensives oder intensives aber — und weiter geht die dynamische Physik nicht — drücken keine Realität aus (§. 103 Anm.)

Zusatz. In den Bestimmtheiten, die wir gehabt haben, war Schwere und Raum noch ein Ungetrenntes: der Unterschied der Körper war dort nur der der Masse, und dieß ist nur ein Unterschied der Körper gegen einander; dabei ist die Raumerfüllung das Maaß, indem die größere Menge der Theile der größern Erfüllung des Raums entspricht. Im Insichseyn tritt nun ein verschiedenes Maaß ein, wo bei gleichem Raum ein verschiedenes Gewicht, oder bei gleichem Gewicht ein verschiedener Raum vorhanden ist. Dieß immanente Verhältniß,

das die selbstische Natur eines Materiellen constituirt, ist eben die specifische Schwere; sie ist dieß Anundfürsichseyn, das sich nur auf sich selbst bezieht, und ganz gleichgültig gegen die Masse ist. Indem die Dichtigkeit das Verhältniß des Gewichts zum Volumen ist, kann sowohl die Eine Seite, als die andere, als Einheit gesetzt werden. Ein Kubik-Zoll kann Wasser oder Gold seyn, in diesem ihren Volumen setzen wir sie gleich; aber das Gewicht ist ganz und gar verschieden, indem das Gold neunzehnmal mehr, als das Wasser, wiegt. Oder Ein Pfund Wasser nimmt neunzehnmal mehr Raum ein, als Ein Pfund Gold. Hier fällt das bloß Quantitative weg, und Qualitatives tritt ein; denn die Materie hat jetzt eigenthümliche Determination in ihr selbst. Das specifische Gewicht ist so eine vollkommen durchdringende Grundbestimmung der Körper. Jeder Theil dieser körperlichen Materie hat diese specifische Bestimmtheit in ihm selbst, während bei der Schwere diese Centralität nur Einem Punkte zukam.

Die specifische Schwere kommt der Erde überhaupt, dem allgemeinen Individuum, ebenso zu, als dem besondern Körper. Im elementarischen Proceß war die Erde nur abstractes Individuum; das erste Zeigen der Individualität ist die specifische Schwere. Die Erde ist, als Proceß, Idealität der besondern Existenzen. Diese ihre Individualität zeigt sich aber auch als einfache Bestimmtheit; und die Erscheinung davon ist die specifische Schwere, die der meteorologische Proceß kund thut, der Barometerstand. Göthe hat sich viel mit Meteorologie beschäftigt; besonders ist ihm der Barometerstand aufgefallen, und er giebt mit Selbstgefälligkeit Ansichten über ihn. Er äußert Wichtiges; die Hauptsache ist, daß er eine vergleichende Tafel des Barometerstandes während des ganzen Monats December 1822 in Weimar, Jena, London, Boston, Wien, Töpel (bei Töplitz, und hoch gelegen) giebt; er stellt dieß „graphisch" dar. Er will daraus das Resultat ziehen,

daß nicht nur in allen Zonen der Barometerstand sich in gleichem Verhältniß ändert, sondern daß er auch in verschiedenen Höhen über der Meeresfläche einen gleichen Gang hat. Denn es ist bekannt, daß das Barometer auf einem hohen Berge viel tiefer steht, als an der Oberfläche des Meeres. Aus diesem Unterschiede (bei derselben Temperatur, daher auch das Thermometer hinzugenommen werden muß) kann man die Höhe der Berge messen. Also die Höhe der Berge abgezogen, so ist der Gang des Barometers daselbst analog dem Gange in der Ebene. „Wenn," sagt Göthe (Zur Naturwissenschaft, Bd. II. Heft 1. S. 74), „von Boston bis London, von da über Carlsruhe nach Wien u. s. f. das Steigen und Fallen des Barometers immer analog bleibt, so kann dieß unmöglich von einer äußern Ursache abhängen, sondern muß einer innern zugeschrieben werden." S. 63: „Sieht man die Erfahrung von dem Barometer-Steigen und Fallen (schon in den Zahlenverhältnissen bemerkt man die große Uebereinstimmung), so stutzt man über das vollkommen proportionirte Auf- und Niedersteigen der Quecksilbersäule von dem höchsten bis zum tiefsten Punkte. Wenn wir die Einwirkung der Sonne einstweilen nur als Wärme erregend annehmen, so bleibt uns zuletzt die Erde allein übrig. Wir suchen nun also die Ursachen der Barometer-Veränderung nicht außerhalb, sondern innerhalb des Erdballs; sie sind nicht kosmisch, nicht atmosphärisch, sondern tellurisch. Die Erde verändert ihre Anziehungskraft, und zieht also mehr oder weniger den Dunstkreis an. Dieser hat weder Schwere, noch übt er irgend einen Druck aus; sondern stärker angezogen, scheint er mehr zu drücken und zu lasten." Der Dunstkreis soll nicht schwer seyn nach Göthe. Aber Angezogenwerden und Schwerseyn ist ja ganz dasselbe.[1] „Die Anziehungskraft

[1] Statt größere oder geringere Anziehungskraft, da diese doch wohl in der That immer dieselbe seyn zu müssen scheint, wäre nur größere oder geringere Elasticität, oder näher Contraction und Expansion, Spannung und

geht aus von der ganzen Erdmasse, wahrscheinlich vom Mittelpunkt bis zu der uns bekannten Oberfläche, sodann aber vom Meere an bis zu den höchsten Gipfeln, und darüber hinaus abnehmend, und sich zugleich durch ein zweckmäßig beschränktes Pulsiren offenbarend.“ Die Hauptsache ist, daß Göthe mit Recht die Veränderung der specifischen Schwere der Erde als solcher zukommen läßt. Wir haben schon bemerklich gemacht (§. 287 Zusatz), daß der höhere Barometerstand die Wasserbildung aufhebt, während der niedere sie zuläßt. Die specifische Schwere der Erde ist ihr Sich-als-bestimmend-Zeigen, und damit eben als Individualität. Bei höherem Barometerstand ist eine größere Spannung, ein höheres Insichseyn der Erde vorhanden, welches um so mehr die Materie ihrer abstracten Schwere entzieht; denn man muß die specifische Schwere fassen als das der allgemeinen Schwere Entzogenseyn durch die Individualität.

Man hat sonst die Vorstellung, daß ein Pfund Gold ebensoviel Theile habe, als Ein Pfund Wasser, nur seyen sie neunzehnmal enger an einander gerückt: so daß das Wasser neunzehnmal mehr Poren, leeren Raum, Luft u. s. f. habe. Solche leere Vorstellungen sind das cheval de bataille der Reflexion, die eine immanente Bestimmtheit nicht aufzufassen vermag, sondern sich die numerische Gleichheit der Theile erhalten will, und

Erschlaffung zu setzen (§. 287 Zus.), wenn wir die Göthische Vorstellung auf den Hegelschen Gedanken zurückführen wollen. Oder wollen wir einmal von einer Verschiedenheit der Anziehungskraft als Schwere sprechen, so trifft diese Verschiedenheit nicht die Schwere als solche, sondern die speci fische. Denn dadurch, daß die Luft alle Wasserdünste in sich aufgezehrt hat, wird sie elastischer, gemeinhin auch dichter und schwerer, drückt also mehr auf das Queckſilber, und treibt damit die Säule in die Höhe, während die Wasserbildung eine Erschlaffung der Atmosphäre ist, wobei diese das Barometer durch geringeren Druck herunterfallen läßt. Diesen größeren und geringeren Druck der Atmosphäre auf das Queckſilber nennt Göthe nun größere oder geringere Anziehungskraft der Erde; und in jener Fassung können sogar die empirischen Physiker nichts gegen den Göthischen Satz einzuwenden haben. Anmerkung des Herausgebers.

nun dabei doch das Uebrige des Raums zu erfüllen für nöthig findet. — Die specifische Schwere ist in der gewöhnlichen Physik auch auf den Gegensatz der Repulsion und Attraction zurückgeführt worden: der Körper sey dichter, wo die Materie mehr attrahirt werde, weniger dicht, wo die Repulsion überwiege. Diese Factoren haben aber hier keinen Sinn mehr. Der Gegensatz von Attraction und Repulsion, als zwei selbstständigen Kräften für sich, gehört nur der Verstandes-Reflexion an. Hielten Attraction und Repulsion sich nicht schlechthin das Gleichgewicht, so würde man sich in Widersprüche verwickeln, die das Falsche dieser Reflexion andeuten, wie schon oben (§. 270 Anm. S. 102 flg. und Zus. S. 111 flg.) bei den Bewegungen der himmlischen Körper gezeigt worden.

§. 294.

Die Dichtigkeit ist nur erst *einfache* Bestimmtheit der schweren Materie; aber indem die Materie das wesentliche Außereinander bleibt, so ist die Formbestimmung weiter eine specifische Weise der räumlichen Beziehung ihres Vielfachen aufeinander, — die *Cohäsion*.

Zusatz. Die Cohäsion ist, wie das specifische Gewicht, eine sich gegen die Schwere unterscheidende Bestimmtheit; aber sie ist breiter, als dasselbe, nicht nur andere Centralität überhaupt, sondern in Bezug auf viele Theile. Die Cohäsion ist nicht nur eine Vergleichung der Körper nach der specifischen Schwere; sondern ihre Bestimmtheit ist jetzt so gesetzt, daß sie sich reell gegen einander verhalten, einander berühren.

B.

Cohäsion.

§. 295.

In der *Cohäsion* setzt die immanente Form eine andere Weise des räumlichen Nebeneinanderseyns der materiellen Theile, als durch die Richtung der Schwere bestimmt ist. Diese somit

specifische Weise des Zusammenhalts des Materiellen ist erst am Verschiedenen überhaupt gesetzt, noch nicht zu in sich beschlossener Totalität (Gestalt) zurückgegangen; sie kommt somit nur gegen gleichfalls verschiedene, und cohärent verschiedene Massen, zur Erscheinung, und zeigt sich daher als eine eigenthümliche Weise des Widerstands im mechanischen Verhalten gegen andere Massen.

Zusatz. Das bloß mechanische Verhalten ist Druck und Stoß, wie wir sahen; in diesem Druck und Stoß agiren die Körper jetzt nicht nur als Massen, wie beim mechanischen Verhältniß: sondern unabhängig von dieser Quantität, zeigen sie eine besondere Weise sich zu erhalten, sich in Eins zu setzen. Die nächste Weise dieses Zusammenhaltens der materiellen Theile war die Schwere, daß die Körper einen Schwerpunkt haben; die jetzige Weise ist ein Immanentes, was sie nach ihrem besondern Gewichte gegen einander zeigen.

Cohäsion ist nun ein Wort, was in mehrern Naturphilosophien in sehr unbestimmtem Sinne gebraucht wird. Es ist nämlich viel über die Cohäsion geschwatzt worden, ohne daß es über das Meinen und ein dunkles Vorschweben des unbestimmten Begriffes hinauskam. Die totale Cohäsion ist der Magnetismus, welcher erst bei der Gestalt vorkommt. Die abstracte Cohäsion ist aber noch nicht der Schluß des Magnetismus, welcher Extreme unterscheidet, und ihren Einheitspunkt ebenso setzt, so aber, daß Beides voneinander unterschieden ist. Der Magnetismus gehört um deßwillen auch noch nicht hierher. Dennoch hat Schelling Magnetismus und Cohäsion zusammengefaßt, obgleich derselbe eine ganz andere Stufe ist. Der Magnetismus ist nämlich Totalität in sich, wenn gleich noch abstracte; denn er ist zwar linear, aber Extreme und Einheit entwickeln sich doch schon als Unterschiede. Das ist noch nicht der Fall bei der Cohäsion, die zum Werden der Individualität als Totalität gehört, der Magnetismus dagegen zur totalen Individualität.

Die Cohäsion ist daher auch noch mit der Schwere in Kampf, noch ein Moment der Determination gegen die Schwere, noch nicht totale Determination gegen die Schwere.

§. 296.

In der Cohäsion ist die Formeinheit des mannigfaltigen Außereinander an ihr selbst mannigfaltig. a) Ihre erste Bestimmtheit ist der ganz unbestimmte Zusammenhalt, insofern Cohäsion des in sich Cohäsionslosen, daher die Adhäsion mit Anderem. b) Die Cohärenz der Materie mit sich selbst ist α) zunächst die bloß quantitative, die gemeine Cohäsion, die Stärke des Zusammenhalts gegen ein darauf einwirkendes Gewicht: β) ferner aber die qualitative, die Eigenthümlichkeit des Nachgebens und ebendamit des sich Selbstständig-in-seiner-Form-Zeigens gegen Druck und Stoß äußerer Gewalt. Nach der bestimmten Weise der Raumformen producirt die innerlich mechanisirende Geometrie die Eigenthümlichkeit, eine bestimmte Dimension im Zusammenhalte zu behaupten: $\alpha\alpha$) die Punktualität, — was die Sprödigkeit; $\beta\beta$) die Linearität, — was die Rigidität überhaupt und näher die Zähigkeit; $\gamma\gamma$) die Flächenhaftigkeit, — was die Dehnbarkeit oder Hämmerbarkeit der Körper ist.

Zusatz. Die Adhäsion, als die passive Cohäsion, ist nicht das Insichseyn, sondern die größere Verwandtschaft mit Anderem, als mit sich selbst, wie das Licht Scheinen in einem Andern ist. Daher und näher wegen der absoluten Verschiebbarkeit seiner Theile adhärirt auch das Wasser, als das Neutrale; d. h. es macht naß. Sonst adhäriren auch harte Körper, die bestimmt in sich Cohäsion haben, insofern ihre Oberflächen nur nicht rauh, sondern vollkommen glatt sind: so daß alle Theile derselben in vollständige Berührung mit einander treten können, weil alsdann eben diese Oberflächen keinen Unterschied so wenig an ihnen selbst, als gegen das Andere, das auch glatt ist, haben, und Beides sich also identisch setzen kann. Glatte Gas-

flächen z. B. adhäriren sehr stark, besonders wenn man durch dazwischen gegossenes Wasser alle etwaigen Rauhigkeiten der Oberflächen noch vollkommen ausfüllt; man braucht dann ein großes Gewicht, um sie wieder auseinander zu reißen. Daher sagt Gren (Physik, §. 149—150): „Die Stärke der Adhäsion hängt überhaupt von der Menge der Berührungspunkte ab.“ Die Adhäsion hat verschiedene Modificationen: z. B. Wasser in einem Glase hängt sich an die Wände, und steht an den Wänden höher als in der Mitte; in einem Haarröhrchen steigt das Wasser ganz von selbst in die Höhe, u. s. f.

Was aber die Cohäsion mit sich selbst, als das bestimmte Insichseyn betrifft, so ist die Cohärenz, als mechanische Cohäsion, nur das Zusammenhalten einer homogenen Masse in sich selbst, gegen das Setzen eines Körpers in derselben: d. h. ein Verhältniß ihrer Intensität zum Gewicht desselben. Wenn also eine Masse durch ein Gewicht gezogen oder gedrückt wird, so wirkt sie mit einem Quantum von Ansichseyn entgegen. Die Größe des Gewichts entscheidet, ob die Masse ihre Cohärenz behält, oder sie aufgiebt: Glas, Holz u. s. w. kann also eine gewisse Anzahl Pfunde tragen, ehe es bricht; wobei es nicht nöthig ist, daß in der Richtung der Schwere gezogen werde. Die Reihenfolge der Körper in Hinsicht auf die Cohärenz steht in keinem Verhältniß mit ihrer Reihenfolge in Bezug auf die specifische Schwere; Gold und Blei sind z. B. specifisch schwerer, als Eisen und Kupfer, aber nicht so fest. [1] Auch ist der Widerstand,

[1] Schelling sagt in seiner Zeitschrift für speculative Physik (Bd. II, Heft 2, §. 72): „Die Zu- und Abnahme der Cohäsion steht in einem bestimmten umgekehrten Verhältniß zu der Zu- und Abnahme des specifischen Gewichts. — Das ideelle Princip“ (Form, Licht) „liegt mit der Schwerkraft im Krieg; und da diese im Mittelpunkt das größte Uebergewicht hat, so wird es ihr in der Nähe desselben auch am ehesten gelingen, beträchtliches specifisches Gewicht mit Starrheit zu vereinigen, also A und B“ (Subjectivität und Objectivität) „schon bei einem geringen Moment der Differenz unter ihre Herrschaft zurückzubringen. Je größer dieses Moment wird, desto mehr wird die specifische Schwere überwunden, aber in desto höherem Grade

den ein Körper dem Stoße leistet, anders, als wenn er nur in Einer Richtung zu widerstehen hat, in der nämlich, wonach der Zug geht: das Brechen, Stoßen geschieht dagegen in der Richtung eines Winkels, ist also eine Flächenkraft; und daher kommt die unendliche Kraft des Stoßes.

Die eigentliche qualitative Cohäsion ist ein Zusammenhalten der homogenen Massen durch immanente, eigenthümliche Form oder Begrenzung, welche sich hier als die abstracten Dimensionen des Raums explicirt. Die eigenthümliche Gestaltung kann nämlich keine andere seyn, als eine Weise bestimmter Räumlichkeit, die der Körper an sich zeichnet. Denn die Cohärenz ist die Identität des Körpers in seinem Außereinander; die qualitative Cohärenz ist also eine bestimmte Weise des Außereinanderseyns, d. h. eine Raum-Determination. Diese Einheit ist in der individuellen Materie selbst, als ein Zusammenhalten gegen die allgemeine Einheit, welche sie in der Schwere sucht. Die Materie erhält jetzt nach vielerlei Seiten eigenthümliche Richtungen in sich selbst, die von der nur verticalen Richtung der Schwere verschieden sind. Diese Cohäsion, obgleich Individualität, ist aber zugleich noch bedingte Indi-

tritt nun auch die Cohäsion ein, bis zu einem Punkte, wo mit abnehmender Cohäsion wieder die größere specifische Schwere siegt, und endlich Beide zugleich und gemeinschaftlich sinken. So sehen wir nach Steffens in der Reihe der Metalle die specifische Schwere von Platina, Gold u. s. w. bis auf Eisen fallen, die active Cohäsion aber steigen, und in dem letzten ihr Maximum erreichen, hernach wieder einer beträchtlichen specifischen Schwere weichen (z. B. im Blei), und endlich in den noch tiefer stehenden Metallen zugleich mit dieser abnehmen.“ Das ist so aus der Luft gegriffen. Die specifische Schwere ist allerdings ein Aufschließen in Cohäsion. Wenn Schelling aber, durch einen bestimmten Fortgang im Verhältniß der Cohäsion und der specifischen Schwere, auf den Unterschied der Cohäsion die Unterschiede der Körper überhaupt gründen will: so ist zu sagen, daß die Natur zwar Anfänge solchen Fortgangs darbietet, dann aber auch die anderen Principien frei läßt, diese Eigenschaften als gleichgültige gegeneinander setzt, und sich gar nicht auf so ein einfaches bloß quantitatives Verhältniß beschränkt.

vidualität, weil sie nur durch das Einwirken von andern Körpern zum Vorschein kommt: sie ist noch nicht die freie Individualität als Gestalt, d. h. noch nicht die Individualität als Totalität ihrer durch sie gesetzten Formen. Die totale Gestalt nämlich ist da, mechanisch bestimmt, mit solchen Seiten und Winkeln. Hier aber ist der Charakter der Materie nur erst die innere Gestalt derselben: d. h. eben eine solche, die noch nicht in ihrer Bestimmtheit und Entwickelung da ist. Dieß erscheint dann wieder so, daß sie nur durch ein Anderes ihren Charakter zeigt. Die Cohärenz ist also nur eine Weise des Widerstands gegen Anderes, eben weil ihre Bestimmungen nur einzelne Formen der Individualität sind, die noch nicht als Totalität hervortreten. — Der spröde Körper läßt sich nicht hämmern, dehnen, noch lineare Richtung geben, sondern erhält sich als Punkt, und ist nicht continuirlich; es ist dieß die innerlich gestaltete Härte. Das Glas ist so spröde, es springt: ebenso ist das Brennliche im Allgemeinen spröde. Der Stahl unterscheidet sich auch vom Eisen dadurch, daß er spröde ist, einen kernigen Bruch hat: ebenso das Gußeisen. Schnell abgekühltes Glas ist ganz spröde, langsam abgekühltes nicht so; zerbricht man das Erste, so erhält man Staub. Metalle sind dagegen mehr das Continuirliche in sich; aber eins ist auch mehr oder weniger spröde, als das andere. — Der zähe Körper zeigt Fasern, bricht nicht, sondern bleibt noch zusammenhängend; das Eisen kann so in Draht ausgedehnt werden, aber auch nicht jedes: geschmiedetes Eisen ist geschmeidiger, als gegossenes, und besteht als Linie fort. Das ist die Streckbarkeit der Körper. — Die dehnbaren Körper endlich lassen sich zu Platten schlagen; es giebt Metalle, die zu Flächen gehämmert werden können, während andere springen. Eisen, Kupfer, Gold, Silber können zu Platten ausgearbeitet werden; sie sind das Weiche, das nachgiebt, weder spröde, noch zähe ist. Es giebt Eisen, was nur in Flächen: anderes, was nur in der Linie: anderes, wie Gußeisen, was sich nur als

Punkt erhält. Da die Fläche Oberfläche wird, oder in ihr der Punkt zum Ganzen wird, so ist die Hämmerbarkeit überhaupt wieder Dehnbarkeit des Ganzen, — ein ungestaltetes Inneres, das seinen Zusammenhalt überhaupt als Zusammenhang der Masse behauptet. Es ist zu bemerken, daß diese Momente nur einzelne Dimensionen sind, deren jede Moment des realen Körpers, als eines Gestalteten ist; die Gestalt ist aber unter keinem einzelnen derselben.

§. 297.

c) Das Körperliche, gegen dessen Gewalt ein Körperliches im Nachgeben zugleich seine Eigenthümlichkeit behauptet, ist ein anderes Körperindividuum. Aber als cohärent ist der Körper auch an ihm selbst außereinanderseyende Materialität, deren Theile, indem das Ganze Gewalt leidet, gegen einander Gewalt ausüben und nachgeben, aber als ebenso selbstständig die erlittene Negation aufheben und sich herstellen. Das Nachgeben und darin die eigenthümliche Selbsterhaltung nach Außen ist daher unmittelbar verknüpft mit diesem innern Nachgeben und Selbsterhalten gegen sich selbst, — die Elasticität.

Zusatz. Die Elasticität ist die Cohäsion, die sich in der Bewegung darstellt, das Ganze der Cohäsion. Wir hatten die Elasticität schon im ersten Abschnitt, bei der Materie überhaupt, wo mehrere Körper, indem sie einander Widerstand leisten, sich drücken und berühren, ihre Räumlichkeit negiren, sie aber auch ebenso wiederherstellen; das war die abstracte Elasticität, die nach Außen gehende. Hier ist die Elasticität die innere des sich individualisirenden Körpers.

§. 298.

Es kommt hier die Idealität zur Existenz, welche die materiellen Theile als Materie nur suchen, der für sich seyende Einheitspunkt, in welchem sie, als wirklich attrahirt, nur negirte wären. Dieser Einheitspunkt, insofern sie nur

schwer sind, ist zunächst außer ihnen und so nur erst an sich; in der aufgezeigten Negation, welche sie erleiden, ist diese Idealität nun gesetzt. Aber sie ist noch bedingt, die nur eine Seite des Verhältnisses, dessen andere Seite das Bestehen der außereinanderseyenden Theile ist, so daß die Negation derselben in ihr Wiederherstellen übergeht. Die Elasticität ist daher nur Veränderung der specifischen Schwere, die sich wiederherstellt.

Wenn hier und sonst von materiellen Theilen die Rede ist, so sind nicht Atome, noch Molecules, d. h. nicht abgesondert für sich Bestehende zu verstehen, sondern nur quantitativ oder zufällig Unterschiedene, so daß ihre Continuität wesentlich von ihrer Unterschiedenheit nicht zu trennen ist; die Elasticität ist die Existenz der Dialektik dieser Momente selbst. Der Ort des Materiellen ist sein gleichgültiges bestimmtes Bestehen; die Idealität dieses Bestehens ist somit die als reelle Einheit gesetzte Continuität, d. i. daß zwei vorher außer einander bestehende materielle Theile, die also als in verschiedenen Orten befindlich vorzustellen sind, jetzt in Einem und demselben Orte sich befinden. Es ist dieß der Widerspruch, und er existirt hier materiell. Es ist derselbe Widerspruch, welcher der Zenonischen Dialektik der Bewegung zum Grunde liegt, nur daß er bei der Bewegung abstracte Orte betrifft, hier aber materielle Orte, materielle Theile. In der Bewegung setzt sich der Raum zeitlich und die Zeit räumlich (§. 260): die Bewegung fällt in die Zenonische Antinomie, die unauflöslich ist, wenn die Orte als Raumpunkte, und die Zeitmomente als Zeitpunkte isolirt werden; und die Auflösung der Antinomie, d. i. die Bewegung, ist nur so zu fassen, daß Raum und Zeit in sich continuirlich sind, und der sich bewegende Körper in demselben Orte zugleich ist und nicht, d. i. zugleich in einem Andern ist, und ebenso derselbe

Zeitpunkt zugleich ist und nicht, d. i. ein anderer zugleich ist. So ist in der Elasticität der materielle Theil (Atom, Molecule) zugleich als affirmativ seinen Raum einnehmend, bestehend gesetzt, und ebenso zugleich nicht bestehend, — als Quantum in Einem als extensive Größe und als nur intensive Größe.

Gegen das In-Eins-setzen der materiellen Theile in der Elasticität wird für die sogenannte Erklärung gleichfalls die oft erwähnte Erdichtung der Poren zu Hülfe genommen. Wenn zwar sonst in Abstracto zugegeben wird, daß die Materie vergänglich, nicht absolut sey: so wird sich doch in der Anwendung dagegen gesträubt, wenn sie in der That als negativ gefaßt, wenn die Negation an ihr gesetzt werden soll. Die Poren sind wohl das Negative (denn es hilft nichts, es muß zu dieser Bestimmung fortgegangen werden), aber das Negative nur neben der Materie, das Negative nicht der Materie selbst, sondern da, wo sie nicht ist: so daß in der That die Materie nur als affirmativ, als absolut-selbstständig, ewig angenommen wird. Dieser Irrthum wird durch den allgemeinen Irrthum des Verstandes, daß das Metaphysische nur ein Gedankending neben, d. i. außer der Wirklichkeit sey, eingeführt. So wird neben dem Glauben an die Nicht-Absolutheit der Materie auch an die Absolutheit derselben geglaubt: jener findet außer der Wissenschaft Statt, wenn er Statt findet; dieser aber gilt wesentlich in der Wissenschaft.

Zusatz. Indem Ein Körper sich im andern setzt, und sie jetzt von einer gewissen Dichtigkeit sind: so wird erstens die specifische Schwere dessen, in dem sich der andere setzt, verändert. Das zweite Moment ist das Widerstandleisten, das Negiren, das sich abstract Verhalten; das dritte ist, daß der Körper reagirt, und den ersten von sich abstößt. Das sind die drei Momente, die als Weichheit, Härte und Elasticität be-

kannt sind. Der Körper giebt jetzt nicht mehr bloß auf mechanische Weise nach, sondern innerlich durch Veränderung seiner Dichtigkeit; diese Weichheit ist die Compressibilität. Die Materie ist so nicht ein Bleibendes, Undurchdringliches. Indem das Gewicht des Körpers dasselbe bleibt, und der Raum vermindert wird, so nimmt die Dichtigkeit zu; sie kann aber auch vermindert werden, z. B. durch Wärme. Auch das Härten des Stahls, welches als Contractilität das Gegentheil der Elasticität ist, ist eine Zunahme der Dichtigkeit. Die Elasticität ist das Zurückgehen in sich selbst, um sich dann unmittelbar wiederherzustellen. Der cohärente Körper wird von einem andern geschlagen, gestoßen, gedrückt; so wird seine Materialität als raumeinnehmend, und somit seine Oertlichkeit negirt. So ist die Negation des materiellen Außereinander vorhanden, aber ebenso die Negation dieser Negation, das Wiederherstellen der Materialität. Dieses ist nicht mehr jene allgemeine Elasticität, so daß die Materie sich nur als Masse wiederherstellt; diese Elasticität ist vielmehr eine Reaction nach dem Innern, — die immanente Form der Materie ist es, die darin ihrer qualitativen Natur nach sich geltend macht. Jedes Theilchen der cohärenten Materie gerirt sich so als Mittelpunkt; es ist Eine Form des Ganzen, die sich durch die Materie hindurchzieht, und nicht an das Außereinander geknüpft, sondern flüssig ist. Wird nun ein Eindruck auf die Materie gemacht, d. h. erhält der Körper eine äußere Negation, welche seine innerliche Bestimmtheit berührt: so ist eine Reaction im Innern des Körpers durch die specifische Form desselben gesetzt, und somit Aufhebung des mitgetheilten Eindrucks. Jedes Partikelchen hat einen eigenthümlichen Ort durch die Form, und ist das Erhalten dieses eigenthümlichen Verhältnisses. In der allgemeinen Elasticität macht sich der Körper nur als Masse geltend; hier aber dauert die Bewegung in sich selbst fort, nicht als Reaction nach Außen, sondern als Reaction nach Innen, bis die Form sich

wiederhergestellt hat. Das ist das Oscilliren und Schwingen des Körpers, was sich nun innerlich fortsetzt, wenn auch die abstracte Wiederherstellung der allgemeinen Elasticität erfolgt ist; die Bewegung hat zwar von Außen angefangen, der Anstoß hat aber die innere Form getroffen. Diese Flüssigkeit des Körpers in sich ist die totale Cohäsion.

§. 299.

Die Idealität, die hierin gesetzt ist, ist eine Veränderung, die ein doppeltes Negiren ist. Das Negiren des Außereinander-Bestehens der materiellen Theile wird ebenso negirt, als das Wiederherstellen ihres Außereinanderseyns und ihrer Cohäsion. Diese Eine Idealität als Wechsel der einander aufhebenden Bestimmungen, das innere Erzittern des Körpers in ihm selbst, ist der Klang.[1]

Zusatz. Das Daseyn dieses Schwingens in sich sieht anders aus, als die Bestimmung, die wir hatten; das Seyn-für-Anderes desselben ist der Klang, das ist das Dritte.

C.

Der Klang.

§. 300.

Die specifische Einfachheit der Bestimmtheit, welche der Körper in der Dichtigkeit und dem Princip seiner Cohäsion hat, diese zuerst innerliche Form, hindurchgegangen durch ihr Versenktseyn in das materielle Außereinander, wird frei in der Negation des für sich Bestehens dieses seines Außereinanderseyns. Es ist dieß das Uebergehen der materiellen Räumlichkeit in materielle Zeitlichkeit. Damit daß diese Form so im Erzittern — d. i. durch die momentane ebenso Negation der Theile wie Negation dieser ihrer Negation, die aneinander

[1] Zusatz der zweiten Ausgabe: das fortgesetzte Oscilliren der Momente der Elasticität.

gebunden eine durch die andere erweckt wird, und so, als ein Oscilliren des Bestehens und der Negation der specifischen Schwere und Cohäsion — am Materiellen als dessen Idealität ist, ist die einfache Form für sich existirend und kommt als diese mechanische Seelenhaftigkeit zur Erscheinung.

Reinheit oder Unreinheit des eigentlichen Klanges, die Unterschiede desselben von bloßem Schall (durch einen Schlag auf einen soliden Körper), Geräusch u. s. f. hängt damit zusammen, ob der durchdringend erzitternde Körper in sich homogen ist, aber dann ferner mit der specifischen Cohäsion, mit seiner sonst räumlichen Dimensionsbestimmung, ob er eine materielle Linie, materielle Fläche, und dabei eine begrenzte Linie und Fläche, oder ein solider Körper ist. Das cohäsionslose Wasser ist ohne Klang, und seine Bewegung, als bloß äußerliche Reibung seiner schlechthin verschiebbaren Theile, giebt nur ein Rauschen. Die bei seiner innern Sprödigkeit existirende Continuität des Glases klingt, noch mehr die unspröde Continuität des Metalls klingt durch und durch in sich, u. s. f.

Die Mittheilbarkeit des Klangs, dessen so zu sagen klanglose, der Wiederholung und Rückkehr des Zitterns entbehrende Fortpflanzung durch alle in Sprödigkeit u. s. f. noch so verschieden bestimmte Körper (durch feste Körper besser, als durch die Luft: durch die Erde auf viele Meilen weit, durch Metalle nach der Berechnung zehnmal schneller als durch Luft) zeigt die durch sie frei hindurchziehende Idealität, welche ganz nur deren abstracte Materialität ohne die specifischen Bestimmungen ihrer Dichtigkeit, Cohäsion und weiterer Formirungen in Anspruch nimmt, und ihre Theile in die Negation, ins Erzittern bringt; dieses Idealisiren selbst nur ist das Mittheilen.

Das Qualitative des Klanges überhaupt, wie des sich selbst articulirenden Klanges, des Tones, hängt von der

Dichtigkeit, Cohäsion und weiter specificirten Cohäsionsweise des klingenden Körpers ab, weil die Idealität oder Subjectivität, welche das Erzittern ist, als Negation jener specifischen Qualitäten, sie zum Inhalte und zur Bestimmtheit hat; hiermit ist dieß Erzittern und der Klang selbst danach specificirt, und haben die Instrumente ihren eigenthümlichen Klang und timbre.

Zusatz. Der Klang gehört dem Reiche des Mechanismus an, da er es mit der schweren Materie zu thun hat. Die Form, als sich dem Schweren entreißend, aber ihm noch angehörend, ist somit noch bedingt: die freie physicalische Aeußerung des Ideellen, die aber an das Mechanische geknüpft ist, — die Freiheit in der schweren Materie zugleich von dieser Materie. Die Körper klingen noch nicht aus sich selbst, wie das Organische, sondern nur wenn sie angeschlagen werden. Die Bewegung, der äußere Stoß, setzt sich fort, indem die innere Cohäsion gegen ihn, als gegen das bloß Massenhafte, nach dem sie behandelt werden soll, ihre Erhaltung beweist. Diese Erscheinungen der Körperlichkeit sind uns sehr geläufig, zugleich sind sie sehr mannigfaltig; und das macht, daß es schwer ist, sie im nothwendigen Zusammenhang durch den Begriff darzustellen. Weil sie uns trivial sind, darum achten wir sie nicht; aber auch sie müssen sich als nothwendige Momente zeigen, die im Begriffe ihre Stelle haben. Beim Ton der Körper fühlen wir, wir betreten eine höhere Sphäre; der Ton berührt unsere innerste Empfindung. Er spricht die innere Seele an, weil er selbst das Innerliche, Subjective ist. Der Klang für sich ist das Selbst der Individualität, aber nicht das abstract Ideelle, wie das Licht, sondern gleichsam das mechanische Licht, nur als Zeit der Bewegung an der Cohärenz hervortretend. Zur Individualität gehört Materie und Form; der Klang ist diese totale Form, die sich in der Zeit kund giebt, — die ganze Individualität, welche weiter nichts ist, als daß diese Seele

nun mit dem Materiellen in Eins gesetzt ist, und es beherrscht als ein ruhiges Bestehen. Was sich hier zeigt, dem liegt nicht Materie zu Grunde; denn es hat nicht seine Objectivität in einem Materiellen. Nur der Verstand nimmt zum Behuf der Erklärung ein objectives Seyn an, indem er von einer Schallmaterie, wie von Wärmematerie spricht. Der natürliche Mensch verwundert sich über einen Schall, weil sich darin ein Insichseyn offenbart; er setzt dabei aber nicht ein Materielles, sondern vielmehr ein Seelenhaftes voraus. Es findet hier ein ähnliches Hervortreten Statt, als wir bei der Bewegung sahen, wo die bloße Geschwindigkeit, oder die Entfernung (beim Hebel) als eine Weise sich zeigt, die statt eines quantitativ Materiellen gesetzt werden kann. Solche Erscheinung, daß ein Insichseyn als physicalisch zur Existenz kommt, kann uns nicht in Verwunderung setzen; denn in der Naturphilosophie liegt eben dieß zu Grunde, daß die Gedankenbestimmungen sich als das Wirkende zeigen.

Das Nähere der Natur des Klanges ist nur kurz anzugeben, indem diese Gedankenbestimmung empirisch durchzugehen ist. Wir haben viele Ausdrücke: Schall, Ton, Geräusch; und ebenso: knarren, zischen, rauschen u. s. w. Das ist ein ganz überflüssiger Reichthum in der Sprache, so das Sinnliche zu bestimmen; da der Ton gegeben ist, so bedarf es keiner Mühe, ein Zeichen dafür zu machen durch die unmittelbare Uebereinstimmung. Das bloß Flüssige ist nicht klingend: der Eindruck theilt sich freilich dem Ganzen mit, aber dieses Mittheilen kommt von der gänzlichen Formlosigkeit, dem gänzlichen Mangel innerer Determination her; der Klang dagegen setzt die Identität der Determination voraus, und ist Form in sich selbst. Da zum reinen Klang gediegene Continuität und Gleichheit der Materie in sich gehört, so haben Metalle (besonders edlere) und Glas diesen klaren Klang in sich selbst; was durch Schmelzung hervorgebracht wird. Wenn dagegen eine

Glocke z. B. einen Riß bekommen hat, so hören wir nicht nur das Schwingen, sondern auch den sonstigen materiellen Widerstand, Sprödes, Ungleichförmiges; und so haben wir einen unreinen Klang, der Geräusch ist. Steinplatten geben auch einen Klang, obgleich sie spröde sind; Luft und Wasser klingen dagegen nicht für sich selbst, wenn sie auch der Mittheilung des Klanges fähig sind.

Die Geburt des Klanges ist schwer zu fassen. Das specifische Insichseyn, von der Schwere geschieden, ist, als hervortretend, der Klang; er ist die Klage des Ideellen in dieser Gewalt des Andern, ebenso aber auch sein Triumph über dieselbe, indem es sich in ihr erhält. Der Klang hat zweierlei Weisen seiner Hervorbringung: α) durch Reibung, β) durch eigentliches Schwingen, Elasticität des Insichseyns. Bei der Reibung ist auch dieses vorhanden, daß, während ihrer Dauer, eine Mannigfaltigkeit in Eins gesetzt wird, indem die verschiedenen außer einander seyenden Theile momentan in Berührung gebracht werden. Die Stelle eines jeden, somit seine Materialität, wird aufgehoben; sie stellt sich aber ebenso wiederher. Diese Elasticität ist es eben, die sich durch den Klang kund giebt. Aber wird der Körper gerieben, so wird dieses Schlagen selbst gehört; und diesem Tone entspricht eher das, was wir Schall nennen. Ist das Erzittern des Körpers durch einen äußeren Körper gesetzt, so kommt das Erzittern beider Körper zu uns; Beides greift ineinander, und läßt keinen Ton rein. Die Bebung ist dann nicht sowohl selbstständig, sondern gegenseitig gezwungen; das nennen wir dann Geräusch. Bei schlechten Instrumenten hört man so das Klappern, das mechanische Anschlagen: z. B. das Kratzen des Bogens auf der Violine; ebenso hört man bei einer schlechten Stimme das Erzittern der Muskeln. Das andere, höhere Tönen ist das Erzittern des Körpers in sich selbst, die innerliche Negation und das Sich-Wiederherstellen. Der eigentliche Klang ist das Nachhallen, dieses ungehinderte innere

Schwingen des Körpers, das frei durch die Natur seiner Cohärenz bestimmt ist. Es giebt noch eine dritte Weise, wo die äußere Erregung und das Schallen des Körpers homogen ist; das ist der Gesang des Menschen. In der Stimme ist erst diese Subjectivität oder Selbstständigkeit der Form vorhanden; diese bloß erzitternde Bewegung hat so etwas Geistermäßiges. Die Violine tönt auch nicht nach; sie tönt nur, so lange die Saite gerieben wird.

Fragen wir noch in Bezug auf den Klang überhaupt, warum er sich aufs Gehör bezieht, so müssen wir antworten: weil dieser Sinn ein Sinn des Mechanismus ist, und zwar eben derjenige, der sich auf das Entstehen aus der Materialität, auf das Uebergehen zum Immateriellen, Seelenhaften, Ideellen bezieht. Alles dagegen, was specifische Schwere und Cohäsion ist, bezieht sich auf den Sinn des Gefühls; der Tastsinn ist so der andere Sinn der mechanischen Sphäre, nämlich insofern sie die Bestimmungen der Materialität selbst enthält.

Der besondere Ton, den die Materie hervorbringt, hängt von der Natur ihrer Cohärenz ab; und diese specifischen Differenzen haben auch einen Zusammenhang mit der Höhe und Tiefe des Tons. Die eigentliche Bestimmtheit des Tons kann aber eigentlich nur hervortreten durch die Vergleichung des Klingens eines Körpers mit sich selbst. Was den ersten Punkt betrifft, so haben die Metalle z. B. ihren bestimmten specifischen Klang, wie Silber- und Erzklang. Gleich dicke und gleich lange Stäbe von verschiedenen Stoffen geben verschiedene Töne: Fischbein giebt a an, Zinn h, Silber d in der höhern Octave, Kölnische Pfeiffen e, Kupfer g, Glas c in einer noch höhern Octave, Tannenholz cis u. s. w., wie Chladni beobachtet hat. Ritter, erinnere ich mich, hat viel den Klang der verschiedenen Theile des Kopfes, wo er hohler klingt, untersucht, und beim Anschlagen der verschiedenen Knochen desselben eine Verschiedenheit der Töne gefunden, die er in eine bestimmte Scala brachte. So giebt es auch ganze Köpfe, die hohl klingen; aber dieß Hohlklingen war dabei nicht mitgezählt. Doch wäre es die Frage, ob nicht wirklich die verschiedenen Köpfe derer, die man Hohlköpfe nennt, hohler klingen.

Nach Biots Versuchen tönt nicht allein die Luft, sondern jeder andere Körper theilt den Ton mit: schlägt man z. B. eine irdene oder metallene Röhre bei einer Wasserleitung an, so macht sich einige Meilen davon am andern Ende des Mundes der Röhre der Ton hörbar; und man unterscheidet dann zwei Töne, wobei der durch das Material der Röhre fortgeleitete Ton weit früher gehört wird, als der, welcher durch die Luftsäule fortgeleitet ist. Der Ton wird weder durch Berge, noch durch Wasser, noch durch Waldungen gehemmt. Merkwürdig ist die Mittheilbarkeit des Klangs durch die Erde, indem man z. B., wenn man das Ohr an die Erde legt, eine Kanonade auf zehn bis zwanzig Meilen weit hören kann; auch verbreitet sich der Ton durch die Erde zehn Mal schneller, als durch die Luft. Diese Mittheilung ist überhaupt auch hierin merkwürdig, daß, wenn die Physiker von einem Schallstoff sprachen, der sich durch die Poren der Körper schnell hindurch bewegte, dieß sich hier vollends in seiner ganzen Unhaltbarkeit zeigt.

§. 301.

An dem Erzittern ist das Schwingen, als äußere Ortsveränderung nämlich des räumlichen Verhältnisses zu andern Körpern, zu unterscheiden, welches gewöhnliche eigentliche Bewegung ist. Aber obzwar unterschieden, ist es zugleich identisch mit der vorhin bestimmten innern Bewegung, welche die frei werdende Subjectivität, die Erscheinung des Klanges als solchen ist.

Die Existenz dieser Idealität hat, um ihrer abstracten Allgemeinheit willen, nur quantitative Unterschiede. Im Reiche des Klanges und der Töne beruht daher ihr weiterer Unterschied gegen einander, ihre Harmonie und Dishar-

monie, auf Zahlenverhältnissen und deren einfacherem oder verwickelterem und entfernterem Zusammenstimmen.

Das Schwingen der Saiten, Luftsäulen, Stäbe u. s. f. ist abwechselnder Uebergang aus der geraden Linie in den Bogen und zwar in entgegengesetzte. Mit dieser so nur scheinenden äußern Ortsveränderung im Verhältnisse zu andern Körpern ist unmittelbar die innere, die abwechselnde Veränderung der specifischen Schwere und der Cöhäsion verbunden; die gegen den Mittelpunkt des Schwingungsbogens zuliegende Seite der materiellen Linie ist verkürzt, die äußere Seite aber verlängert worden: die specifische Schwere und Cohäsion von dieser also vermindert, von jener vermehrt, und dieß selbst gleichzeitig.

In Ansehung der Macht der quantitativen Bestimmung in diesem ideellen Boden ist an die Erscheinungen zu erinnern, wie eine solche Bestimmung, durch mechanische Unterbrechungen in eine schwingende Linie oder Ebene gesetzt, sich selbst der Mittheilung, dem Schwingen der ganzen Linie oder Ebene über den mechanischen Unterbrechungspunkt hinaus, mittheilt, und Schwingungsknoten darin bildet; was durch die Darstellungen Chladni's anschaulich gemacht wird. Ebenso gehören hierher die Erweckungen von harmonischen Tönen in benachbarten Saiten, denen bestimmte Größen-Verhältnisse zu der tönenden gegeben werden: am allermeisten die Erfahrungen, auf welche Tartini zuerst aufmerksam gemacht, von Tönen, die aus andern gleichzeitig ertönenden Klängen, welche in Ansehung der Schwingungen in bestimmten Zahlenverhältnissen gegen einander stehen, hervorgehen, von diesen verschieden sind, und nur durch diese Verhältnisse producirt werden.

Zusatz. Die Schwingungen sind die Erzitterungen der Materie in sich selbst, die sich als klingend in dieser Negativität erhält, nicht vernichtet wird. Ein klingender Körper

muß eine materielle physische Fläche oder Linie seyn, dabei begrenzt: damit die Schwingungen durch die ganze Linie gehen, gehemmt seyen, und zurückkommen. Der Schlag auf einen Stein giebt nur einen Schall, kein klingendes Erzittern, weil die Erschütterung sich zwar fortpflanzt, aber nicht zurückkehrt.

Die durch die wiederkehrende Regelmäßigkeit der Schwingungen hervorgebrachten Modificationen des Klangs sind nun die Töne; dieß ist die wichtigere Verschiedenheit der Klänge, die sich in der Musik zeigt. Einklang ist vorhanden, wenn zwei Saiten gleich viel Schwingungen in derselben Zeit machen. Von der verschiedenen Dicke, Länge und Spannung der Saiten oder Luftsäulen, die man erklingen läßt, je nachdem das Instrument ein Saiten- oder Blase-Instrument ist, hängt dagegen die Verschiedenheit der Töne ab. Sind nämlich von den drei Bestimmungen der Dicke, Länge und Spannung je zwei einander gleich, so hängt der Ton von der Verschiedenheit der dritten Bestimmtheit ab; und hier ist bei Saiten die verschiedene Spannung am leichtesten zu beobachten, weßhalb man diese am liebsten zum Grunde legt, um die Verschiedenheit der Schwingungen zu berechnen. Die verschiedene Spannung bewirkt man dadurch, daß man die Saite über einen Steg leitet, und ein Gewicht daran hängt. Ist nur die Länge verschieden, so macht eine Saite in derselben Zeit desto mehr Schwingungen, je kürzer sie ist. Bei Blase-Instrumenten giebt die kürzere Röhre, worin man eine Luftsäule in Erschütterung bringt, einen schärferen Ton; um aber die Luftsäule zu verkürzen, braucht man nur einen Stempel hineinzustecken. Bei einem Monocord wo man die Saite eintheilen kann, steht die Menge der Schwingungen in derselben Zeit zu den Theilen dieser bestimmten Länge in umgekehrtem Verhältniß; das Drittel der Saite macht dreimal mehr Schwingungen, als die ganze Saite. Kleine Schwingungen bei hohen Tönen lassen sich wegen ihrer großen Schnelligkeit nicht mehr zählen; die Zahlen lassen sich

aber nach Analogie ganz genau bestimmen durch die Eintheilung der Saite.

Indem die Töne eine Weise unserer Empfindung sind, so sind sie uns entweder angenehm oder unangenehm; diese objective Weise des Wohlklangs ist eine Bestimmtheit, die in dieses Feld des Mechanischen eintritt. Das Interessanteste ist das Zusammenfallen dessen, woran das Ohr eine Harmonie findet nach den Zahlenverhältnissen. Es ist Pythagoras, der diese Zusammenstimmung zuerst gefunden hat,[1] und dadurch veranlaßt wurde, auch Gedankenverhältnisse in der Weise von Zahlen auszudrücken. Das Harmonische beruht auf der Leichtigkeit der Consonanzen, und ist eine in dem Unterschiede empfundene Einheit, wie die Symmetrie in der Architektur. Die bezaubernde Harmonie und Melodie, dieß die Empfindung und Leidenschaft Ansprechende soll von abstracten Zahlen abhängen? Das scheint merkwürdig, ja wunderlich; aber es ist nur diese Bestimmung da, und wir können darin eine Verklärung der Zahlenverhältnisse sehen. Die leichteren Zahlenverhältnisse, welche der ideelle Grund des Harmonischen in den Tönen sind, sind nun die, welche leichter aufzufassen sind; und das sind vorzugsweise die durch die Zahl Zwei. Die Hälfte der Saite schwingt die Ober-Octave zum Ton der ganzen Saite, der der Grundton ist. Wenn die Längen beider Saiten sich verhalten, wie 2:3, oder wenn die kürzere zwei Drittel der Länge der andern hat, und sie also drei Schwingungen in einerlei Zeit gegen zwei Schwingungen derselben macht, so giebt diese kürzere die Quinte der längern an. Wenn $\frac{3}{4}$ einer Saite schwingt, so giebt dieß die Quarte, welche vier Schwingungen macht, während der Grundton drei macht; $\frac{4}{5}$ giebt die große Terz mit fünf Schwingungen gegen vier; $\frac{5}{6}$ die kleine Terz mit sechs Schwingungen gegen fünf u. s. f. Läßt man $\frac{1}{3}$ des Ganzen schwingen, so hat man die Quinte der höhern Octave.

[1] Vergl. Hegel's Geschichte der Phil. Th. I, S. 246–247 (2. Aufl.)

Läßt man $\frac{1}{4}$ schwingen, so hat man die noch höhere Octave. Ein Fünftel der Saite giebt eine Terz der dritten höhern Octave, oder die doppelte Octave der großen Terz; $\frac{2}{5}$ ist die Terz der nächsten Octave: $\frac{3}{5}$ die Sexte. Ein Sechstel ist die höhere Quinte der dritten Octave, u. s. w. Der Grundton macht also Eine Schwingung, während seine Octave zwei Schwingungen macht; die Terze macht $1\frac{1}{4}$ Schwingung: die Quinte Eine Schwingung und eine halbe, und ist die Dominante. Die Quarte hat schon ein schwierigeres Verhältniß: die Saite macht $1\frac{1}{3}$ Schwingung, was schon verwickelter ist, als $1\frac{1}{2}$ und $1\frac{1}{4}$; darum ist die Quarte auch ein frischerer Ton. Das Verhältniß der Anzahl der Schwingungen in einer Octave ist so nach folgendes: Wenn c Eine Schwingung macht, so macht d $\frac{9}{8}$, e $\frac{5}{4}$, f $\frac{4}{3}$, g $\frac{3}{2}$, a $\frac{5}{3}$, h $\frac{15}{8}$, c 2; oder das Verhältniß ist: $\frac{24}{24}$, $\frac{27}{24}$, $\frac{30}{24}$, $\frac{32}{24}$, $\frac{36}{24}$, $\frac{40}{24}$, $\frac{45}{24}$, $\frac{48}{24}$. Theilt man eine Saite im Gedanken in fünf Theile, und läßt das Eine Fünftel, welches man allein wirklich abtheilt, schwingen: so bilden sich Knoten in dem Rest der Saite, indem diese sich dann von selbst in die übrigen Theile theilt; denn thut man Papierchen auf die Punkte der Eintheilung, so bleiben sie sitzen, während sie wo anders hingesteckt herunterfallen, so daß an jenen Punkten die Saite ruht; und das sind eben die Schwingungsknoten, die weitere Consequenzen nach sich ziehen. Eine Luftsäule macht auch solche Knoten: z. B. bei einer Flöte, wenn die Schwingungen durch Löcher Unterbrechungen erhalten. Das Ohr nimmt und findet nun angenehme Empfindungen in den Eintheilungen durch die einfachen Zahlen 2, 3, 4, 5; sie können bestimmte Verhältnisse ausdrücken, die den Begriffsbestimmungen analog sind, statt daß die anderen Zahlen, als vielfache Zusammensetzungen in sich selbst, unbestimmt werden. Zwei ist die Production des Eins aus sich selbst, Drei ist die Einheit des Eins und Zwei; daher brauchte sie Pythagoras als Symbole der Begriffsbestimmungen. Ist die Saite durch Zwei ge-

theilt, so ist keine Differenz und Harmonie, weil es zu eintönig ist. Durch 2 und 3 getheilt, giebt die Saite aber Harmonie, als Quinte: ebenso bei der Terz, die durch 4 und 5, und bei der Quarte, die durch 3 und 4 getheilt ist.

Der harmonische Dreiklang ist der Grundton mit Terz und Quinte; dieß giebt ein bestimmtes System von Tönen, ist aber noch nicht die Tonleiter. Die Alten hielten sich mehr an jene Form; es tritt aber nun ein weiteres Bedürfniß ein. Legen wir nämlich einen empirischen Ton c zu Grunde, so ist g die Quinte. Da es aber zufällig ist, daß c zu Grunde lag, so ist jeder Ton als Grundlage eines Systems darzustellen. Im System eines jeden Tons kommen also Töne vor, die auch im System der andern vorkommen; was aber in Einem System die Terz ist, das ist im andern die Quarte oder Quinte. Damit führt sich das Verhältniß herbei, daß man einen und denselben Ton, der in den verschiedenen Tonsystemen verschiedene Functionen übernimmt und so Alles durchläuft, für sich heraushebt, mit einem neutralen Namen, wie g u. s. w., bezeichnet, und ihm eine allgemeine Stellung giebt. Dieß Bedürfniß einer abstracten Betrachtung des Tons erscheint dann auch als ein anderes formelles Bedürfniß, daß das Ohr in einer Reihe von Tönen fortgehen will, die durch gleiche Intervalle auf- und absteigen; dieß vereinigt mit dem harmonischen Dreiklang giebt erst die Tonleiter. Wie historisch übergegangen worden zur Ansicht und Gewohnheit unserer Weise, die Töne in der Succession von c, d, e, f u. s. f. als Grundlage zu betrachten, weiß ich nicht; die Orgel vielleicht hat das Ihrige gethan. Das Verhältniß von Terz und Quinte hat hier keine Bedeutung; sondern die arithmetische Bestimmung der Gleichförmigkeit waltet hier allein, und das hat für sich keine Grenze. Die harmonische Grenze dieses Aufsteigens ist durch das Verhältniß 1:2 gegeben, den Grundton und seine Octave; zwischen diesen muß man nun also auch die absolut bestimmten

Töne nehmen. Die Theile der Saite, wodurch man solche Töne hervorbringen will, müssen größer, als die Hälfte der Saite seyn; denn wären sie kleiner, so würden die Töne höher als die Octave seyn. Um nun jene Gleichförmigkeit hervorzubringen, muß man in den harmonischen Dreiklang Töne einschieben, die ungefähr das Verhältniß zu einander haben, wie die Quarte zur Quinte; so entstehen die ganzen Töne, die ein ganzes Intervall bilden, wie eben das Fortschreiten der Quarte zur Quinte ist. Der Zwischenraum von Grundton und Terz füllt sich aus durch die Secunde, wenn $\frac{8}{9}$ der Saite schwingen; dieses Intervall vom Grundton zur Secunde (von c zu d) ist dasselbe, als das von der Quarte zur Quinte (von f zu g), und das der Serte zur Septime (a:h). Die Secunde (d) hat dann auch ein Verhältniß zur Terz (e): das ist auch ungefähr ein ganzer Ton, jedoch nur nahe zu dasselbe Verhältniß, als das von c zu d; ganz genau passen sie nicht ein. Die Quinte verhält sich zur Serte (g:a), wie d zu e. Das Verhältniß der Septime (durch $\frac{8}{15}$ der Saite) zur höhern Octave (h:c) ist aber, wie das Verhältniß der Terz zur Quart (e:f). In diesem Fortschritt von e zu f und h zu c liegt nun noch eine größere Ungleichheit gegen die übrigen Abstände, zwischen die man, um diese Ungleichheit auszufüllen, dann noch die sogenannten halben Töne, d. i. die der Clavier-Tastatur nach oberen Töne, einschiebt; ein Fortgang, der eben unterbrochen wird bei e zu f, und bei h zu c. So hat man eine gleichförmige Succession; — ganz gleichförmig ist sie indessen immer nicht. Auch die übrigen Intervalle, die ganze Töne heißen, sind, wie bemerkt, nicht vollkommen gleich, sondern unter sich verschieden als die größeren (tons majeurs) und die kleineren Töne (tons mineurs). Zu jenen gehören die Intervalle von c zu d, von f zu g, und von a zu h, die einander gleich sind; zu diesen gehören dagegen die Intervalle von d zu e, und von g zu a, die zwar einander auch gleich, aber verschieden

von den erſten ſind, indem ſie nicht ganz ein ganzer Ton ſind. Dieſer kleine Unterſchied der Intervalle iſt das, was man das Komma in der Muſik nennt. Aber jene Grundbeſtimmungen von Quinte, Quarte, Terze, u. ſ. f. müſſen zu Grunde liegen bleiben; die formelle Gleichförmigkeit des Fortſchreitens muß zurückſtehen. Gleichſam das bloß mechaniſch, nach verhältnißloſer Arithmetik (1, 2, 3, 4) fortſchreitende Ohr, das ſich 1 zu 2 feſtgemacht, muß dem Ohr, das an jene Verhältniſſe der abſoluten Eintheilung hält, weichen. Die Verſchiedenheit iſt überdem ſehr unbeträchtlich, und das Ohr weicht den innern überwiegenden harmoniſchen Verhältniſſen.

Die harmoniſche Grundlage und die Gleichförmigkeit des Fortſchreitens bilden auf dieſe Weiſe den erſten Gegenſatz, der ſich hier ergiebt. Und weil beide Principien nicht genau mit einander übereinſtimmen, ſo kann gefürchtet werden, daß bei weiterer Ausführung des Syſtems der Töne dieſer Unterſchied beſtimmter zum Vorſchein kommt: nämlich wenn einer der Töne, die bei einem beſtimmten Grundton Töne ſeiner Scale ausmachen, zum Grundton gemacht (denn an ſich iſt es gleichgültig, welcher es iſt, da jeder daſſelbe Recht hat), und für deſſen Scale dieſelben Töne — und zwar für mehrere Octaven — gebraucht werden ſollen. Alſo wenn g Grundton iſt, ſo iſt d die Quinte; bei h aber iſt d die Terz, die Quarte für a u.ſ.w. Indem derſelbe Ton einmal Terz, dann Quarte, dann Quinte ſeyn ſoll: ſo läßt ſich dieß nicht vollkommen leiſten bei Inſtrumenten, wo die Töne fix ſind. Hier tritt nun jene Verſchiedenheit bei weiterer Verfolgung eben weiter auseinander. Die in einer Tonart richtigen Töne werden in einer andern unpaſſend; was nicht der Fall wäre, wenn die Intervallen gleich wären. Die Tonarten erhalten dadurch eine innere Verſchiedenheit, d.i. eine ſolche, die auf der Natur der Verhältniſſe der Töne ihrer Scale beruht. Es iſt bekannt, daß wenn z. B. die Quinte von c (g) nun zum Grundton gemacht wird, und

deren Quinte d genommen wird, und von dieſer wieder die Quinte u. ſ. f., auf dem Clavier dann die eilfte und zwölfte Quinte unrein ſind, und nicht mehr in das Syſtem paſſen, wo dieſe Töne nach c geſtimmt wären; das ſind alſo in Bezug auf c die falſchen Quinten. Und davon hängt dann auch eine Veränderung der weitern Töne, der halben Töne u. ſ. f. ab, bei denen die Unreinheiten, Differenzen und Disharmonien ſchon viel früher herauskommen. Dieſer Verwirrung hilft man ab, ſo gut man kann, indem man z. B. die Ungleichheiten auf eine gleichmäßige, billige Weiſe vertheilt. So hat man auch vollkommen harmoniſche Harfen erfunden, wo jedes Syſtem, c, d u. ſ. w., ſeine eigenen halben Töne hat. Sonſt brach man α) jeder Quinte von Anfang an etwas ab, den Unterſchied gleichförmig zu vertheilen. Da dieß aber feinen Ohren wieder ſchlecht tönte, ſo mußte man β) das Inſtrument auf den Umfang von ſechs Octaven beſchränken (wiewohl auch hier bei Inſtrumenten, wo die Töne fix, neutral ſind, noch Abweichungen genug vorkommen): überhaupt in ſolchen Tonarten weniger ſpielen, wo dergleichen Diſſonanzen eintreten, oder ſolche einzelne Combinationen vermeiden, wo die Töne auffallend unrein ſind.

Nur dieß muß noch namhaft gemacht werden, wie das Harmoniſche auf objective Weiſe erſcheint, — ſeine ſachliche Wirkſamkeit. Es kommen dabei Erſcheinungen vor, die auf den erſten Anblick parador ſind, da in dem bloß Hörbaren der Töne gar kein Grund davon angegeben werden kann, und die allein aus den Zahlenverhältniſſen zu faſſen ſind. Läßt man erſtens eine Saite ſchwingen, ſo theilt ſie ſich ſelbſt in ihrem Schwingen in dieſe Verhältniſſe ein; dieß iſt ein immanentes, eigenthümliches Naturverhältniß, eine Thätigkeit der Form in ſich ſelbſt. Man hört nicht nur den Grundton (1), auch die Quinte der höhern (3) und die Terz der noch höhern Octave (5); ein geübtes Ohr bemerkt auch noch die Octave

des Grundtons (2), und dessen doppelte Octave (4). Es werden also die Töne gehört, die vorgestellt sind durch die ganzen Zahlen: 1, 2, 3, 4, 5. Indem nämlich bei solchen Saiten zwei feste Punkte sind, so bildet sich ein Schwingungsknoten in der Mitte; dieser tritt nun wieder in Verhältniß zu den Endpunkten, und dieß giebt so die Erscheinung des Verschiedenen, das harmonisch ist.

Das Zweite ist dieses, daß Töne hervorkommen können, die nicht unmittelbar angeschlagen, sondern durch das Anschlagen anderer erweckt werden. Daß eine angeschlagene Saite diesen Ton giebt, weil sie ihn hat, nennt man begreiflich. Schwieriger zu fassen ist es nun, warum, wenn man mehrere Töne anschlägt, oft doch nur Ein Ton hörbar wird: oder, wenn man zwei Töne anschägt, ein dritter sich hörbar macht. Auch dieß beruht auf der Natur der Beziehung dieser Zahlenbestimmungen auf einander. α) Die Eine Erscheinung ist die, daß, wenn man Töne nimmt, die in einem gewissen Verhältniß stehen, und alle ihre Saiten zusammen anschlägt, man nur den Grundton hört. Man hat z. B. ein Register in der Orgel, wo Eine Taste angeschlagen fünf Pfeifentöne hervorbringt. Jede Pfeife hat nun zwar einen besonderen Ton; doch ist das Resultat dieser fünf Töne nur Einer. Dieses findet Statt, wenn diese fünf Pfeifen oder Töne folgende sind: 1) der Grundton c; 2) die Octave von c; 3) die Quinte (g) der nächsten Octave; 4) das dritte c; 5) die Terz (e) der noch höhern Octave. Man hört dann nur den Grundton c; was darauf beruht, daß die Schwingungen zusammenfallen. Jene verschiedenen Töne müssen allerdings in einer gewissen Höhe genommen werden, nicht zu tief und nicht zu hoch. Der Grund dieses Zusammenfallens ist nun aber dieser: Wenn das untere c Eine Schwingung macht, so macht die Octave zwei Schwingungen. Das g dieser Octave macht drei Schwingungen, während der Grundton Eine macht; denn die nächste Quinte

macht $1\frac{1}{2}$ Schwingungen, dieses g also drei. Das dritte c macht vier Schwingungen. Die Terz desselben macht fünf Schwingungen, während der Grundton Eine macht. Denn die Terz macht zum Grundton $\frac{5}{4}$ Schwingungen, die Terz der dritten Octave aber viermal soviel; und das sind fünf Schwingungen. Die Schwingungen sind also hier so beschaffen, daß die Schwingungen der andern Töne mit den Schwingungen des Grundtons coincidiren. Die Saiten dieser Töne haben das Verhältniß von 1, 2, 3, 4, 5; und alle ihre Schwingungen sind zugleich vorbei, indem, nach fünf Schwingungen des höchsten Tons, die tieferen gerade vier, drei, zwei oder Eine Schwingung vollbracht haben. Wegen dieser Coincidenz hört man nur das Eine c.

β) Ebenso ist es dann auch mit dem andern Fall, wo, wenn man, nach Tartini, zwei verschiedene Saiten einer Guitarre anschlägt, das Wunderbare geschieht, daß man außer ihren Tönen auch noch einen dritten Ton hört, der aber nicht bloß die Vermischung der beiden ersten, kein bloß abstract Neutrales, ist. Schlägt man z. B. c und g in gewisser Höhe zusammen an, so hört man c, das eine Octave tiefer ist, mittönen. Der Grund dieser Erscheinung ist der: Macht der Grundton Eine Schwingung, so macht die Quinte $1\frac{1}{2}$; oder drei, während der Grundton zwei macht. Schwingt der Grundton Ein Mal, so hat, während diese erste Schwingung noch dauert, schon die zweite Schwingung der Quinte angefangen. Aber die zweite Schwingung von c, die während der Dauer der zweiten Schwingung von g anfängt, endet zu gleicher Zeit mit der dritten Schwingung von g; so daß auch der neue Anfang des Schwingens zusammenfällt. „Es giebt Epochen," sagt daher Biot (Traité de Physique, T. II, p. 47), „wo die Schwingungen zugleich, und andere, wo sie getrennt ins Ohr kommen;" — wie wenn Einer drei Schritte in derselben Zeit macht, in welcher der andere zwei macht: wo dann, nach drei

Schritten des Ersten und zwei Schritten des Zweiten, sie Beide zugleich mit dem Fuße auftreten. Es entsteht auf diese Weise eine abwechselnde Coincidenz nach zwei Schwingungen von c. Dieses Zusammenfallen ist doppelt so langsam oder halb so schnell, als das Schwingen von c. Wenn aber eine Tonbestimmung halb so schnell ist, als die andere: so entsteht die untere Octave, die Ein Mal schwingt, während die obere zwei Mal. Die Orgel giebt diese Erfahrung am besten, wenn sie ganz rein gestimmt ist. Man hört also die tiefere Octave: z. B. auch auf einem Monocord, obgleich man sie dort nicht selbst hervorbringen kann. Abt Vogler hat hierauf ein eigenthümliches System des Orgelbaus gegründet; so daß mehrere Pfeifen, deren jede für sich einen eigenen Ton hat, zusammen einen anderen reinen Ton angeben, der dann für sich keiner besondern Pfeife und keiner besondern Taste bedarf.

Wenn man sich in Ansehung der Harmonie mit dem Gehör begnügen und sich nicht auf Verhältnisse von Zahlen einlassen wollte: so läßt sich ganz und gar nicht Rechenschaft davon geben, daß Töne, die zugleich gehört werden, obgleich für sich von einander verschieden, doch als Ein Ton gehört werden. Man darf also in Ansehung der Harmonie nicht beim bloßen Hören stehen bleiben, sondern muß die objective Bestimmtheit erkennen und wissen. Das Weitere ginge indessen das Physicalische und dann die musicalische Theorie an. Dieß aber, was gesagt, gehört hierher, insofern der Ton diese Idealität im Mechanischen ist, die Bestimmtheit desselben also gefaßt werden muß als eine mechanische, und, was eben im Mechanischen die Bestimmtheit ist, erkannt werden muß.

§. 302.

Der Klang ist der Wechsel des specifischen Außereinanderseyns der materiellen Theile und des Negirtseyns desselben; — nur abstracte, oder, so zu sagen, nur ideelle Idealität dieses Specifischen. Aber dieser Wechsel ist hiermit selbst unmittelbar die Negation des materiellen specifischen Bestehens; diese ist damit reale Idealität der specifischen Schwere und Cohäsion, — Wärme.

Die Erhitzung der klingenden Körper, wie der geschlagenen, auch der an einander geriebenen ist die Erscheinung von der dem Begriffe nach mit dem Klange entstehenden Wärme.

Zusatz. Das sich im Klange kund gebende Insichseyn ist selbst materialisirt, beherrscht die Materie, und erhält so sinnliches Daseyn, indem der Materie Gewalt angethan wird. Weil das Insichseyn als Tönen nur bedingte Individualität, noch nicht reale Totalität ist, so ist das Erhalten seiner selbst nur die Eine Saite: die andere aber ist, daß diese vom Insichseyn durchdrungene Materialität auch zerstörbar ist. Mit dieser innern Erschütterung des Körpers in sich selbst ist also nicht nur Aufheben der Materie auf ideelle Weise vorhanden, sondern auch reales Aufheben durch die Wärme. Das sich auf specifische Weise als Selbsterhaltendes Zeigen des Körpers geht vielmehr in die Negativität seiner selbst über. Die Wechselwirkung seiner Cohäsion in sich selbst ist zugleich Andersetzen seiner Cohäsion, beginnendes Aufheben seiner Rigidität; und das ist eben die Wärme. Klang und Wärme sind so unmittelbar verwandt; Wärme ist die Vollendung des Klangs, die am Materiellen sich hervorthuende Negativität dieses Materiellen: wie denn schon der Klang bis zum Springen oder Schmilzen fortgehen, ja ein Glas entzwei geschrieen werden kann. Der Vorstellung liegt Klang und Wärme zwar auseinander; und es kann frappant scheinen, Beides so einander zu nähern. Wenn aber z. B. eine Glocke geschlagen wird, wird sie heiß; und diese Hitze ist ihr nicht äußerlich, sondern durch das innere Erzittern ihrer selbst gesetzt. Nicht nur der Musicus wird warm, sondern auch die Instrumente.

D.

Die Wärme.

§. 303.

Die Wärme ist das sich Wiederherstellen der Materie in ihre Formlosigkeit, ihre Flüssigkeit, der Triumph ihrer abstracten Homogeneität über die specifischen Bestimmtheiten; ihre abstracte nur ansichseyende Continuität, als Negation der Negation, ist hier als Activität gesetzt, als daseyendes Auflösen. Formell, d. i. in Beziehung auf Raumbestimmung überhaupt, erscheint die Wärme daher als ausdehnend, indem sie die Beschränkung aufhebt, welche das Specificiren des gleichgültigen Einnehmens des Raums ist.

Zusatz. Indem der reale Zusammenhang der Gewalt weicht und sich auflöst, so ist das Zerreißen und Zersprengen desselben als solches nur die Auflösung der passiven quantitativen Cohäsion, wiewohl er auch hier schon sich auf eigenthümliche Weise bestimmt zeigte (§. 296). Die andere Form der Auflösung, welche die Wärme ist, hängt dann aber allein mit der specifischen, qualitativen Cohäsion zusammen. Während im Klange die Repulsion der äußern Gewalt, als das Bestehen der Form und der die Form in sich habenden Theile, die Hauptsache ist, tritt in der Wärme die Attraction hervor: so daß, indem der specifisch in sich cohärirende Körper die Gewalt zurückstößt, er zugleich auch in sich derselben weicht. Wird die Cohäsion und Rigidität überwältigt, so wird das Bestehen der Theile ideell gesetzt, diese werden also verändert. Dieses in sich Flüssigwerden des Körpers ist die Geburtsstätte der Wärme, worin der Ton sich tödtet; denn das Flüssige als solches klingt nicht mehr, so wenig als das bloß Starre, Spröde, Pulverichte. Die Wärme ist nicht ein Zersprengen der Körper in Massen, sondern nur im bleibenden Zusammenhang; sie ist

diese innige, innere Auflösung ihres Repellirens, ihres Sich-Außereinander-Haltens der Theile. Wärme macht also die Körper noch inniger eins, als die Form; aber diese Einheit ist eine bestimmungslose. Dieß Auflösen ist der Triumph der Form selbst; die äußerliche Gewalt, das, was die Stärke der trägen, sich in der Repulsion haltenden Materie ausmacht, zernichtet sich selbst. Diese Auflösung ist vermittelt durch die Cohäsion; sonst zersprengt die Gewalt nur, wie der Stein nur zersprengbar ist. Bloße Rigidität setzt der Wärmemittheilung ein Hinderniß entgegen; es gehört dazu Zusammenhang als innere Flüssigkeit, und Ausdehnbarkeit, — eben innere Elasticität, wodurch die Partikeln sich in einander setzen: d. h. eine Nicht-Rigidität, Nicht-Starrheit, die zugleich Zerstören des Bestehens der Theile in ihrem Zusammenhang ist. Die Form erhält sich als Seele im Schmelzen; doch ist ebenso auch Zerstörung der Form durch Feuer gesetzt.

Repulsion der äußern Gewalt, und Nachgeben gegen dieselbe als ein Inneres — Klang und Hitze — sind sich so entgegengesetzt; ebenso schlägt Jenes aber auch ins Andere um. Auch in höhern Naturen ist dieser Gegensatz noch angedeutet, im Organischen nämlich, wo das Selbst sich in sich als Ideelles behält und besitzt, und wo es durch die Hitze nach Aussen in die reale Existenz gerissen wird. Den Pflanzen und Blumen gehört vorzugsweise die Mannigfaltigkeit, und die reine, abstracte Ausbildung der einzelnen Farben und ihr Glanz an; ihr Selbst, vom äußern Licht nach Außen gerissen, ist in das Daseyn als Licht ergossen. Thiere hingegen haben überhaupt trübere Farben. Und im Vögelgeschlecht, dem die Farbenpracht vorzugsweise angehört, sind es die tropischen Vögel, deren Selbstischkeit, nach Pflanzenweise, in ihre vegetative Hülle, das Gefieder, durch das Licht und die Hitze ihres Klima's herausgerissen wird: während die nordischen Vögel ihnen darin zurückstehen, aber besser singen, wie z. B. die Nachtigall und

die Lerche, die unter den Tropen fehlen.[1] Bei den tropiſchen Vögeln iſt es alſo die Hitze, welche dieſes Inſichſeyn, dieſes Ergehen ihrer innern Idealität als Stimme, nicht in ſich bewahrt, ſondern ſchmilzt und zum metalliſchen Glanz der Farbe heraustreibt; d. h. der Klang geht in der Wärme zu Grunde. Die Stimme iſt zwar ſchon ein Höheres, als der Klang; aber auch die Stimme zeigt ſich in dieſem Gegenſatz zur Hitze des Klima's.

§. 304.

Dieſe reale Negation der Eigenthümlichkeit des Körpers iſt daher ſein *Zuſtand*, in ſeinem Daſeyn nicht ſich ſelbſt affirmativ anzugehören; dieſe ſeine Exiſtenz iſt ſo vielmehr die Gemeinſchaft mit *andern* und die *Mittheilung* an ſie, — *äußere* Wärme. Die Paſſivität des Körperlichen für dieſelbe beruht auf der in der ſpecifiſchen Schwere und Cohäſion an *ſich* vorhandenen Continuität des Materiellen, durch welche urſprüngliche Idealität die Modification der ſpecifiſchen Schwere und Cohäſion für jene Mittheilung, für das Setzen der Gemeinſchaft, keine wirkliche Grenze ſeyn kann.

[1] *Spix* und *Martius'* Reiſen, Bd. I, S. 191: „In dieſen Wäldern" (Braſiliens, hinter Santa Cruz) „fiel uns zum erſten Mal der Ton eines graulich braunen Vogels, wahrſcheinlich einer Droſſel, auf, der ſich in den Gebüſchen und auf dem Boden feuchter Waldgründe aufhält, und in häufigen Wiederholungen die Tonleiter von h^1 bis a^2 ſo regelmäßig durchſingt, daß auch kein einziger Ton darin fehlt. Gewöhnlich ſingt er jeden Ton vier bis fünf Mal, und ſchreitet dann unmerklich zu dem folgenden Vierteltone fort. Man iſt gewöhnt, den *Sängern der Amerikaniſchen Wälder* allen harmoniſchen Ausdruck abzuſprechen, und ihnen nur die Pracht der Farben als Vorzug zuzugeſtehen. Wenn aber auch im Allgemeinen die zarten Bewohner der heißen Zone ſich mehr durch Farbenpracht, als durch Fülle und Kraft der Töne auszeichnen, und an klarem und melodiſchem Geſange unſerer Nachtigall nachzuſtehen ſcheinen: ſo beweiſt doch außer andern auch dieſer kleine Vogel, daß ihnen die Fundamente der Melodie wenigſtens ebenfalls eigen ſind. — Denkbar iſt es übrigens, daß, wenn einſt die faſt unarticulirten Töne entarteter Menſchen durch die Wälder Braſiliens nicht mehr erſchallen, auch viele der gefiederten Sänger verfeinerte Melodien hervorbringen werden."

Incohärentes, wie Wolle, und *an ſich* Incohärentes (d. i. Sprödes, wie Glas oder Steine) ſind ſchlechtere Wärmeleiter, als die Metalle, deren Eigenthümlichkeit iſt, gediegene ununterbrochene Continuität in ſich zu beſitzen. Ebenſo ſind Luft und Waſſer ſchlechte Wärmeleiter, um ihrer Cohäſionsloſigkeit willen, überhaupt als noch unkörperliche Materien. Die Mittheilbarkeit, nach welcher die Wärme von dem Körper, in dem ſie zunächſt vorhanden iſt, trennbar und ſomit als ein gegen ihn Selbſtſtändiges, ſo wie als ein an ihn von *Außen* Kommendes erſcheint, ferner die damit zuſammenhängenden weiteren mechaniſchen Determinationen, welche in das *Verbreiten* geſetzt werden können (z. B. die Repercuſſion durch Hohlſpiegel), ingleichen die quantitativen Beſtimmungen, die bei der Wärme vorkommen, — ſind es vornehmlich, die zur Vorſtellung der Wärme, als eines ſelbſtſtändig Exiſtirenden, einer *Wärme-Materie* geführt haben (vergl. §. 286 Anm.). Man wird aber wenigſtens Anſtand nehmen, die Wärme einen *Körper* oder auch nur ein Körperliches zu nennen: worin ſchon liegt, daß die *Erſcheinung von beſonderem Daſeyn* ſogleich verſchiedener Kategorien fähig iſt. So iſt auch die bei der Wärme erſcheinende beſchränkte Beſonderheit und Unterſcheidbarkeit von den Körpern, an denen ſie iſt, nicht hinreichend, die Kategorie von Materie, die weſentlich ſo Totalität in ſich iſt, daß ſie wenigſtens *ſchwer* iſt, auf ſie anzuwenden. Jene Erſcheinung der Beſonderheit liegt vornehmlich nur in der *äußerlichen* Weiſe, in welcher die Wärme in der *Mittheilung* gegen die vorhandenen Körper erſcheint. Die *Rumfordiſchen* Verſuche über die Erhitzung der Körper durch Reibung beim Kanonenbohren z. B. hätten die Vorſtellung von beſonderer, ſelbſtſtändiger Exiſtenz der Wärme längſt ganz entfernen können; hier wird ſie, gegen alle Ausreden, rein in ihrer Entſtehung und ihre Natur als eine

Zustandsweise aufgezeigt. Die abstracte Vorstellung der Materie enthält für sich die Bestimmung der Continuität, welche die Möglichkeit der Mittheilung und als Activität die Wirklichkeit derselben ist; und Activität wird diese ansichseyende Continuität als die Negation gegen die Form, — die specifische Schwere und Cohäsion, wie weiterhin gegen die Gestalt.

Zusatz. Klang und Wärme sind in der Erscheinungswelt selbst wieder Erscheinungen. Die Mittheilbarkeit und das Mitgetheiltseyn ist das Hauptmoment in der Natur des Zustandes; denn der Zustand ist wesentlich eine gemeinsame Bestimmung, und eine Abhängigkeit von der Umgebung. Die Wärme ist also mittheilbar, weil sie die Bestimmung der Erscheinung hat, nicht nur als solcher, sondern innerhalb des Feldes, wo die Realität der Materie vorausgesetzt ist; es ist ein Seyn, das zugleich Schein ist, oder ein Schein, der noch Seyn ist. Das Seyn ist der cohärente Körper: seine Auflösung, die Negation der Cohärenz, ist der Schein. So ist die Wärme nicht Materie, sondern die Negation dieser Realität: aber nicht mehr die abstracte Negation, die der Ton, noch auch schon die vollendete, welche das Feuer ist. Sie ist, als materialisirte Negation oder negative Materialisation, ein Vorhandenes, und zwar in Gestalt von Allgemeinheit, Gemeinsamkeit: ebenso sehr noch reales Bestehen, als Negation, — die daseyende Passivität überhaupt. Als diese nur erscheinende Negation ist die Wärme nicht für sich, sondern in Abhängigkeit von Anderem.

Indem die Wärme auf diese Weise wesentlich sich verbreitend und damit Gleichheit mit den Andern setzend ist, so ist diese Verbreitung äußerlich durch die Flächen bestimmbar: Wärme läßt sich so durch Brenngläser und Hohlspiegel concentriren, — sogar Kälte; ich glaube, es ist ein Versuch von Herrn Professor Pictet in Genf. Daß nun aber die Körper fähig sind, selbst als erscheinende gesetzt zu werden, können sie nicht von

sich abhalten; denn sie sind an sich von der Natur, daß ihre Cohärenz negirt werden kann. So sind sie an sich das, was in der Wärme zum Daseyn kommt; und dieß Ansichseyn ist eben ihre Passivität. Denn passiv ist eben das, was nur an sich ist: wie ein Mensch z. B., der nur an sich vernünftig ist, ein passiver Mensch ist. Der mitgetheilte Zustand ist also eine Bestimmtheit, gesetzt durch Andere nach dieser an sich seyenden Seite, — eine Erscheinung als überhaupt ihres nur Ansichseyns; er muß aber auch, als Thätigkeit, wirklich seyn. Die Weise des Erscheinens ist so eine gedoppelte: die eine das thätige, den Beginn machende Erscheinen, die andere das passive. So kann ein Körper innerliche Quelle der Wärme haben: andere erhalten sie von Außen, als eine nicht in ihnen erzeugte. Der Uebergang von ursprünglicher Entstehung der Wärme aus Veränderung der Cohäsion in das äußerliche Verhältniß, als ein Vorhandenes zu einem Andern hinzuzutreten, wie es in der Mittheilung der Wärme geschieht, ist die Offenbarung der Selbstlosigkeit solcher Bestimmungen; die Schwere, das Gewicht kann dagegen nicht mitgetheilt werden.

Weil die Natur der Wärme überhaupt das Idealisiren des specifischen realen Auseinanderseyns ist, und wir sagen, daß sie auf diese Negation gegründet ist, so ist von dieser Seite an keine Wärmematerie zu denken. Die Annahme einer Wärmematerie, wie die des Schallstoffs, ruht auf der Kategorie, daß, was einen sinnlichen Eindruck macht, auch sinnliches Bestehen haben müsse. Hat man hier nun auch den Begriff der Materie so erweitert, daß man die Schwere, welche ihre Grundbestimmung ist, aufgab, indem man die Frage zuließ, ob dergleichen Materielles wägbar sey oder nicht: so wurde doch das objective Bestehen eines Stoffes immer noch vorausgesetzt, der unzerstörbar und selbstständig für sich seyn, kommen und gehen, sich an diesem Orte vermehren und vermindern sollte. Dieses äußerliche Hinzutreten ist es, bei dem die Verstandes-Metaphysik

stehen bleibt, und es zum ursprünglichen Verhältnisse, vornehmlich der Wärme, macht. Der Wärmestoff soll hinzukommen, gehäuft werden, latent seyn, wo er nicht erscheint, und doch Wärme nachher hervortritt. Indem nun aber Versuche über die Materialität der Wärme entscheiden sollen, wobei man oft aus Umständchen Klügeleien zieht: so ist der Versuch des Grafen Rumford besonders derb dagegen ausgefallen, der die Wärme beim Kanonenbohren genau berechnen wollte. Während nämlich hier behauptet wurde, daß die große Hitze, die dabei in den Spänen entsteht, durch die starke Reibung aus den benachbarten Körpern herbeicitirt werde: sagte er, sie werde im Metall selbst erzeugt, indem er das Ganze mit Holz umgab, das, als schlechter Wärmeleiter, die Wärme nicht durchließ, die Metallspäne aber dennoch ebenso glühend herausfielen, als ohne diese Umgebung. Der Verstand erschafft sich so Substrate, die wir durch den Begriff nicht anerkennen. Klang und Wärme existiren nicht so für sich, wie die schwere Materie; und der sogenannte Schall- und Wärmestoff sind bloße Fictionen der Verstandes-Metaphysik in der Physik. Klang und Wärme sind bedingt durch materielle Existenzen, und machen deren Negativität aus; sie sind durchaus nur Momente, aber als Bestimmungen des Materiellen sind sie quantitativ, und so nach Graden zu bestimmen, oder ein Intensives.

§. 305.

Die Mittheilung der Wärme an verschiedene Körper enthält für sich nur das abstracte Continuiren dieser Determination durch unbestimmte Materialität hindurch; und insofern ist die Wärme nicht qualitativer Dimensionen in sich, sondern nur des abstracten Gegensatzes von Positivem und Negativem, und des Quantums und Grades fähig, wie eines abstracten Gleichgewichts, als eine gleiche Temperatur der Körper zu seyn, unter welche sich der Grad vertheilt. Da aber die Wärme Veränderung der specifischen Schwere und Cohäsion ist, so ist sie

zugleich an diese Bestimmungen gebunden: und die äußere mitgetheilte Temperatur ist für die Bestimmtheit ihrer Existenz durch die besondere specifische Schwere und Cohäsion des Körpers bedingt, dem sie mitgetheilt wird; — specifische Wärme-Capacität.

Die specifische Wärme-Capacität, verbunden mit der Kategorie von Materie und Stoff, hat zur Vorstellung von latentem, unmerkbarem, gebundenem Wärmestoff geführt. Als ein nicht Wahrnehmbares hat solche Bestimmung nicht die Berechtigung der Beobachtung und Erfahrung, und als erschlossen beruht sie auf der Voraussetzung einer materiellen Selbstständigkeit der Wärme (vergl. §. 286 Anm. und Zus.) Diese Annahme dient auf ihre Weise, die Selbstständigkeit der Wärme als einer Materie empirisch unwiderleglich zu machen, eben dadurch, daß die Annahme selbst nichts Empirisches ist. Wird das Verschwinden der Wärme, oder ihr Erscheinen, wo sie vorher nicht vorhanden war, aufgezeigt, so wird jenes für ein bloßes Verbergen oder sich zur Unmerkbarkeit Binden, dieses für ein Hervortreten aus der bloßen Unmerkbarkeit erklärt; die Metaphysik von Selbstständigkeit wird jener Erfahrung entgegen gesetzt, ja a priori der Erfahrung vorausgesetzt.

Worauf es für die Bestimmung, die hier von der Wärme gegeben worden, ankommt, ist, daß empirisch bestätigt werde, daß die durch den Begriff für sich nothwendige Bestimmung, nämlich der Veränderung der specifischen Schwere und Cohäsion, in der Erscheinung sich als die Wärme zeige. Die enge Verbindung zunächst von Beidem erkennt sich leicht in den vielfachen Erzeugungen (und in eben so vielfachen Arten des Verschwindens) von Wärme, bei Gährungen, den andern chemischen Processen, Krystallisationen und Auflösungen derselben, bei den schon erwähnten

mechanischen innern mit äußerlichen verbundenen Erschütterungen, Anschlagen der Glocken, Schlagen des Metalls, Reibungen u. s. f. Die Reibung von zwei Hölzern (bei den Wilden), oder im gewöhnlichen Feuerschlagen, bringt das materielle Außereinander des einen Körpers durch die schnell drückende Bewegung des andern in Einen Punkt momentan zusammen; — eine Negation des räumlichen Bestehens der materiellen Theile, die in Hitze und Flamme des Körpers oder einen sich davon abscheidenden Funken ausschlägt. Die weitere Schwierigkeit ist, die Verbindung der Wärme mit der specifischen Schwere und Cohäsion als die existirende Idealität des Materiellen zu fassen, — hierzu eine Existenz des Negativen, welche selbst die Bestimmtheit dessen enthält, was negirt wird, die ferner die Bestimmtheit eines Quantums hat, und als Idealität eines Bestehenden sein Außersichseyn und sein Sich-setzen in Anderem, die Mittheilung, ist. Es handelt sich hier, wie überall in der Naturphilosophie, nur darum, an die Stelle der Verstandes-Kategorien die Gedankenverhältnisse des speculativen Begriffes zu setzen, und nach diesen die Erscheinung zu fassen und zu bestimmen.

Zusatz. Wie jeder Körper eine besondere Weise des Klanges hat nach seiner specifischen Cohäsion, so ist auch die Wärme specifisch. Wenn man Körper verschiedener Qualität in dieselbe Temperatur bringt, d. h. gleiche Wärme an sie gebracht wird, so werden sie verschieden erwärmt. Jeder Körper nimmt so die Temperatur der Luft verschieden an: das Eisen z. B. wird in der Kälte viel kälter, als der Stein; Wasser ist in warmer Luft immer kühler, als sie. Man rechnet, um dem Wasser gleiche Temperatur als dem Quecksilber zu geben, muß jenes etwa in dreizehnmal größere Hitze gebracht werden, als dieses; oder gleicher Temperatur ausgesetzt, ist Wasser dreizehnmal weniger warm, als Quecksilber. Ebenso verschieden ist der Punkt, wo die mitgetheilte Wärme Auflösung hervorbringt; Quecksilber

z. B. wird bei viel geringerer Wärme aufgelöst, als alle übrigen Metalle. Indem hiermit in der mitgetheilten Wärme sich der Körper zugleich specifisch zeigt, so fragt sich, welche Form des Insichseyns hierbei zum Vorschein komme. Das Insichseyn sind Formen der Cohäsion, Punktualität, Linealität, Flächenhaftigkeit: dann, als einfache Bestimmtheit, die specifische Schwere. Das Insichseyn, welches sich bei der specifischen Wärme zeigt, kann nur einfache Weise des Insichseyns seyn. Denn die Wärme ist das Aufheben des bestimmten Außereinander der Cohäsion; aber zugleich als bestehend, ist der Körper auch noch in seinem bestimmten Insichseyn erhalten: das Insichseyn nun mit sich aufhebender Cohäsion ist nur noch das allgemeine, abstracte Insichseyn, — die specifische Schwere. So zeigt sich die specifische Schwere als das sich hier geltend machende Insichseyn.

Die Wärme-Capacität steht auf diese Weise in Verhältniß mit der specifischen Schwere, welche das Insichseyn der Körper gegen die bloße Schwere ist. Dieß Verhältniß ist ein umgekehrtes: Körper von hoher specifischer Schwere erwärmen sich viel leichter, d. h. werden wärmer in derselben Temperatur, als andere von geringerer specifischer Schwere. Man sagt dann, in diesen Körpern werde der Wärmestoff latent, in jenen frei. Ebenso wird behauptet, der Wärmestoff sey latent gewesen, wenn sich klar zeigt, daß die Wärme nicht von Außen gekommen, sondern sich innerlich erzeugt hat (s. §. 304 Zusatz). Auch bei der Kälte, die durch verdampfende Naphtha hervorgebracht wird, heißt es, die Wärme werde latent. Gefrornes Wasser, das auf dem Nullpunkt steht, verliert, wie man sagt, die Wärme, die hinzukommt, um es flüssig zu machen; indem nämlich seine Temperatur dadurch nicht erhöht wird, so soll der Wärmestoff in ihm latent geworden seyn. Dasselbe soll in den elastischen Dämpfen Statt finden, in die sich das Wasser verwandelt; denn es wird nicht wärmer, als 80°, und verdampft nur, bei erhöhter Temperatur. Umgekehrt Dämpfe, elastische Flüssig-

keiten von einer bestimmten Temperatur, sich niederschlagend, erzeugen eine größere Hitze, als in ihrem expansiven Zustande verbleibend; d. h. die Expansion vertritt die Stelle der Temperatur als Intensität (vergl. §. 103 Zus.). Die Latenz ist dann die Ausrede, wenn die Erscheinungen gar zu laut sprechen, daß eine innere Veränderung in der Cohäsion — z. B. das Frieren des Wassers, welches einige Grade unter Null hatte, und im Frieren auf Null heraufritt — es ist, wobei Wärme hervorkommt. Der Wärmestoff soll immer ab- und zugehen; da man aber Wärme als Stoff nicht vergehen lassen will, indem er selbstständig sey, so sagt man, er sey nur latent, und noch vorhanden. Wie kann aber etwas vorhanden seyn, was doch nicht existirt? So etwas ist ein leeres Gedankending, wie denn ja auch die Fähigkeit der Wärme, mitgetheilt zu werden, vielmehr gerade die Unselbstständigkeit dieser Bestimmung bewies.

Man könnte meinen, hohe specifische Schwere müßte auch größere Wärme hervorbringen. Aber die Körper von hoher specifischer Schwere sind die, deren Bestimmtheit noch einfach ist, d. h. ein unaufgeschlossenes, nicht individualisirtes Insichseyn haben; sie sind noch nicht zu weitern Bestimmungen in sich fortgegangen. Individualität ist dagegen höherer Widerstand gegen Wärme. Auch das Organische ist deßhalb der äußern Erwärmung gar nicht so fähig. In höhern organischen Naturen, bei Pflanzen, Thieren, verliert so die specifische Schwere und die Wärme-Capacität überhaupt ihre Wichtigkeit und ihr Interesse; die Unterschiede der Hölzer sind daher in dieser Hinsicht im Ganzen ohne Bedeutung. Bei Metallen dagegen ist die specifische Schwere, so wie die Wärme-Capacität, Hauptbestimmung. Specifische Schwere ist noch nicht Cohäsion, viel weniger Individualität, im Gegentheil nur abstractes, allgemeines Insichseyn, nicht in sich specificirt, — und darum am durchgängigsten für die Wärme; ein Insichseyn, das am leichtesten und bereitwilligsten der Negation des bestimmten Zusammenhangs empfänglich ist.

Das Cohärente, das mehr individualisirt ist, giebt seinen Bestimmungen dagegen eine viel größere Beständigkeit, als daß sie die Wärme so leicht in sich aufnehmen sollten.

Die Entstehung der Wärme haben wir von der Seite der Cohäsion herkommen sehen, indem wir vom specifischen Bestimmtseyn des materiellen Insichseyns ausgegangen sind. Es ist dieß α) die eigentliche Entstehung der Wärme, die durch Erzittern, oder auch als Selbstentzündung zum Vorschein kommen kann, z. B. bei Gährungen, die durch sich entstehen. Der Kaiserinn Katharina entzündete sich so eine Fregatte von sich selbst: schon gebrannter Kaffee gährt in sich, und die Wärme steigert sich bis zur Flamme; das war wahrscheinlich bei dem Schiff der Fall. Flachs, Hanf, Seile mit Theer beschmiert entzünden sich zuletzt selbst. Auch Weingährung oder Essiggährung erzeugen Wärme. Dasselbe findet Statt in chemischen Prozessen; denn Auflösung von Krystallen ist immer eine Veränderung des Cohäsionszustandes. Es ist aber bekannt, daß die Wärme in diesem Felde des Mechanischen, dem Verhältniß zur Schwere, auf doppelte Weise entsteht. β) Die andere Weise ist die durch Reibung, als solche. Die Reibung hält sich auf der Oberfläche, ist Erschüttern der Theile derselben, nicht Erzittern durch und durch. Diese Reibung ist die gemeine, gewöhnliche Entstehung der Wärme. Aber auch sie muß nicht bloß mechanisch gefaßt werden, wie die Göttinger gelehrten Anzeigen (1817, St. 161) es thun: „Man weiß, daß jeder Körper durch starken Druck eines Theils seiner specifischen Wärme beraubt wird, oder vielmehr unter einem starken Drucke nicht diejenige Quantität specifischer Wärme fassen kann, als unter einem geringern Drucke; daher die Entwickelung von Wärme durch Schlagen und Reiben der Körper, bei schneller Zusammendrückung von Luft und dergleichen.“ Dieses Freiwerden der Form ist somit noch nicht wahrhaft selbstständige Totalität des Selbst, sondern noch bedingt, noch nicht sich in sich erhaltende Thätigkeit der Einheit.

Darum kann die Wärme auf äußerliche Weise mechanisch durch Reibung erzeugt werden. Zur Flamme gesteigert ist die Wärme der freie Triumph der reinen Idealität über dieses materielle Außereinander. Bei Stahl und Feuerstein springt nur der Funke heraus: je mehr nämlich die innere Härte gegen hält, desto stärker ist die Erschütterung in den äußerlich berührten Theilen; Holz dagegen wird verzehrt, weil es ein Material ist, das die Hitze fortsetzen kann.

§. 306.

Die Wärme als Temperatur überhaupt ist zunächst die noch abstracte und ihrer Existenz und Bestimmtheit nach bedingte Auflösung der specificirten Materialität. Sich aber ausführend, in der That realisirt, gewinnt das Verzehren der körperlichen Eigenthümlichkeit die Existenz der reinen physischen Idealität, der frei werdenden Negation des Materiellen, und tritt als Licht hervor, jedoch als Flamme, als an die Materie gebundene Negation der Materie. Wie das Feuer zuerst (§. 283.) aus dem Ansich sich entwickelte, so wird es hier gesetzt, daß es sich als äußerlich bedingt aus den existirenden Begriffsmomenten innerhalb der Sphäre der bedingten Existenz erzeugt. Es verzehrt sich ferner so als Endliches zugleich mit den Bedingungen, deren Verzehren es ist.

Zusatz. Das Licht, als solches, ist kalt; und Licht im Sommer, das so erwärmend ist, ist es erst in der Atmosphäre, an der Erde. Im höchsten Sommer ist es auf einem hohen Berge ganz kalt, und auf ihm liegt der ewige Schnee, obgleich man der Sonne näher ist; erst durch das Berühren anderer Körper ist die Wärme vorhanden. Denn das Licht ist das Selbstische, und das, was von ihm berührt wird, wird auch selbstisch: d. h. zeigt einen Beginn der Auflösung, d. i. der Wärme.

§. 307.

Die Entwicklung der realen, d. i. die Form an ihr enthaltenden, Materie geht so in ihrer Totalität in die reine

Idealität ihrer Bestimmungen, in die mit sich abstract identische Selbstischkeit über, die in diesem Kreise der äußerlichen Individualität selbst (als Flamme) äußerlich wird und so verschwindet. Die Bedingtheit dieser Sphäre ist, daß die Form ein Specificiren der schweren Materie, und die Individualität als Totalität nur erst an sich war. In der Wärme ist gesetzt das Moment der realen Auflösung der Unmittelbarkeit und der zunächst vorhandenen Gleichgültigkeit des specificirten Materiellen gegeneinander. Die Form ist daher jetzt als Totalität dem als gegen sie widerstandslosen Materiellen immanent. Die Selbstischkeit, als die unendliche sich auf sich beziehende Form, ist als solche in die Existenz getreten;[1] sie erhält sich in der ihr unterworfenen Aeußerlichkeit, und ist, als die frei dieß Materielle bestimmende Totalität, die freie Individualität.

Zusatz. Von hieraus ist der Uebergang in die reale Individualität, in die Gestalt zu machen, deren Momente wir im Bisherigen gesehen haben. Die Sammlung der Form in sich, die Seele, die als Klang entflieht, und die Flüssigkeit der Materie sind die beiden Momente, welche den realen Begriff der Individualität ausmachen. Die Schwere, als ein der unendlichen Form Unterworfenes, ist die totale freie Individualität, wo das Materielle vollkommen von der Form durchdrungen und bestimmt ist. Die in sich selbst entwickelte, die vielen Materiellen bestimmende Gestalt ist die absolute Centralität, welche nicht mehr, wie die Schwere, die Vielen nur außerhalb ihrer hat. Die Individualität als Trieb ist so beschaffen, daß sie zuerst ihre Momente als vereinzelte Figurationen setzt. Wie aber beim Raum die Figurationen, Punkt, Linie, Fläche, nur die Negationen waren: so schreibt jetzt die Form dieselben in

[1] Zusatz der zweiten Ausgabe: sie verschwindet nur als bedingt, und die unterschiedenen Bestimmungen haben ihre Unmittelbarkeit — hiermit dieß, Bedingungen zu seyn — verloren.

eine nur durch sie bestimmte Materie, nicht mehr als Raumstriche, sondern als Unterscheidungen des materiellen Zusammenhangs, als in der Materie reale Raum-Figurationen, die sich zur Totalität der Oberfläche vollenden. Daß der Klang, als Seele, der Materiatur nicht entfliehe, sondern als Kraft in ihr bilde, dazu gehört die gesetzte Negation des festen Bestehens der Materie; was in dem Auflösen durch Wärme als Existenz gesetzt ist. Die im Anfang erst durch den Begriff gesetzte Durchgängigkeit der Materie ist hier im Resultate als Daseyn gesetzt. Angefangen wurde mit dem Insichseyn als specifischer Schwere, worin die Materie unmittelbar so beschaffen angenommen wurde, daß die Form sich in sie einbilden konnte. Dieß Ansich der Materie, so durchgängig und aufgelöst zu seyn, war aber auch als existirend aufzuzeigen, und zwar durch die Cohäsion. Das Auflösen des Außereinander in der Cohäsion ist Aufheben dieser Cohäsion selbst; das, was bleibt, ist die specifische Schwere. Diese, als erste Subjectivität, war abstractes, einfaches Bestimmtseyn; welches, zur Totalität in sich selbst bestimmt, der Ton ist, und als flüssig die Wärme. Die erste Unmittelbarkeit muß sich als aufgehoben zeigen, als gesetzt; so muß man immer zum Anfang zurückkehren. Die Cohäsion machte das Bedingtseyn der Form durch die Materie aus. Gegen dieß Bedingtseyn ist sie selbst das Vermittelnde, welches innerlich die Negation, die Wärme, hervorbringt: so daß die Cohäsion sich selbst negirt, d. i. eben das nur Ansichseyn, die nur bedingte Weise der Existenz der Form. Diese Momente anzugeben, ist leicht: sie einzeln zu betrachten, schwierig, wenn man entwickeln will, was den Gedankenbestimmungen in der Existenz entspricht; denn eine jede derselben hat auch eine ihr entsprechende Existenz. Jene Schwierigkeit ist besonders groß in solchen Kapiteln, wo das Ganze nur als Trieb ist, die Bestimmungen also nur als einzelne Beschaffenheiten heraustreten. Die abstracten Momente der Individualität, specifisches Gewicht,

Cohäsion u. s. f., müssen dem Begriffe nach der freien Individualität vorangehen, damit diese aus ihnen als Resultat hervorgehe. In der totalen Individualität, wo die Form als Meisterinn auftritt, sind nun alle Momente realisirt, und die Form bleibt darin als bestimmte Einheit. Zur Gestalt gehört Seele, Einheit der Form mit sich selbst, und dann, als Seyn-für-Anderes, die Bestimmungen des Begriffs. In diesem Setzen ist die Form zugleich frei, als die unbedingte Einheit dieser Unterschiede. Die specifische Schwere ist nur abstract frei; denn die Beziehung auf das Andere ist auch gleichgültig, und fällt in den äußerlichen Vergleich. Aber die wahrhafte Form ist Beziehung auf Anderes für sich selbst, nicht im Dritten. Indem die Materiatur in der Wärme schmilzt, ist sie empfänglich für die Form; das Bedingtseyn des Klanges, als der unendlichen Form, wird also aufgehoben: und diese findet keinen Gegensatz mehr, als bezöge sie sich noch auf ein Anderes. Die Wärme ist die von der Gestalt sich selbst befreiende Gestalt, ein sich substantiirendes Licht, das das Moment der passiven Gestalt als ein aufgehobenes an ihr hat.

Drittes Kapitel.

Physik der totalen Individualität.

§. 308.

Die Materie ist zuerst *an sich* die Totalität des Begriffs als *schwere*, so ist sie nicht an ihr selbst formirt; der Begriff, in seinen besondern Bestimmungen an ihr gesetzt, zeigt zunächst die endliche, in ihre Besonderheiten auseinanderfallende Individualität. Indem die Totalität des Begriffs nun *gesetzt* ist, so ist der Mittelpunkt der Schwere nicht mehr als die von der Materie gesuchte *Subjectivität*, sondern ihr immanent, als die Idealität jener zuerst unmittelbaren und bedingten Formbestimmungen, welche nunmehr als von Innen heraus ent-

wickelte Momente sind. Die materielle Individualität, so in ihrer Entwicklung identisch mit sich, ist unendlich für sich, aber zugleich bedingt; sie ist die subjective Totalität nur erst unmittelbar. Daher, obgleich für sich unendlich, enthält sie das Verhältniß zu Anderem: und erst im Processe kommt sie dazu, daß diese Aeußerlichkeit und Bedingtheit als sich aufhebend gesetzt wird; so wird sie existirende Totalität des materiellen Fürsichseyns, die dann an sich Leben ist, und im Begriffe in dasselbe übergeht.

Zusatz. Die Form, als ein abstractes Ganze, und ihr gegenüber ein bestimmbares Material, die zwei Momente des realen physischen Körpers, sind an sich identisch; und darin liegt ihr Uebergang in einander, dem Begriffe nach. Denn wie die Form die reine physicalische, sich auf sich beziehende Identität mit sich ist, ohne Daseyn zu haben: so ist auch die Materie, als flüssig, dieses allgemeine Identische, das als nicht widerstrebend existirt. Die Materie ist, wie die Form, in sich unterschiedslos; und so ist sie selbst die Form. Als Allgemeines ist die Materie dazu bestimmt, ein in sich Bestimmtes zu seyn; und das ist eben das Sollen der Form, deren Ansich sie ist. Wir hatten zuerst die Individualität im Allgemeinen; das Nächste war, daß diese Individualität in die Differenz gegen die Schwere, in ihre endliche beschränkte Bestimmtheit gesetzt sey: das Dritte, daß die Individualität aus der Differenz in sich zurückkehre. Dieses hat nun selbst wieder drei Gestaltungen oder Bestimmungen.

§. 309.

Die totale Individualität ist: erstens in ihrem Begriffe unmittelbare Gestalt als solche, und deren abstractes Princip in freier Existenz erscheinend; — der Magnetismus. Zweitens bestimmt sie sich zum Unterschiede, den besondern Formen der körperlichen Totalität[1]; diese individuelle Beson-

[1] Zusatz der zweiten Ausgabe: für die Sinne.

derung, zum Extreme gesteigert, ist die Elektricität. Die Realität dieser Besonderung ist drittens der chemisch differente Körper, und die Beziehung desselben: die Individualität, welche Körper zu ihren Momenten hat, und sich als Totalität realisirt, — der chemische Proceß.

Zusatz. In der Gestalt ist die unendliche Form das bestimmende Princip der materiellen Theile, die nun nicht mehr nur die gleichgültige Beziehung des Raums haben. Die Gestalt bleibt dann aber nicht bei diesem ihren Begriffe stehen, weil dieser selbst nicht ruhiges Bestehen ist; sondern, als sich differenzirend, entfaltet sie sich wesentlich zu realen Eigenschaften, die nicht als ideell in der Einheit gehalten sind, sondern auch besondere Existenz erhalten. Diese mit qualitativer Individualität bestimmten Unterschiede sind die Elemente, aber, als der Sphäre der Individualität angehörend, d. i. — als specificirt — mit der individuellen Körperlichkeit vereint, oder vielmehr in sie verwandelt. An sich, d. i. im Begriffe, hat sich auf diese Weise das noch Mangelnde der Form ergänzt. Das Interesse der Nothwendigkeit ist aber jetzt wieder, daß dieß Ansich gesetzt werde, oder wie die Gestalt sich erzeuge; d. h. der Uebergang ist auch in der Existenz zu machen. Das Resultat ist so dieß, daß die Gestalt erzeugt werde; das ist der Rückgang zum Ersten, das aber jetzt als ein Erzeugtes erscheint. Dieser Rückgang ist dann zugleich der Uebergang in ein Weiteres; der chemische Proceß enthält so in seinem Begriffe den Uebergang zur organischen Sphäre. Den Proceß hatten wir zuerst als Bewegung in der Mechanik, dann als elementarischen Proceß; jetzt haben wir den Proceß der individualisirten Materie.

A.

Die Gestalt.

§. 310.

Der Körper, als totale Individualität, ist — unmittelbar —

ruhende Totalität, somit Form des räumlichen Zusammenseyns des Materiellen, daher wieder[1] zuerst Mechanismus. Die Gestalt ist somit materieller Mechanismus der nun unbedingt und frei bestimmenden Individualität; — der Körper, dessen specifische Art des innern Zusammenhalts nicht nur, sondern dessen äußerliche Begrenzung im Raume durch die immanente und entwickelte Form-Thätigkeit bestimmt ist. Auf solche Weise ist die Form von selbst manifestirt, und zeigt sich nicht erst als eine Eigenthümlichkeit des Widerstands gegen fremde Gewalt.

Anmerkung der ersten Ausgabe. Bei der Form der Gestalt und der Individualität überhaupt ist vornehmlich die Vorstellung einer äußerlich mechanischen Weise und der Zusammensetzung zu entfernen. Es hilft nichts, die äußerliche Theilung und ein äußerliches Ansetzen der Theile zum Verstehen der Bestimmtheit der Gestalt zu Hülfe zu nehmen. Das Wesentliche bleibt immer die eigenthümliche Unterscheidung, die an diesen Theilen zum Vorschein kommt, und eine bestimmte selbstische Einheit ihrer Beziehung ausmacht.

Zusatz. Während das Insichseyn sich vorher nur durch einen äußeren Anstoß und als Reaction gegen denselben zeigte, so manifestirt sich die Form dagegen hier weder durch äußere Gewalt, noch als Untergang der Materialität; sondern ohne Impuls hat der Körper einen geheimen, stillen Geometer in sich, der, als ganz durchgängige Form, ihn nach Außen wie nach Innen organisirt. Diese Begrenzung nach Innen und Außen ist nothwendig zur Individualität. So ist auch die Oberfläche des Körpers durch die Form begrenzt; er ist gegen andere abgeschlossen, und zeigt seine specifische Bestimmtheit, ohne äußere Einwirkung, in seinem ruhigen Bestehen. Der Krystall ist zwar nicht mechanisch zusammengesetzt; dennoch resumirt sich hier der Mechanismus, als ein individueller, weil diese Sphäre eben das ruhige Bestehen des

[1] Zusatz der zweiten Ausgabe: (wie immer).

Außereinander ist, wenn gleich die Beziehung der Theile auf das Centrum durch immanente Form bestimmt ist. Das so Gestaltete wird der Schwere entzogen; es wächst z. B. in die Höhe. Natürliche Krystalle, wenn man sie betrachtet, erscheinen durch und durch gegliedert. Dennoch haben wir hier noch nicht die Seele, die wir im Leben finden werden, weil die Individualität sich hier noch nicht gegenständlich ist; und das ist der Unterschied des Unorganischen vom Organischen. Die Individualität ist noch nicht Subjectivität, so daß die unendliche Form, welche in sich different ist, und ihre Differenz zusammenhält, auch für sich wäre. Das ist erst im Empfindenden vorhanden; hier aber ist die Individualität noch in die Materie versenkt, — sie ist noch nicht frei, sie ist nur.

Das Nähere ist die Bestimmtheit, die der Gestalt als unorganischer zukommt, im Unterschiede vom Organischen. Die Gestalt nämlich, die wir hier haben, ist die, wo die räumlichen Bestimmungen der Form bloß erst verständige Bestimmungen sind: gerade Linien, ebene Flächen, und bestimmte Winkel. Davon ist der Grund hier anzugeben. Die Form, die sich in der Krystallisation aufschließt, ist ein stummes Leben, das wunderbarer Weise im bloß mechanischen, von Außen bestimmbar scheinenden Steine oder Metall sich regt, und in eigenthümlichen Gestalten als ein organischer und organisirender Trieb sich äußert. Sie wachsen frei und selbstständig hervor; und wer den Anblick dieser regelmäßigen und zierlichen Gestaltungen nicht gewohnt ist, nimmt sie nicht als Naturproducte, sondern schreibt sie eher der menschlichen Kunst und Arbeit zu. Die Regelmäßigkeit der Kunst wird aber durch eine äußerlich zweckmäßige Thätigkeit herbeigeführt. An diese äußere Zweckmäßigkeit, wie wenn ich eine äußere Materie nach meinen Zwecken forme, müssen wir nun hier nicht denken. Beim Krystall ist vielmehr die Form der Materie nicht äußerlich; sondern diese ist selbst Zweck, das an und für sich Wirksame. Im Wasser ist

so ein unsichtbarer Keim, eine Kraft, die construirt. Diese Gestalt ist im strengsten Sinne regelmäßig; aber weil sie noch nicht Proceß an ihr selbst ist, so ist sie nur Regelmäßigkeit im Ganzen, so daß die Theile zusammen diese Eine Form ausmachen. Es ist noch nicht organische Gestalt, die nicht mehr verständig ist; jene erste Form ist es noch, weil sie nicht subjective Form ist. Im Organischen dagegen ist die Gestalt so beschaffen, daß an jedem Theile das Ganze der Gestalt zur Erscheinung kommt, nicht jeder Theil nur durchs Ganze verständlich ist. Beim Lebendigen ist daher jeder Punkt der Peripherie das Ganze, wie ich an jedem Theile meines Körpers empfinde. Hieraus folgt nun eben, daß die Gestalt des Organischen nicht auf geraden Linien und Flächen beruht, die nur der abstracten Richtung des Ganzen angehören, nicht Totalitäten in sich sind. Sondern in der lebendigen Gestalt haben wir Curven, weil jeder Theil einer Curve nur durch das ganze Gesetz der Curve begriffen werden kann; was bei jener verständigen Gestalt keinesweges der Fall ist. Die Rundung des Organischen ist aber nicht Kreis oder Kugel; denn diese sind selbst wieder verständige Curven, weil die Beziehung aller Punkte der Peripherie auf das Centrum selbst wieder die abstracte Identität ist. Die krumme Linie, die wir beim Organischen haben, muß in sich selbst different seyn, aber so daß das Differente wieder der Gleichheit unterworfen ist. Die Linie des Lebendigen wäre hiernach die Ellipse, wo die Gleichheit der beiden Theile wieder eintritt, und zwar in jedem Sinne, sowohl in der Richtung der großen als in der der kleinen Achse. Näher ist dort die Eilinie herrschend, die diese Gleichheit nur in Einer Richtung hat. Möller[1] bemerkt daher sehr gut, daß alle organischen Formen, z. B. der Federn, der Flügel, des Kopfs, alle Linien des Gesichts, alle Gestalten der Pflanzenblätter,

[1] Neue Zeitschrift für speculative Physik, herausgegeben von Schelling (1802), Bd. I, St. 3, S. 42 flg.

Insecten, Vögel, Fische u. s. w. Modificationen der Eilinie, oder auch der Wellenlinie sind, die er deßwegen auch die Schönheitslinie nennt. Im Unorganischen aber treten die krummen Linien noch nicht ein, sondern geometrisch regelmäßige Figuren mit sich entsprechenden gleichen Winkeln, wo Alles durch den Fortgang an der Identität nothwendig ist. So ein geheimes Linienziehen, Flächenbestimmen und Begrenzen durch parallele Winkel ist nun die Gestaltung.

Diese Gestalt haben wir jetzt weiter in ihren einzelnen Bestimmungen zu betrachten, deren drei zu unterscheiden sind: erstens die Abstractionen der Gestalt, also eigentlich das Gestaltlose; zweitens das Strenge der Gestalt, die Gestalt im Processe, die werdende Gestalt, die Thätigkeit des Gestaltens, die Gestalt als noch nicht vollführt, — der Magnetismus; drittens die reale Gestalt, der Krystall.

§. 311.

1. Die unmittelbare, d. i. die als in sich formlos gesetzte Gestalt ist einerseits das Extrem der Punktualität, der Sprödigkeit, andererseits das Extrem der sich kugelnden Flüssigkeit; — die Gestalt, als innere Gestaltlosigkeit.

Zusatz. Die Bestimmungen der Form, als dieses innern geometrisirenden Meisters, sind zuerst der Punkt, dann die Linie, die Oberfläche, und zuletzt das ganze Volumen. Das Spröde ist das Pulverichte, Singulare, was wir schon gehabt haben als bloße Weise der Cohäsion; es ist das Körnigte, wie es sich besonders in Platinkörnern zeigt. Diesem steht gegenüber das Kugelichte, die allgemeine, sich rundende, alle Dimensionen in sich tilgende Flüssigkeit, welche somit zwar die ganze Ausführung nach allen drei Dimensionen, aber eine Totalität ohne Entwickelung der Bestimmtheit ist. Die Kugelgestalt ist die allgemeine Gestalt mit formeller Regelmäßigkeit, die freie schwebende Gestalt, die daher auch die freien Himmels-Körper, als allgemeine Individuen, haben. Das Flüssige

kugelt sich, weil seine Unbestimmtheit in sich macht, daß der Druck der Atmosphäre nach allen Seiten gleich ist; so ist die Determination der Gestalt nach allen Seiten gleich, und noch keine Differenz darin gesetzt. Die Gestalt ist aber nicht nur so ein Abstractes; sondern sie ist ein reales Princip, d. h. eine Totalität der Form, die real ist.

§. 312.

2. Das Spröde, als an sich seyende Totalität der formirenden Individualität, schließt sich zum Unterschiede des Begriffs auf. Der Punkt geht zunächst in die Linie über; und die Form setzt sich an derselben in Extreme entgegen, welche als Momente kein eigenes Bestehen haben, sondern nur durch ihre Beziehung, welche erscheinend ihre Mitte und der Indifferenzpunkt des Gegensatzes ist, gehalten sind. Dieser Schluß macht das Princip der Gestaltung in ihrer entwickelten Bestimmtheit aus, und ist, in dieser noch abstracten Strenge, der Magnetismus.

Der Magnetismus ist eine der Bestimmungen, die sich vornehmlich darbieten mußten, als der Begriff sich in der bestimmten Natur vermuthete und die Idee einer Naturphilosophie faßte. Denn der Magnet stellt auf eine einfache naive Weise die Natur des Begriffes, und zwar in seiner entwickelten Form als Schluß (§. 181.) dar. Die Pole sind die sinnlich existirenden Enden einer realen Linie (eines Stabes, oder auch in einem nach allen Dimensionen weiter ausgedehnten Körper): als Pole haben sie aber nicht die sinnliche mechanische Realität, sondern eine ideelle; sie sind schlechthin untrennbar. Der Indifferenzpunkt, in welchem sie ihre Substanz haben, ist die Einheit, in der sie als Bestimmungen des Begriffs sind, so daß sie Sinn und Existenz allein in dieser Einheit haben; und die Polarität ist die Beziehung nur solcher Momente. Der Magnetismus hat außer der hierdurch gesetzten Bestimmung keine weitere

besondere Eigenschaft. Daß die einzelne Magnetnadel sich nach Norden und damit in Einem nach Süden richtet, ist Erscheinung des allgemeinen Erdmagnetismus.

Daß aber alle Körper magnetisch sind, hat einen schiefen Doppelsinn: der richtige Sinn ist, daß alle reelle, nicht bloß spröde Gestalt dieses Princip der Determination enthält; der unrichtige aber, daß alle Körper auch dieses Princip, wie es in seiner strengen Abstraction existirt, d. i. als Magnetismus ist, an ihnen zur Erscheinung bringen. Eine Begriffsform so in der Natur vorhanden aufzeigen wollen, daß sie in der Bestimmtheit, wie sie als eine Abstraction ist, allgemein existiren solle, wäre ein unphilosophischer Gedanke. Die Natur ist vielmehr die Idee im Elemente des Außereinander, so daß sie, eben so wie der Verstand, die Begriffsmomente zerstreut festhält und in Realität darstellt, aber in den höhern Dingen die unterschiedenen Begriffsformen zur höchsten Concretion in Einem vereint (s. Anm. folg. §.)

Zusatz. α) In-Eins-Setzen des Kugelichten und Spröden giebt erst die reale Gestalt überhaupt; die unendliche Form, als Centralität im Spröden gesetzt, setzt ihre Unterschiede, giebt ihnen ein Bestehen, und hält sie doch in der Einheit. Der Raum ist zwar noch das Element ihres Daseyns; aber der Begriff ist diese Einfachheit des Charakters, dieser Ton, der in seiner Entzweiung dieß durchdringende Allgemeine bleibt, das, dem allgemeinen Insichseyn der Schwere entnommen, durch sich selbst die Substanz seiner Unterschiede ist, oder ihr Daseyn. Die nur innere Gestalt hatte noch nicht ihr Daseyn an ihr selbst, sondern durch Zertrümmerung der Masse; die Bestimmung aber, die nun gesetzt wird, hat sie durch sich selbst. Dieses individualisirende Princip ist der Zweck, der sich in Realität übersetzt, aber noch different, noch nicht der vollendete Zweck ist. So äußert er sich nur als der Proceß der beiden

Principien des Spröden und Flüssigen; die bestimmbare unbestimmte Flüssigkeit wird darin durch die Form befruchtet. Das ist das Princip des Magnetismus, der noch nicht zur Ruhe gekommene Trieb der Gestaltung, oder die gestaltende Form noch als Trieb. Der Magnetismus ist also nur erst dieß Subjectseyn der Materie, das formale Daseyn der Unterschiede in der Einheit des Subjects, — die Cohäsion als die Thätigkeit, unterschiedene materielle Punkte unter die Form der Einheit zu bringen. Die Seiten des Magnetismus sind also noch schlechthin unter dem Eins des Subjects gebunden; ihre Entgegensetzung ist noch nicht als Selbstständigkeit vorhanden. Im spröden Punkte als solchen ist der Unterschied noch gar nicht gesetzt. Da wir aber jetzt die totale Individualität haben, die räumlich da seyn soll, und als concret sich in Unterschiede setzen muß: so bezieht sich der Punkt nun auf einen Punkt, und unterscheidet sich von ihm; das ist die Linie, noch nicht die Fläche oder die Totalität der drei Dimensionen, weil der Trieb noch nicht als Totalität existirt, und auch die zwei Dimensionen unmittelbar in der Realität drei, die Oberfläche, werden. So haben wir die ganz abstracte Räumlichkeit als Linealität; das ist die erste allgemeine Bestimmung. Die gerade Linie ist aber die natürliche, — so zu sagen, die Linie als solche; denn bei der krummen Linie haben wir schon eine zweite Determination, so daß sogleich Fläche damit gesetzt wäre.

β) Wie erscheint der Magnetismus? Die Bewegungen, die hier vorhanden sind, darf man nur auf ideelle Weise fassen; denn die sinnliche Auffassungsweise verschwindet beim Magnetismus. Bei der sinnlichen Auffassung ist das Mannigfaltige nur äußerlich verbunden; dieß findet freilich auch bei den zwei Polen und dem sie verbindenden Indifferenzpunkt Statt. Das ist aber nur der Magnet, noch nicht der Magnetismus. Um festzustellen, was in diesem Begriffe enthalten ist, müssen wir die sinnliche Vorstellung von einem Magnetstein, oder Eisen,

das mit dem Steine bestrichen wird, zunächst ganz vergessen. Wir müssen dann aber auch die Erscheinungen des Magnetismus mit seinem Begriffe vergleichen, um zu sehen, ob sie demselben entsprechen. Hier werden die Differenten nicht auf eine äußerliche Weise identisch gesetzt, sondern sie setzen sich selbst identisch. Insofern ist die Bewegung des Magneten aber allerdings noch eine äußerliche, insofern eben die Negativität noch nicht reale selbstständige Seiten hat, oder die Momente der Totalität noch nicht befreit sind, noch nicht differente Selbstständige sich zu einander verhalten, der Mittelpunkt der Schwere noch nicht zersprengt ist. Daher die Entwickelung der Momente noch als ein Aeußerliches, oder nur durch den — an sich seyenden — Begriff gesetzt ist. Indem der spröde Punkt sich zu Unterschieden des Begriffs aufschließt, so haben wir die Pole. An der physicalischen Linie, die den Unterschied der Form in sich hat, sind sie die zwei lebendigen Enden, deren Jedes so gesetzt ist, daß es nur ist in Bezug auf sein Anderes, und keinen Sinn hat, wenn das Andere nicht ist. Nur sie sind außer einander, Beide sind das Negative gegen einander; zwischen ihnen im Raume existirt dann auch ihre Einheit, wo ihr Gegensatz aufgehoben ist. Diese Polarität wird oft angewandt, rechts und links, wo sie gar nicht hingehört; denn heut zu Tage ist Alles voller Polarität. Dieser physicalische Gegensatz ist nun nichts sinnlich Bestimmtes; den Nordpol z. B. kann man nicht abhauen. Haut man den Magneten entzwei, so ist jedes Stück wieder ein ganzer Magnet: der Nordpol entsteht unmittelbar wieder am zerbrochenen Stücke. Jedes ist das Setzende und Ausschließende des Andern von sich; die termini des Schlusses können nicht für sich, sondern nur in der Verbindung existiren. Wir sind so ganz im Felde des Uebersinnlichen. Wenn Einer meint, in der Natur sey der Gedanke nicht vorhanden, so kann man ihm denselben hier zeigen. Die Erscheinung des Magnetismus ist so für sich höchst frappant; aber

noch wunderbarer wird sie, wenn man nun mit einigem Gedanken diese Erscheinung auffassen will. Der Magnetismus wurde so in der Naturphilosophie als ein Hauptanfang an die Spitze gestellt. Die Reflexion spricht zwar von magnetischer Materie, die aber selbst in der Erscheinung nicht vorhanden ist; es ist nichts Materielles, das da wirkt, sondern die reine immaterielle Form.

Bringen wir nun in die Nähe eines magnetisirten Eisenstabes, woran wir Nord- und Südpol unterscheiden, andere Stäbchen, die nicht magnetisch sind: so zeigt sich eine Bewegung, wenn sie nämlich frei sich bewegen können, nicht durch mechanische Gewalt zurückgehalten werden, also z. B. auf Nadeln ruhen u. s. w. In diesem Falle verbindet sich das Eine Ende des zweiten Stabes mit dem Nordpol des Magneten, das andere Ende wird dagegen davon repellirt; der zweite Stab ist dadurch selbst ein Magnet geworden, denn er hat eine magnetische Bestimmtheit erhalten. Doch beschränkt sich diese Bestimmtheit nicht auf die Endpunkte. An einen Magneten hängen sich Eisenspänchen bis an die Mitte; da wird aber ein gleichgültiger Punkt kommen, wo solche Attraction und Repulsion nicht mehr Statt findet. Man kann auf diese Weise passiven und activen Magnetismus unterscheiden; doch kann man als passiven Magnetismus auch dieß bezeichnen, wenn die Wirkung auf unmagnetisches Eisen nicht erfolgt. Mit diesem Indifferenzpunkt wird jetzt ein freier Mittelpunkt gesetzt, wie wir früher den Mittelpunkt der Erde hatten. Wird ferner das zweite Stäbchen wieder weggebracht, und an den anderen Pol des Magneten gebracht: so wird dasjenige Ende repellirt, was von dem ersten Pole attrahirt wurde, und umgekehrt. Hierin ist noch keine Bestimmung vorhanden, daß die Enden des Magneten an ihnen selbst entgegengesetzt seyen; es ist der leere Unterschied des Raums, der kein Unterschied an ihm selbst ist, so wenig das Eine Ende einer Linie überhaupt von dem andern sich unterscheidet. Vergleichen wir dann aber diese zwei

Magneten mit der Erde, so haben sie mit dem Einen Ende ungefähr die Richtung nach Norden, während das andere nach Süden gekehrt ist; und nun zeigt sich, daß die beiden Nordpole von zweien Magneten sich repelliren, ebenso die beiden Südpole: der Nordpol aber des Einen und der Südpol des andern sich attrahiren. Die Richtung nach Norden ist von dem Sonnenlauf hergenommen, und dem Magneten nicht eigenthümlich. Weil sich ein einzelner Magnet mit seinem Einen Ende nach Norden, mit dem andern nach Süden richtet: so haben die Chinesen ebenso Recht, zu sagen, der Magnet sehe nach Süden, als wenn wir behaupten, nach Norden; Beides ist Eine Determination. Und auch dieß ist nur ein Verhältniß zweier Magneten zu einander, da der Magnetismus der Erde solchen Stab determinirt; nur müssen wir wissen, daß das, was wir an einem Magneten den Nordpol nennen (— eine Nomenclatur, deren jetzt hin und wieder eingeführte Umkehrung viele Verwirrung macht), eigentlich der Natur der Sache nach der Südpol ist; denn der Südpol des Magneten nähert sich dem Nordpol der Erde. Diese Erscheinung ist die ganze Theorie des Magnetismus. Die Physiker sagen, man wisse noch nicht, was er sey: ob er ein Strömen sey u. s. w. Alles das gehört zu jener Metaphysik, die vom Begriffe nicht anerkannt wird. Der Magnetismus ist nichts Geheimnißvolles.

Haben wir Stücke eines Magnetsteins, keine Linie, so fällt die Wirksamkeit des Triebes doch immer in eine ideelle Linie, welche die Achse ist. Bei einem solchen Stück, habe es nun die Form eines Würfels, oder einer Kugel u. s. w., können sich nun mehrere Achsen befinden; und auf diese Weise hat die Erde mehrere magnetische Achsen, deren keine unmittelbar mit der Achse der Bewegung zusammenfällt. Der Magnetismus wird an der Erde frei, weil sie nicht zum wahren Krystall kommt, sondern, als das Gebührende der Individualität, beim abstracten sehnsüchtigen Triebe des Gestaltens stehen bleibt. Weil

die Erde nun so ein lebendiger Magnet ist, dessen Achse nicht an einen bestimmten Punkt fixirt ist: so ist die Richtung der Magnetnadel also wohl ungefähr die des wahren Meridians, aber der magnetische fällt nicht genau mit diesem zusammen; und das ist die Declination der Magnet-Nadel, nach Osten und Westen, die daher an verschiedenen Orten und Zeiten verschieden ist, — ein Oscilliren allgemeinerer Natur. Was überhaupt diese Beziehung der Magnet-Nadel auf eine solche Achse betrifft, so sind die Physiker darauf zurückgekommen, eine solche eiserne Stange, oder, was dasselbe ist, eine solche bestimmte Existenz in der Richtung von Achsen anzugeben. Sie haben gefunden, daß den Erfahrungen allein die Annahme eines Magneten im Mittelpunkt der Erde genug thue, der von unendlicher Intensität, aber ohne Extension sey, d. h. der gar nicht als eine solche Linie ist, die an einem Punkt stärker ist, als an andern: wie am magnetischen Eisen an den Polen der Eisenfeilstaub stärker attrahirt wird, als an dem Mittelpunkte, und von jenen bis zu diesem dieß immer abnimmt. Sondern der Magnetismus ist dieß ganz Allgemeine der Erde, die allenthalben der ganze Magnetismus ist. — Hieran schließen sich zwei Nebenpunkte.

γ) An welchen Körpern der Magnetismus zur Erscheinung komme, ist der Philosophie vollkommen gleichgültig. Vorzüglich findet er sich am Eisen, aber auch am Nickel und Kobalt. Richter wollte reinen Kobalt und Nickel darstellen; und sagte, daß sie auch dann noch magnetisch seyen. Andere behaupten, es sey dann immer noch Eisen darin, und darum allein seyen diese Metalle magnetisch. Daß das Eisen nach seiner Cohäsion und innern Krystallisation dieses ist, daß der Trieb des Gestaltens sich als solcher an ihm zeigt, geht den Begriff nichts an. Aber auch andere Metalle werden magnetisch, wenn sie eine besondere Temperatur haben; daß der Magnetismus an einem Körper erscheine, hängt also mit seiner

Cohäsion zusammen. Ueberhaupt aber kann nur Metall magnetisirbar seyn: denn es hat, ohne absolut spröde zu seyn, die gediegene Continuität der einfachen specifischen Schwere in sich, die eben diese abstracte Gestalt ist, wie wir sie hier noch betrachten; die Metalle sind so Wärme- und magnetische Leiter. An Salzen und Erden kommt der Magnetismus als solcher nicht zum Vorschein, weil sie Neutrale sind, wo die Differenz paralysirt ist. Die Frage ist nun näher, welche Eigenschaften des Eisens gerade an ihm den Magnetismus vorzugsweise zur Erscheinung bringen. Die Cohäsion des Eisens ist darum fähig, den Trieb des Gestaltens als eine Spannung an sich zu haben, ohne daß es zum Resultat komme, eben weil Sprödigkeit und Continuität bei diesem Metalle gewissermaßen in Gleichgewicht sind. Es kann von der ausgezeichnetsten Sprödigkeit bis zur größten Geschmeidigkeit gebracht werden und verbindet beide Extreme, gegen die gediegene Continuität der edlen Metalle. Der Magnetismus ist nun aber eben die aufgeschlossene Sprödigkeit, die die Eigenthümlichkeit enthält, noch nicht zur Gediegenheit übergegangen zu seyn. Das Eisen ist so der Wirksamkeit der Säuren viel offner, als die Metalle von der höchsten specifischen Schwere, wie Gold, die in ihrer gedrungenen Einheit nicht zum Unterschiede herausgehen. Umgekehrt hat es nicht die Schwierigkeit, sich in reguliniſcher Gestalt zu erhalten, wie die in Bezug auf specifische Schwere tiefer stehenden Metalle, die sehr angreifbar durch Säuren, zerbröckelnd sind, und weiterhin als Halbmetalle kaum in metallischer Gestalt sich erhalten können. Daß an Eisen Nord- und und Südpol so ein distinctes Daseyn außer dem Indifferenzpunkt haben, ist aber immer eine Naivität der Natur, die ihre abstracten Momente ebenso abstract an einzelnen Dingen vorstellt. Der Magnetismus kommt auf diese Weise am Eisenerze zum Vorschein; der Magnet-Eisenstein scheint aber das Specifische zu seyn, woran sich der Magnetismus offenbart. — Mancher

Magnet äußert zwar eine Wirkung auf die Nadel, aber ohne anderes Eisen zu magnetisiren; dieses fand Humboldt bei einem Serpentin-Gebirge im Baireuthischen. In der Grube ist jeder des Magnetismus fähige Körper, selbst der Magnetstein, noch nicht magnetisch, sondern erst, wenn sie an den Tag gefördert werden; es gehört so die Erregung des Lichts in der Atmosphäre dazu, damit die Differenz und Spannung gesetzt werde. [1]

δ) Es fragt sich deßhalb noch, unter welchen Umständen und Bedingungen der Magnetismus zur Erscheinung komme. Wird das Eisen im Glühen flüssig gemacht, so verliert es seinen Magnetismus; ebenso ist Eisenkalk, wo das Eisen völlig oxydirt worden, nicht magnetisch, weil da die Cohäsion des reguliniſchen Metalls gänzlich zerstört worden. Schmieden, Hämmern u. s. f. bringt ebenso Verschiedenheiten herein. Während das geschmiedete Eisen den Magnetismus sehr leicht annimmt, und ebenso schnell wieder verliert: nimmt der Stahl, worin das Eisen einen erdigen, kernigen Bruch bekommt, ihn viel schwerer auf, hält ihn aber dauernd fester; was der größern Sprödigkeit des Stahls zugeschrieben werden kann. Im Hervorbringen des Magnetismus zeigt sich so die Beweglichkeit dieser Eigenschaft; er ist gar nicht fest, sondern verschwindend und kommend. Das bloße Streichen macht das Eisen schon magnetisch, und zwar an beiden Polen; es muß aber in der Richtung des Meridians gestrichen werden. Jedes Schlagen, Klopfen in freier Hand, jedes Erschüttern in der Luft macht ebenfalls magnetisch. Das Erzittern der Cohäsion setzt eine Spannung; und diese ist der Trieb, sich zu gestalten. Auch Eisenstangen, die bloß lange in freier Luft aufrecht gehalten

[1] Spix und Martius' Reisen, Th. I, S. 65: „Die Erscheinungen der magnetischen Polarität waren an dieser Wacke" (in Madeira) „deutlicher, als an dem tiefer gelagerten Basalt," — aus derselbigen Ursache, weil nämlich das höher liegende Gestein mehr vom Boden isolirt ist (vergl. Edinburgh philos. Journ. 1821, p. 221).

werden, werden magnetisch: ebenso bekommen eiserne Oefen, eiserne Kreuze auf Kirchen, Wetterfahnen, überhaupt jeder eiserne Körper leicht eine magnetische Determination in sich; und es gehören nur schwache Magneten dazu, damit sich der Magnetismus dieser Körper offenbare. Man hat sogar bei Versuchen die größte Noth nur damit, magnetfreies Eisen sich zu machen und es so zu erhalten; es kann nur durch Glühend-Machen geschehen. — Wenn nun so ein Stab bestrichen wird, so tritt ein Punkt ein, wo der Eine Pol unmagnetisch ist; und ebenso ist auf der andern Seite der andere Pol an einem gewissen Punkte unwirksam. Das sind die zwei Indifferenz-Punkte Brugmanns, die verschieden sind von dem allgemeinen Indifferenz-Punkt, der auch nicht ganz in die Mitte fällt. Will man nun an jenen Punkten etwa auch einen latenten Magnetismus annehmen? Den Punkt, wo die Wirkung jedes Pols am stärksten ist, nannte van Swinden den Culminations-Punkt.

Ist ein unmagnetisirtes Eisenstäbchen, auf eine Nadel gestützt, durch das Gleichgewicht seiner Enden horizontal, so sinkt, nach eingetretenem Magnetismus, die Eine Seite sogleich tiefer herunter (§. 293 Anm.): im Norden der Erde das nördliche Ende, im Süden das südliche; und zwar um so mehr, je größer die Breite ist, d. h. je näher der geographische Ort den Polen liegt. Macht die Magnet-Nadel endlich, am magnetischen Pole, einen rechten Winkel mit der Linie des magnetischen Meridians, so stellt sie sich senkrecht: d. h. sie wird eine gerade Linie, die zur reinen Specification und Entfernung von der Erde kommt. Das ist die Inclination, die so nach Ort und Zeit verschieden ist; Parry, bei seiner Nordpol-Expedition, empfand dieß schon so stark, daß er die Magnet-Nadel gar nicht mehr brauchen konnte. Die Inclination zeigt den Magnetismus als Schwere, und zwar auf merkwürdigere Weise, als durch das Anziehen des Eisens. Der Magnetismus, als Masse und als Hebel vorgestellt, hat einen Schwerpunkt, dessen nach den Seiten fallende

Massen, obgleich in freiem Gleichgewicht, dennoch, weil sie specificirt sind, eine schwerer, als die andere ist. Die specifische Schwere ist auf die naivste Weise hier gesetzt; sie wird nicht verändert, sondern nur anders determinirt. Die Erdachse hat ebenso eine Inclination gegen die Sonnenbahn; doch gehört dieß eigentlich der Bestimmung der himmlischen Sphären an.

Auf die wahrhafte Weise aber tritt an der ganzen Erde das Specifische und Allgemeine so auseinander, daß bestimmte Massen an verschiedenen Orten im Pendel verschiedene Kraft haben: an den Polen die specifische Schwere derselben größer ist, als unter dem Aequator; denn sie zeigen, als dieselben Massen sich verschieden zu verhalten. Mit einander können Körper hierin nur insofern verglichen werden, als sie ihre Massenkraft als Kraft der Bewegung darstellen, die als das Freie sich gleichbleibt und das Beständige ist. Indem in dem Pendel die Größe der Masse als bewegende Kraft eintritt, so muß an ihm dieselbe Masse stärkere Bewegungskraft haben, je näher den Polen zu. Centripetal- und Centrifugal-Kraft sollen, wegen der Umdrehung der Erde, auseinandertreten; aber es ist gleichgültig, zu sagen, der Körper habe eine größere Centrifugal-Kraft, entfliehe mit mehr Kraft der Richtung des Falls, oder er falle stärker: denn es ist gleich, Welches Fallen oder Werfen heißen soll. Ist nun wohl die Schwerkraft bei gleicher Höhe und Masse auch immer dieselbe, so wird doch beim Pendel diese Kraft selbst bestimmt; oder es ist, als ob der Körper von einer größern oder niedern Höhe fiele. Also ist auch der Unterschied bei der verschiedenen Größe der Pendelbewegung unter verschiedenen Breiten eine Specification der Schwere selbst (s. §. 270 Anm. S. 104, Zus. S. 113).

§. 313.

Insofern diese sich auf sich beziehende Form zunächst in dieser abstracten Bestimmung, Identität der bestehenden Differenzen zu seyn, existirt, also noch nicht in der totalen Gestalt zum Producte geworden und paralysirt ist, ist sie, als Thätigkeit und zwar in der Sphäre der Gestalt, die immanente Thätigkeit des freien Mechanismus, nämlich die örtlichen Verhältnisse zu bestimmen.

Es ist hier ein Wort über die in jetziger Zeit so anerkannte und in der Physik sogar fundamental gewordene Identität von Magnetismus, Elektricität und Chemismus zu sagen: Der Gegensatz der Form im individuellen Materiellen geht auch dazu fort, sich zum realern, elektrischen, und zu dem noch realern, dem chemischen Gegensatze zu bestimmen. Allen diesen besondern Formen liegt eine und dieselbe allgemeine Totalität der Form als ihre Substanz zum Grunde. Ferner sind Elektricität und Chemismus, als Processe, Thätigkeiten vom reellern physisch weiter bestimmten Gegensatze; aber außerdem enthalten diese Processe vor Allem Veränderungen in den Verhältnissen der materiellen Räumlichkeit. Nach dieser Seite, daß diese concrete Thätigkeit zugleich mechanisirende Bestimmung ist, ist sie an sich magnetische Thätigkeit. Inwiefern sie als solche auch innerhalb dieser concretern Processe zur Erscheinung gebracht werden kann, sind die empirischen Bedingungen hiervon in neuern Zeiten gefunden worden. Es ist daher für einen wesentlichen Fortschritt der empirischen Wissenschaft zu achten, daß die Identität dieser Erscheinungen in der Vorstellung anerkannt worden ist, welche Elektro-Chemismus, oder etwa auch Magneto-Elektro-Chemismus, oder wie sonst, genannt wird. Allein die besonderen Formen, in welchen die allgemeine existirt, und deren besondere Erscheinungen sind auch ebenso wesentlich von einander zu unterscheiden. Der Name Magnetismus ist darum für die ausdrückliche Form und deren Erscheinung als in der Sphäre der Gestalt als solcher, sich nur auf Raumbestimmen beziehend, aufzubehalten, so wie der Name Elektricität gleichfalls für die

damit ausdrücklich bezeichneten Erscheinungs-Bestimmungen. Früher ist Magnetismus, Elektricität und Chemismus gänzlich abgesondert, ohne Zusammenhang mit einander, jedes als eine selbstständige Kraft betrachtet worden. Die Philosophie hat die Idee ihrer Identität, aber mit ausdrücklichem Vorbehalt ihres Unterschiedes gefaßt; in den neuesten Vorstellungsweisen der Physik scheint auf das Extrem der Identität dieser Erscheinungen übergesprungen worden, und die Noth zu seyn, — daß und wie sie zugleich aus einander zu halten seyen. Die Schwierigkeit liegt in dem Bedürfniß, Beides zu vereinigen; gelöst ist sie allein in der Natur des Begriffes, aber nicht in der Identität, die eine Confusion der Namen in einem Magneto-Elektro-Chemismus ist.

Zusatz. Das Zweite zur Linearität des Magnetismus (vor. §. Zus. α. S. 248) ist die Frage nach den Bestimmtheiten dieser Thätigkeit. Weil wir noch kein specifisches Bestimmtseyn der Materie haben, sondern nur Verhältnisse ihrer Räumlichkeit, so kann die Veränderung nur Bewegung seyn; denn Bewegung ist eben diese Veränderung des Räumlichen in der Zeit. Das Weitere ist aber, daß diese Thätigkeit ein materielles Substrat haben muß, das sie trägt, weil sie eben in die Materie versenkt ist, ohne schon zur Verwirklichung zu kommen; denn die Form ist im Substrate nur als die Richtung Einer geraden Linie. Im Lebendigen wird die Materie dagegen durch die Lebendigkeit selbst bestimmt. Auch hier ist zwar die Bestimmtheit eine immanente, die indessen nur unmittelbar das Schwere bestimmt, noch ohne weitere physicalische Bestimmung. Die Thätigkeit drängt sich aber in die Materie hinein, und zwar ohne ihr durch einen äußerlich mechanischen Anstoß mitgetheilt zu seyn; als die der Materie immanente Form, ist sie materialisirte und materialisirende Thätigkeit. Und weil diese Bewegung nicht unbestimmt, sondern vielmehr

bestimmt ist, so ist sie entweder Annähern oder Entfernen. Der Magnetismus ist jedoch von der Schwere verschieden, indem er das Körperliche einer ganz andern Richtung, als der verticalen der Schwere unterwirft; seine Wirksamkeit ist eben eine solche Determination, daß Eisenfeilstaub nicht an den Ort hinfällt, oder da liegen bleibt, wo er der bloßen Schwere nach hinfallen würde. Diese Bewegung ist nun nicht rotatorisch, in einer Curve, wie die der himmlischen Körper, die daher weder anziehend, noch abstoßend ist. Solche Curve ist darum in Einem Annäherung und Entfernung; daher dort auch Attraction und Repulsion nicht zu scheiden waren. Hier existiren aber diese beiden Bewegungen geschieden, als Annäherung und Entfernung, weil wir in der endlichen, individualisirten Materie sind, wo die Momente, die im Begriffe enthalten sind, frei werden sollen; und gegen ihren Unterschied tritt auch ihre Einheit hervor, aber sie sind nur an sich identisch. Das Allgemeine derselben ist die Ruhe, und diese Ruhe ist das Indifferente derselben; denn zu ihrer Abscheidung, daß bestimmte Bewegung vorhanden sey, gehört der Ruhepunkt. Der Gegensatz aber in der Bewegung selbst ist ein Gegensatz der Wirksamkeit im Geradlinigten; denn es ist nur diese einfache Bestimmtheit vorhanden, Entfernen und Annähern in derselben Linie. Die beiden Bestimmungen können nicht abwechseln oder an zwei Seiten vertheilt seyn, sondern sind immer zugleich; denn wir sind nicht in der Zeit, sondern im Räumlichen. Es muß also derselbe Körper seyn, der, indem er als angezogen, eben damit zugleich als abgestoßen bestimmt wird. Der Körper nähert sich einem gewissen Punkte, und indem er dieß thut, wird ihm etwas mitgetheilt; er wird selbst bestimmt, und indem er so bestimmt wird, muß er zugleich von der andern Seite sich bewegen.

Die Beziehung der Elektricität auf den Magnetismus hat man besonders darin gesehen, wie sie sich in der galvanischen Voltaischen Säule darstellt. So hat sich diese Beziehung auch

in der Erscheinung gezeigt, nachdem der Gedanke sie schon längst erfaßt hatte: wie denn überhaupt eben dieß das Geschäft des Physikers ist, die Identität der Begriffe als Identität der Erscheinungen aufzusuchen und darzustellen. Die Philosophie faßt diese Identität aber nicht oberflächlicher Weise als eine abstracte, so daß Magnetismus, Elektricität und Chemismus ganz Dasselbige seyen. Die Philosophie hatte längst gesagt: Magnetismus ist das Princip der Form, und Elektricität und chemischer Proceß nur andere Formen dieses Princips. Früher war der Magnetismus isolirt, stand nur hinten an; und man sah durchaus nicht ein, was ohne ihn dem Natursystem abgehen würde, — höchstens den Schiffern. Der Zusammenhang desselben mit dem Chemismus und der Elektricität liegt im Bisherigen. Der Chemismus ist die Totalität, worin die Körper nach ihrer specifischen Besonderheit eingehen; der Magnetismus ist aber nur räumlich. Doch zeigen sich unter gewissen Umständen die magnetischen Pole auch elektrisch und chemisch verschieden: oder umgekehrt, durch den galvanischen Proceß wird leicht Magnetismus erzeugt, indem die geschlossene Kette für den Magnetismus sehr empfindlich wirkt. In der elektrischen galvanischen Thätigkeit, im chemischen Proceß ist die Differenz gesetzt; es ist ein Proceß von physicalischen Gegensätzen. Es liegt nun ganz nah, daß diese concreten Gegensätze auch auf der niedrigern Stufe des Magnetismus zum Vorschein kommen. Der elektrische Proceß ist eben auch Bewegung; er ist aber noch weiter ein Kampf von physicalischen Gegensätzen. In der Elektricität sind ferner die beiden Pole frei, im Magnetismus nicht; in der Elektricität sind sie daher besondere Körper gegen einander, so daß in ihr die Polarität eine ganz andere Existenz, als nur die lineare des Magneten hat. Werden aber metallische Körper durch den elektrischen Proceß in Bewegung gesetzt, ohne daß bei ihnen schon physicalische Bestimmungen vorhanden sind, so zeigen solche nach ihrer Weise den Proceß an ihnen; diese

Weise ist die bloße Thätigkeit des Bewegens, und das ist dann der Magnetismus. Es ist also zu sehen, welches das magnetische Moment, welches das elektrische u.s.w. in jeder Erscheinung ist. Man hat gesagt, alle elektrische Thätigkeit ist Magnetismus: er sey die Grundkraft, daß Differente sind, auch außer einander bleiben, aber schlechthin auf einander bezogen werden. Das tritt allerdings auch beim elektrischen und chemischen Processe, nur auf concretere Weise ein, als beim Magnetismus. Der chemische Proceß ist der Gestaltungs-Proceß der real individualisirten Materie. Der Trieb des Gestaltens ist also selbst Moment des Chemismus; und dieses Moment wird frei vornehmlich in der galvanischen Kette, wo Spannung im Ganzen vorhanden ist, die aber nicht, wie beim Chemischen, ins Product übergeht. Diese Spannung ist an die Extreme zusammengenommen; und so zeigt sich hier eine Einwirkung auf den Magneten.

Interessant ist dann dabei auch noch dieses, daß diese Thätigkeit des galvanischen Processes, wenn sie einen magnetisch bestimmten Körper in Bewegung setzt, diesen declíniren läßt. Da ergiebt sich der Gegensatz, daß der Magnet entweder nach Osten oder nach Westen declinirt, wie der Süd- und Nordpol declinirt. Sinnreich ist in dieser Rücksicht meines Collegen, Professor P. Erman's Apparat, nämlich eine galvanische Kette frei schwebend zu machen. Ein Streifen Pappe oder Fischbein wird so geschnitten, daß an dem einen seiner Enden (— oder auch in der Mitte?) ein kupfernes oder silbernes Becherchen angebracht werden kann. Dieß wird mit Säure gefüllt, ein Streifen oder Draht Zink in die Säure gesteckt, und um den Streifen Fischbein herumgezogen, bis zum andern Ende, und von da bis an die äußere Seite des Bechers. So entsteht galvanische Thätigkeit. Dieß Ganze, an einen Faden aufgehängt, kann gegen die Pole eines Magneten hingebracht werden; wobei nun dieser bewegliche Apparat different gesetzt wird. Diese aufgehängte galvanische Batterie, welche sich be-

wegt, nennt Erman Rotations-Kette. Der + E Draht ist gerichtet von Süden nach Norden. Er sagt nun: „Man nähere dem nördlichen Ende des Apparats den Nordpol eines Magneten von der östlichen Seite her, so wird dieses Ende abgestoßen; nähert man aber denselben Nordpol von der westlichen Seite her, so wird eine Anziehung Statt finden. Der totale Erfolg ist derselbe in beiden Fällen; denn angezogen oder abgestoßen, läuft die Rotationskette vor dem außerhalb ihres Bogens angebrachten Nordpol eines Magneten immer westlich, d. h. von der Linken zur Rechten, wenn sie früher in der Stellung von Süd-Nord ruhte. Der Süd-Pol eines Magneten bringt die entgegengesetzte Wirkung hervor." Die chemische Polarität kreuzt sich hier mit der magnetischen; diese ist Nord-Süd-Polarität, jene Ost-West-Polarität; die letztere erhält an der Erde eine Bedeutung von größerem Umfange. Auch hier kommt die Flüchtigkeit der magnetischen Bestimmtheit zum Vorschein. Wird der Magnet bei der galvanischen Kette oben gehalten, so ist die Determination ganz anders, als wenn er in der Mitte gehalten wird; sie kehrt sich nämlich ganz um.

§. 314.

Die Thätigkeit der Form ist keine andere, als die des Begriffs überhaupt, das Identische different, und das Differente identisch zu setzen, hier also in der Sphäre der materiellen Räumlichkeit: das im Raume Identische different zu setzen, d. i. es von sich zu entfernen (— abzustoßen); und das im Raume Differente identisch zu setzen, d. i. es zu nähern und zur Berührung zu bringen (— anzuziehen). Diese Thätigkeit, da sie in einem Materiellen, aber noch abstract (und nur als solche ist sie Magnetismus) existirt, beseelt sie nur ein Lineares (§. 256.). In Solchem können die beiden Bestimmungen der Form nur an seinem Unterschiede, d. i. an den beiden Enden, geschieden hervortreten: und ihr

thätiger, magnetischer Unterschied besteht nur darin, daß das eine Ende (der eine Pol) Dasselbe — ein Drittes — mit sich identisch setzt, was das andere (der andere Pol) von sich entfernt.

Das Gesetz des Magnetismus wird so ausgesprochen, daß die gleichnamigen Pole sich abstoßen, und die ungleichnamigen sich anziehen, — die gleichnamigen feindschaftlich, die ungleichnamigen aber freundschaftlich sind. Für die Gleichnamigkeit ist jedoch keine andere Bestimmung vorhanden, als daß diejenigen gleichnamige sind, welche gleicherweise von einem Dritten beide angezogen oder beide abgestoßen werden. Dieß Dritte aber hat ebenso seine Determination allein darin, jene Gleichnamigen, oder überhaupt ein Anderes entweder abzustoßen oder anzuziehen. Alle Bestimmungen sind durchaus nur relativ, ohne verschiedene sinnliche, gleichgültige Existenz; es ist oben (Anm. §. 312.) bemerkt worden, daß so etwas wie Norden und Süden keine solche ursprüngliche, erste oder unmittelbare Bestimmung enthält. Die Freundschaftlichkeit des Ungleichnamigen, und die Feindschaftlichkeit des Gleichnamigen sind hiermit überhaupt nicht eine folgende oder noch besondere Erscheinung an einem vorausgesetzten, einem eigenthümlich schon bestimmten Magnetismus, sondern drücken nichts Anderes als die Natur des Magnetismus selbst aus, und damit die reine Natur des Begriffs, wenn er in dieser Sphäre als Thätigkeit gesetzt ist.

Zusatz. Eine dritte Frage ist also hier weiter: Was wird angenähert und entfernt? Der Magnetismus ist diese Diremtion, aber man sieht es ihm noch nicht an. Indem Etwas mit einem Andern, das noch gleichgültig ist, in Beziehung gesetzt wird: so leidet das Zweite vom Einen Extreme des Ersten das Eine, vom andern das Andere. Die Infection besteht darin, zum Gegentheil des Ersten gemacht zu werden, um erst als Anderes (und zwar durch das Erste als

Anderes gesetzt) von ihm identisch gesetzt zu werden. Die Wirksamkeit der Form bestimmt es also erst als Entgegengesetztes; so ist die Form als existirender Proceß gegen das Andere. Die Thätigkeit verhält sich zu einem Andern, setzt es sich entgegen. Das Andere war zunächst nur in der Vergleichung für uns ein Anderes; jetzt ist es der Form als Anderes bestimmt, und dann identisch gesetzt. Umgekehrt an der andern Seite ist die entgegengesetzte Seite der Bestimmung. Indem das Zweite, welchem auch lineare Wirksamkeit mitgetheilt zu seyn, angenommen werden muß, nach der Einen Seite als Entgegengesetztes inficirt ist, so ist sein anderes Extrem unmittelbar identisch mit dem ersten Extrem des Ersten. Wird nun dieß zweite Extrem der zweiten materiellen Linie mit dem ersten Extrem der ersten in Berührung gebracht: so ist es mit diesem Extrem identisch, und darum wird es entfernt. Wie die sinnliche Auffassung, so verschwindet beim Magnetismus auch die verständige. Denn dem Verstande ist das Identische identisch, das Differente different: oder doch nach welcher Seite zwei Dinge identisch sind, nach der sind sie nicht different; aber im Magnetismus ist gerade dieß vorhanden, daß gerade insofern das Identische identisch ist, es sich insofern different setzt, und gerade insofern das Differente different ist, es sich insofern identisch setzt. Der Unterschied ist dieß, er selbst und sein Gegentheil zu seyn. Das Identische in beiden Polen setzt sich different, und das Differente in beiden setzt sich identisch; und das ist der klare thätige Begriff, der aber noch nicht realisirt ist.

Dieß ist die Wirksamkeit der totalen Form, als das Identisch-Setzen des Entgegengesetzten, — die concrete Wirksamkeit gegen die abstracte Wirksamkeit der Schwere, wo Beide schon an sich identisch sind. Die Thätigkeit des Magnetismus besteht dagegen darin, das Andere erst zu inficiren, schwer zu machen. Die Schwere ist so nicht thätig, wie der Magnetismus, obgleich sie Attraction hat, weil die Attrahirenden schon an sich identisch sind; hier aber wird das Andere erst dazu gemacht, zu attrahiren und attrahirt zu werden, — und erst so ist die Form thätig. Das Anziehen ist eben Machen, daß das Andere ebensogut selbst geht, als das Machende.

Zu den Extremen der Subjectivität, die sich auf einen Punkt hält, und des Flüssigen, welches nur als Continuum ist, aber vollkommen indeterminirt in sich, macht nun der Magnetismus die Mitte, das abstracte Freiwerden der Form, die im Krystall zum materiellen Producte kommt, wie es sich z. B. schon in der Eisnadel zeigt. Als diese freie dialektische Thätigkeit, die als solche perennirt, ist der Magnetismus auch die Mitte zwischen Ansichseyn und zwischen Sich-realisirt-Haben. Es ist die Ohnmacht der Natur, im Magnetismus die bewegende Thätigkeit zu vereinzeln; es ist dann aber die Macht des Gedankens, so Etwas zum Ganzen zu verbinden.

§. 315.

3. Die Thätigkeit in ihr Product übergegangen ist die Gestalt, und bestimmt als Krystall. In dieser Totalität sind die differenten magnetischen Pole zur Neutralität reducirt, die abstracte Linearität der ortbestimmenden Thätigkeit zur Fläche und Oberfläche des ganzen Körpers realisirt: näher die spröde Punktualität einerseits zur entwickelten Form erweitert, andererseits aber die formelle Erweiterung der Kugel zur Begrenzung reducirt. Es wirkt die Eine Form, indem sie, *α*) die Kugel begrenzend, den Körper nach Außen krystallisirt, und *β*) die Punktualität gestaltend, seine innere Continuität durch und durch im Durchgang der Blätter, d. h. in der Korngestalt, krystallisirt.

Zusatz. Das Dritte erst ist die Gestalt, als die Einheit des Magnetismus und der Kugelgestalt; das noch immaterielle Bestimmen wird materiell, und so ist die unruhige Thätigkeit des Magnetismus zur vollkommenen Ruhe gelangt.

Hier ist kein Entfernen und Annähern mehr; sondern Alles ist hier an seinen Ort gestellt. Der Magnetismus geht zuerst in die allgemeine Selbstständigkeit, den Krystall der Erde, — die Linie in den ganzen runden Raum über. Der individuelle Krystall ist aber, als realer Magnetismus, diese Totalität, worin der Trieb erloschen und die Gegensätze zur Form der Gleichgültigkeit neutralisirt sind; der Magnetismus drückt dann seine Differenz als Bestimmung der Oberfläche aus. So haben wir nicht mehr innere Gestalt, die, um da zu seyn, eines Andern bedürfte, sondern durch sich selbst da ist. Alle Gestaltung hat den Magnetismus in sich; denn sie ist eine völlige Begrenzung im Raume, die vom immanenten Triebe, dem Werkmeister der Form, gesetzt ist. Es ist dieß eine sprachlose Regsamkeit der Natur, die zeitlos ihre Dimensionen darlegt, — das eigene Lebensprincip der Natur, das thatlos sich exponirt, und von dessen Gebilden man nur sagen kann, daß sie da sind. Das Princip ist in der flüssigen Rundung allenthalben, es ist kein Widerstand für es darin; es ist das stille, alle die gleichgültigen Theile des Ganzen beziehende Formiren. Weil der Magnetismus aber im Krystall befriedigt ist, so ist er darin nicht als solcher vorhanden; die untrennbaren Seiten des Magnetismus, die hier, in die gleichgültige Flüssigkeit ergossen, zugleich ein bestehendes Daseyn haben, sind das Bilden, das an dieser Gleichgültigkeit erstirbt. Es ist also richtig, wenn man in der Naturphilosophie sagt, der Magnetismus sey eine ganz allgemeine Bestimmung; es ist aber schief, wenn man noch den Magnetismus als Magnetismus in der Gestalt aufzeigen will. Die Determination des Magnetismus, als des abstracten Triebes, ist noch linear: als vollführt, ist er nach allen Dimensionen das die räumliche Begrenzung Bestimmende; die Gestalt ist eine nach allen Dimensionen ausgedehnte ruhige Materie, — die Neutralität der unendlichen Form und der Materialität. Es zeigt sich also

hier die Herrschaft der Form über die ganze mechanische Masse. Freilich bleibt der Körper immer noch schwer gegen die Erde; dieses erste substantielle Verhältniß ist noch erhalten. Aber selbst der Mensch, der Geist ist — das absolut Leichte —, ist noch schwer. Der Zusammenhang der Theile ist indessen jetzt durch ein von der Schwere unabhängiges Princip der Form von Innen heraus bestimmt. Es ist daher die Zweckmäßigkeit der Natur selbst hier zuerst vorhanden: eine Beziehung des verschiedenen Gleichgültigen, als die Nothwendigkeit, deren Momente ruhiges Daseyn haben, oder das Insichseyn, das da ist, — ein verständiges Thun der Natur durch sich selbst. Zweckmäßigkeit ist also nicht bloß ein Verstand, der von Außen der Materie eine Form giebt. Die vorhergehenden Formen sind noch nicht zweckmäßig, — nur ein Daseyn, das als Daseyn nicht seine Beziehung auf Anderes an ihm selbst hat. Der Magnet ist noch nicht zweckmäßig; denn seine Entzweiten sind noch nicht gleichgültig, sondern nur rein Nothwendige für einander. Hier aber ist eine Einheit Gleichgültiger, oder Solcher, deren Daseyn in seiner Beziehung frei voneinander ist. Die Linien des Krystalls sind diese Gleichgültigkeit: es kann eine von der andern getrennt werden, und sie bleiben; aber sie haben schlechthin Bedeutung nur in Beziehung auf einander, — der Zweck ist diese ihre Einheit und Bedeutung.

Indem der Krystall aber dieser ruhige Zweck ist, so ist die Bewegung ein Anderes, als sein Zweck; der Zweck ist noch nicht als Zeit. Die getrennten Stücke bleiben gleichgültig liegen; die Spitzen des Krystalls können abgebrochen werden, und dann hat man jede einzeln. Beim Magnetismus ist dieß nun nicht der Fall; nannte man also auch die Spitzen an einem Krystall Pole, indem diese Gegensätze durch eine subjective Form bestimmt sind, so bleibt dieß immer eine uneigentliche Weise der Benennung. Denn hier sind die Unterschiede zu einem ruhigen Bestehen gekommen. Indem die Ge-

stalt so das Gleichgewicht Differenter ist, so hat sie diese Differenzen auch an ihr zu zeigen; der Krystall hat insofern das Moment an ihm, für ein Fremdes zu seyn, und in der Zertrümmerung seiner Masse seinen Charakter zu zeigen. Die Gestalt muß damit aber weiter auch selbst unter die Differenz treten, und die Einheit dieser Differenten seyn; der Krystall hat ebensowohl eine innere als eine äußere Gestalt, als zwei Ganze der Form. Diese gedoppelte Geometrie, diese Doppelgestaltung ist gleichsam Begriff und Realität, Seele und Leib. Der Wachsthum des Krystalls geht schichtenweise vor sich; aber der Bruch geht durch alle Schichten hindurch. Die innere Determination der Form ist nicht mehr bloße Determination der Cohäsion, sondern alle Theile gehören dieser Form an; die Materie ist durch und durch krystallisirt. Der Krystall ist ebenso nach Außen abgeschlossen, und regelmäßig abgeschlossen in einer Einheit, die in sich dirimirt ist. Die Flächen sind vollkommen spiegelglatt; es sind Kanten, Winkel daran in einfach regelmäßiger Gestalt von gleichseitigen Prismen u. s. f., bis zu einer äußern Unregelmäßigkeit, worin aber noch ein Gesetz zu erkennen ist. Es giebt freilich feinkörnige, erdige Krystalle, wo die Gestalt mehr an der Oberfläche ist; die Erdigkeit ist eben, als Punktualität, die Gestalt des Gestaltlosen. Reine Krystalle aber, wie z. B. Kalkspat, zeigen in ihren kleinsten Theilen ihre innere, vorher ganz unsichtbare Gestalt, wenn sie so zerschlagen werden, daß sie die Freiheit haben, nach der innern Form zu zerspringen. So haben große Bergkrystalle, drei Fuß lang und Einen Fuß dick, auf dem Gotthard und der Insel Madagascar gefunden, immer noch ihre sechseckige Gestalt. Diese Kerngestalt, die durchgängig ist, setzt vornehmlich in Verwunderung. Zerschlägt man Kalkspat, der eine rhomboidalische Gestalt hat, so sind die Stücke vollkommen regelmäßig; und wenn die Brüche nach der innern Anlage geschehen, so sind alle Flächen Spiegel. Zerbricht man immer

weiter, so zeigt sich immer dasselbe; die ideelle Form, die das Seelenhafte ist, durchdringt allgegenwärtig das Ganze. Diese innere Gestalt ist jetzt Totalität; denn während in der Cohäsion die Eine Determination, Punkt, Linie oder Fläche, das Herrschende war, sind jetzt die Gestalten nach allen drei Dimensionen gebildet. Dieß, was man sonst nach Werner Durchgänge der Blätter nannte, heißt jetzt Bruch- oder Kerngestalten. Der Krystall hat seinen Kern selbst als einen Krystall, die innere Gestalt als ein Ganzes der Dimensionen. Die Kerngestalt kann verschieden seyn; es giebt Abstufungen von der Blättergestalt, in platten, convexen Blättern, bis zur ganz bestimmten Kerngestalt. Der Demant ist ebenso äußerlich krystallisirt in doppeltvierseitigen Pyramiden, und, obgleich im höchsten Grade klar, doch auch innerlich krystallisirt. Er löst sich in Lamellen ab; wenn man ihn schleifen will, so ist es schwer, Spitzen hervorzubringen: man weiß ihn aber so zu schlagen, daß er nach der Natur des Durchgangs der Blätter springt, und seine Flächen sind dann durchaus spiegelglatt. Hauy hat vornehmlich die Krystalle nach ihren Formen beschrieben; und nach ihm haben Andere Mehreres hinzugefügt.

Den Zusammenhang der innern (forme primitive) mit der äußern Form (secondaire) zu finden, die Ableitung der letztern aus der ersten, ist ein interessanter, delicater Punkt in der Krystallographie. Man müßte alle Beobachtungen durch ein allgemeines Princip der Umwandlung durchführen. Die äußere Krystallisation ist nicht immer mit der innern übereinstimmend; nicht alle rhomboidalischen Kalkspate haben äußerlich dieselbe Determination als innerlich, und doch ist eine Einheit zwischen beiden Gestaltungen vorhanden. Hauy hat bekanntlich diese Geometrie der Beziehung der innern und äußern Gestalt an den Fossilien dargelegt, aber ohne die innere Nothwendigkeit aufzuzeigen, so wenig als die Beziehung derselben auf die specifische Schwere. Er nimmt den Kern an, läßt auf

die Flächen desselben sich die „molécules intégrantes“ nach einer Art von Reihung ansetzen, worin durch die Decrescenz der Reihen der Grundlage die äußeren Gestalten entstehen, aber so daß das Gesetz dieser Reihung eben durch die vorgefundene Gestalt bestimmt ist. Ebenso gehört es der Krystallographie an, den Zusammenhang der Gestalten mit dem chemischen Material zu bestimmen, indem die Eine einem chemischen Material eigenthümlicher ist, als eine andere. Die Salze sind vornehmlich krystallinisch, nach Außen und Innen. Die Metalle dagegen, da sie nicht das Neutrale, sondern abstract indifferent sind, schränken sich mehr auf die formelle Gestalt ein; die Kerngestalt ist bei ihnen mehr hypothetisch, nur bei Wismuth ist eine solche angemerkt. Das Metall ist noch das substantiell Gleichförmige. Es zeigt sich zwar ein Anfang des Krystallisirens, z. B. in den moirées métalliques von Zinn und Eisen, wenn eine leichte Säure oberflächlich aufs Metall wirkt; die Figurationen sind aber nicht regelmäßig, sondern es ist nur ein Beginn in Rücksicht auf eine Kerngestalt sichtbar.

B.

Die Besonderung des individuellen Körpers.

§. 316.

Die Gestaltung, das den Raum bestimmende Individualisiren des *Mechanismus*, geht in die *physicalische Besonderung* über. Der individuelle Körper ist *an sich die physische Totalität*; diese ist an ihm *im Unterschiede*, aber wie dieser in der Individualität bestimmt und gehalten ist, zu setzen. Der Körper, als das *Subject* dieser Bestimmungen, enthält dieselben als *Eigenschaften* oder *Prädicate*: aber so, daß sie zugleich ein Verhalten zu ihren ungebundenen, allgemeinen Elementen, und Processe mit denselben sind. Es ist

ihre unmittelbare, noch nicht *gesetzte* (welches Setzen der *chemische* Proceß ist) Besonderung, wonach sie noch nicht in die Individualität zurückgeführt, nur Verhältnisse zu jenen Elementen, nicht die reale Totalität des Processes, sind. Ihre Unterscheidung gegen einander ist die ihrer Elemente, deren logische Bestimmtheit in ihrer Sphäre aufgezeigt worden (§. 282. ff.).

Bei dem alten, allgemeinen Gedanken, daß jeder Körper aus den vier Elementen, oder dem neuern *Paracelsischen*, daß er aus Mercurius oder Flüssigkeit, Schwefel oder Oel, und Salz bestehe (Jacob Böhm nannte sie die große Dreieinigkeit), und bei vielen andern Gedanken dieser Art ist *fürs Erste* die Widerlegung leicht gewesen, indem man unter jenen Namen die einzelnen empirischen Stoffe verstehen wollte, welche zunächst durch solche Namen bezeichnet sind. Es ist aber nicht zu verkennen, daß sie viel wesentlicher die Begriffsbestimmungen enthalten und ausdrücken sollten. Es ist daher vielmehr die Gewaltsamkeit zu bewundern, mit welcher der Gedanke, der noch nicht frei war, in solchen sinnlichen besondern Existenzen nur seine eigene Bestimmung und die allgemeine Bedeutung erkannte und festhielt; er darf darum auch nicht auf experimentirende Weise widerlegt werden (s. oben Zus. zu §. 280, S. 157). *Fürs Andere* ist ein solches Auffassen und Bestimmen, da es die Energie der Vernunft zu seiner treibenden Quelle hat, welche sich durch die sinnliche Spielerei der Erscheinung und deren Verworrenheit nicht irre machen, noch sich gar in Vergessenheit bringen läßt, weit über das bloße Aufsuchen und das chaotische Hererzählen der *Eigenschaften* der Körper erhaben. In diesem Suchen gilt es für Verdienst und Ruhm, immer noch etwas *Besonderes* ausgegangen zu haben, statt das so viele Besondere auf das Allgemeine und den Begriff zurückzubringen und diesen darin zu erkennen.

Zusatz. Die unendliche Form hat sich im Krystall nur auf räumliche Weise in die schwere Materie hineingesetzt; was fehlt, ist die Specification des Unterschieds. Indem die Formbestimmungen nun selbst als Materien erscheinen müssen, so ist dieß die Reconstruction und Umbildung der physicalischen Elemente durch die Individualität. Der individuelle Körper, das Irdische, ist die Einheit von Luft, Licht, Feuer, Wasser; und wie sie an ihm sind, das ist die Besonderung der Individualität. Das Licht entspricht der Luft; und das an der Dunkelheit des Körpers zu einer specifischen Trübung individualisirte Licht ist die Farbe. Das Brennliche, Feurige, als ein Moment des individuellen Körpers, ist der Geruch des Körpers; — sein beständiges, verdachtloses Aufgezehrtwerden, aber nicht Verbrannt-Werden im chemischen Sinne, wo es Oxydirt-Werden heißt, sondern die zur Einfachheit eines specifischen Processes individualisirte Luft. Das Wasser ist, als individualisirte Neutralität, das Salz, die Säure u. s. f., — der Geschmack des Körpers; die Neutralität deutet schon auf Auflösbarkeit, reales Verhältniß zu Anderem, d. i. auf chemischen Proceß hin. Diese Eigenschaften des individuellen Körpers, Farbe, Geruch, Geschmack, existiren nicht selbstständig für sich, sondern kommen einem Substrate zu. Da sie nur erst in der unmittelbaren Individualität gehalten sind, so sind sie auch gegen einander gleichgültig; was also Eigenschaft ist, ist auch Materie, z. B. das Farben-Pigment. Es ist noch die unkräftige Individualität, daß die Eigenschaften auch frei werden; die zusammenhaltende Kraft des Lebens ist hier noch nicht, wie im Organischen, vorhanden. Als besondere haben sie auch den allgemeinen Sinn, ihre Beziehung zu dem zu behalten, wovon sie herkommen. Die Farbe verhält sich mithin zum Licht, wird von demselben gebleicht; der Geruch ist Proceß mit der Luft; der Geschmack behält ebenso eine Beziehung auf sein abstractes Element, das Wasser.

Weil ins Besondere Geruch und Geschmack, von denen jetzt gleichfalls die Rede wird, schon dem Namen nach an die sinnliche Empfindung erinnern, indem sie nicht bloß objectiv jene dem Körper zukommenden physicalischen Eigenschaften, sondern auch diese Subjectivität bezeichnen, nämlich das Seyn dieser Eigenschaften für den subjectiven Sinn: so ist, mit diesem Hervortreten der elementarischen Bestimmtheiten innerhalb der Sphäre der Individualität, also auch die Beziehung derselben auf die Sinne zu erwähnen. Es fragt sich nun zunächst, warum hier gerade das Verhältniß des Körpers zum subjectiven Sinn entsteht: ferner, was unsern fünf Sinnen an objectiven Eigenschaften entspricht. Die so eben angegebenen, Farbe, Geruch, Geschmack, sind nur drei; so haben wir die drei Sinne des Gesichts, des Geruchs und des Geschmacks. Da Gehör und Gefühl hier nicht zum Vorschein kommen, so fragt sich zugleich: Wo hat das Objective für diese zwei übrigen Sinne seinen Platz?

α) In Betreff jenes Verhältnisses ist Folgendes zu bemerken. Wir hatten die individuelle, in sich selbst geschlossene Gestalt, die, weil sie, als Totalität, die Bedeutung hat, für sich fertig zu seyn, nicht mehr in einer Differenz zu Anderem begriffen ist, und daher kein praktisches Verhältniß zu Anderem hat. Die Bestimmungen der Cohäsion sind nicht gleichgültig gegen Anderes, sondern nur in Beziehung auf Anderes; der Gestalt ist dagegen diese Beziehung gleichgültig. Sie kann zwar auch mechanisch behandelt werden; weil die Gestalt aber das sich auf sich Beziehende ist, so findet keine nothwendige Beziehung eines Andern auf sie, sondern nur eine zufällige Statt. Ein solches Verhältniß eines Andern zu ihr können wir ein theoretisches Verhältniß nennen; dieses haben aber nur die empfindenden Naturen zu Etwas, und höher die denkenden. Ein solches theoretisches Verhältniß besteht näher darin, daß das Empfindende, indem es in Beziehung auf das

Andere ist, darin zugleich in Beziehung auf sich selbst ist, sich frei gegen den Gegenstand erhält; womit zugleich der Gegenstand frei gelassen ist. Zwei individuelle Körper, z. B. Krystalle, lassen zwar auch einander frei, aber nur, weil sie kein Verhältniß zu einander haben: sie müßten denn chemisch, durch Vermittelung des Wassers, bestimmt seyn; sonst bestimmt nur ein Drittes, Ich, sie durch Vergleichung. Dieß theoretische Verhältniß gründet sich also nur darauf, daß sie keine Beziehung auf einander haben. Das wahre theoretische Verhältniß ist erst da vorhanden, wo wirklich Beziehung auf einander und doch Freiheit der Sich-Verhaltenden gegen einander eintritt; ein solches Verhältniß ist eben das der Empfindung zu ihrem Objecte. So ist die geschlossene Totalität hier nun vom Andern freigelassen, und nur so in Beziehung auf Anderes: d. h. die physische Totalität ist für die Empfindung, und — da sie wieder selbst (wozu wir hier übergehen) sich in ihre Bestimmtheiten auslegt — für verschiedene Empfindungsweisen, für die Sinne. Deßwegen denn ist es, daß hier bei der Gestaltung das Verhältniß zu den Sinnen uns auffällt, obgleich wir es noch nicht zu berühren brauchten (s. unten §. 358), da es nicht in den Kreis des Physischen gehört.

β) Während wir nun hier Farbe, Geruch und Geschmack als Bestimmungen der Gestalt fanden, die durch die drei Sinne des Gesichts, Geruchs und Geschmacks wahrgenommen werden: so haben wir das Sinnliche der zwei andern Sinne, des Gefühls und Gehörs, schon früher gehabt (s. oben Zus. zu §. 300. S. 210). Die Gestalt als solche, die mechanische Individualität, ist für das Gefühl überhaupt; vornehmlich gehört die Wärme auch hierher. Zur Wärme verhalten wir uns mehr theoretisch, als zur Gestalt überhaupt; denn diese fühlen wir nur, insofern sie uns Widerstand leistet. Das ist schon praktisch, indem das Eine das Andere nicht lassen will, was es ist; man muß hier drücken, berühren, während bei der Wärme noch kein Widerstand eintritt. Das Gehör haben wir beim Klange gehabt; er ist die durch das Mechanische bedingte Individualität. Der Sinn des Gehörs fällt somit in diese Besonderung, wo die unendliche Form auf das Materielle bezogen ist. Dieß Seelenhafte ist aber nur äußerlich darauf bezogen; es ist die der mechanischen Materialität nur entfliehende Form, die daher unmittelbar verschwindend ist und noch nicht Bestand hat. Zum Gehör, welches der Sinn der als ideell erscheinenden Totalität des Mechanismus ist, ist das Gefühl der Gegensatz; es hat das Terrestrische, die Schwere, die noch nicht in sich besonderte Gestalt zum Gegenstande. Die beiden Extreme, den ideellen Sinn des Gehörs und den realen des Gefühls, hatten wir so in der totalen Gestalt; die Unterschiede der Gestalt beschränken sich auf die drei übrigen Sinne.

Die bestimmten physicalischen Eigenschaften der individuellen Gestalt sind nicht selbst die Gestalt, sondern Manifestationen derselben, die sich in ihrem Seyn-für-Anderes wesentlich erhalten; damit fängt aber die reine Gleichgültigkeit des theoretischen Verhältnisses an, aufzuhören. Das Andere, worauf diese Qualitäten sich beziehen, ist ihre allgemeine Natur oder ihr Element, noch keine individuelle Körperlichkeit; und hierin selbst ist sogleich ein processualisches, differentes Verhalten begründet, das indessen nur ein abstractes seyn kann. Da der physicalische Körper aber nicht nur so Ein besonderer Unterschied, noch bloß in diese Bestimmtheiten zerlegt, sondern Totalität dieser Differenzen ist: so ist diese Zerlegung nur eine Unterscheidung an ihm selbst, als seiner Eigenschaften, worin er Ein Ganzes bleibt. Indem wir nun auf diese Weise den differenten Körper überhaupt haben, so verhält er sich auch selbst zu andern eben solchen differenten als Totalität. Die Differenz dieser totalen Gestalten ist ein äußerlich mechanisches Verhältniß, weil sie bleiben sollen, was sie sind, und ihre Selbsterhaltung noch nicht aufgelöst wird; diese Aeußerung als different bleibender

ist die Elektricität, die damit zugleich ein oberflächlicher Proceß dieser Körper gegen die Elemente ist. Wir haben so einerseits besondere Differenzen, andererseits die Differenz überhaupt als Totalität.

Näher ist die Eintheilung des Folgenden diese: erstens Verhältniß des individuellen Körpers zum Lichte; zweitens die differenten Verhältnisse als solche, Geruch und Geschmack; drittens Differenz überhaupt zweier totaler Körper, Elektricität. Die physicalischen Bestimmtheiten des individuellen Körpers betrachten wir hier nur in ihrem Verhalten zu ihren respectiven allgemeinen Elementen, gegen welche sie, als individuell, totale Körper sind. Es ist daher die Individualität nicht als solche, die in diesem Verhalten aufgelöst wird; sie soll als solche sich vielmehr erhalten. Es sind somit nur Eigenschaften, welche hier betrachtet werden. Die Gestalt wird erst im chemischen Proceß wirklich aufgelöst: d. i. was hier Eigenschaften sind, wird dort als besondere Materie dargestellt werden. Die materialisirte Farbe z. B. gehört, als Pigment, nicht mehr dem individuellen Körper, als totaler Gestalt, an, sondern ist durch chemische Auflösung aus dem individuellen Körper ausgeschieden und für sich gesetzt. Solche außer ihrem Verbande mit dem Selbst der Individualität existirende Eigenschaft kann man nun zwar auch eine individuelle Totalität nennen, wie z. B. das Metall, das aber nur ein indifferenter, kein neutraler Körper ist. In dem chemischen Processe werden wir dann auch betrachten, daß solche Körper nur formelle, abstracte Totalitäten sind. Diese Besonderungen geschehen zunächst von uns aus, durch den Begriff; d. h. sie sind an sich, oder auf unmittelbare Weise, wie auch die Gestalt. Aber sie sind ferner auch durch den wirklichen Proceß gesetzt, d. i. durch den chemischen; und daselbst liegen auch erst die Bedingungen ihrer Existenz, wie auch die der Gestalt.

1. Verhältniß zum Licht.

§. 317.

In der gestalteten Körperlichkeit ist die erste Bestimmung ihre mit sich identische Selbstischkeit, die abstracte Selbstmanifestation ihrer als unbestimmter, einfacher Individualität; das Licht. Aber die Gestalt leuchtet als solche nicht, sondern diese Eigenschaft ist (vorh. §.) ein Verhältniß zum Lichte.

a. Der Körper ist, als reiner Krystall in der vollkommenen Homogeneität seiner neutral-existirenden innern Individualisirung, durchsichtig und ein Medium für das Licht.

Was in Beziehung auf Durchsichtigkeit die innere Cohäsionslosigkeit der Luft ist, ist im concreten Körper die Homogeneität der in sich cohärenten und krystallisirten Gestalt. Der individuelle Körper unbestimmt genommen ist freilich sowohl durchsichtig als undurchsichtig, durchscheinend u. s. f.[1] Aber die Durchsichtigkeit ist die nächste erste Bestimmung desselben als Krystalls, dessen physische Homogeneität noch nicht weiter in sich besondert und vertieft ist.

Zusatz. Die Gestalt ist hier noch die ruhende Individualität, die sich in mechanischer und chemischer Neutralität befindet, die letztere aber noch nicht, wie die vollkommene Gestalt, auf allen Punkten besitzt. Die Gestalt ist so, als die reine Form, von der die Materie vollkommen bestimmt und durchdrungen ist, darin nur mit sich selbst identisch, und sie durchaus beherrschend. Das ist die erste Bestimmung der Gestalt im Gedanken. Da nun diese Identität mit sich im Materiellen physisch ist, das Licht aber diese abstracte physische Identität mit sich darstellt: so ist die erste Besonderung der Gestalt ihr Verhältniß zum Lichte, das sie aber, vermöge dieser Identität, in ihr selbst hat. Indem die Gestalt durch dieses

[1] Zusatz der zweiten Ausgabe: Licht und Finsterniß sind nur Möglichkeiten an demselben.

Verhältniß sich für Anderes setzt, so ist dieß ihr eigentlich theoretisches, — kein praktisches, sondern vielmehr ein ganz ideelles Verhalten. Die nicht mehr nur, wie in der Schwere, als Streben gesetzte, sondern im Licht frei gewordene Identität, die jetzt an der terrestrischen Individualität gesetzt ist, ist das Aufgehen der Lichtseite in der Gestalt selbst. Aber da die Gestalt noch nicht absolut freie, sondern bestimmte Individualität ist, so ist diese terrestrische Vereinzelung ihrer Allgemeinheit noch nicht innere Beziehung der Individualität auf ihre eigene Allgemeinheit. Nur das Empfindende ist dieß, das Allgemeine seiner Bestimmtheit als Allgemeines an ihm selbst zu haben, d. h. für sich als Allgemeines zu seyn. Erst das Organische ist also ein solches Scheinen gegen Anderes, daß seine Allgemeinheit innerhalb seiner selbst fällt. Hier dagegen ist das Allgemeine dieser Individualität noch, als Element, ein Anderes, Aeußerliches gegen den individuellen Körper. Vollends hat die Erde nur als allgemeines Individuum ein Verhältniß zur Sonne, und zwar noch ein ganz abstractes, während der individuelle Körper doch wenigstens ein reales Verhältniß zum Licht hat. Denn der individuelle Körper ist zwar zunächst finster, weil dieß überhaupt die Bestimmung der abstracten, fürsichseyenden Materie ist; aber die Individualisirung der Materie hebt, durch die durchdringende Form, jene abstracte Verfinsterung auf. Die besonderen Modificationen dieses Verhaltens zum Lichte sind dann die Farben, von denen also hier auch gesprochen werden muß; und wie sie einerseits dem realen, individuellen Körper zukommen, so sind sie andererseits auch nur außer der Individualität der Körper schwebend: Schattige überhaupt, denen noch keine objective materielle Existenz zugeschrieben werden kann, — Scheine, bloß auf dem Verhältniß des Lichts und des noch unkörperlichen Finstern beruhend, kurz ein Spectrum. Die Farben sind so zum Theil ganz subjectiv, vom Auge hingezaubert, — eine Wirksamkeit einer Helligkeit

oder Finsterniß, und eine Modification ihres Verhältnisses im Auge; wozu jedoch allerdings auch eine äußere Helligkeit gehört. Schulz schreibt dem Phosphor in unserem Auge eine eigenthümliche Helligkeit zu: so daß es oft schwer zu sagen ist, ob die Helligkeit und Dunkelheit und ihr Verhältniß in uns liegt oder nicht.

Dieß Verhältniß der individualisirten Materie zum Lichte haben wir nun erstens als die gegensatzlose Identität zu betrachten, die noch nicht im Unterschiede ist gegen eine andere Bestimmung, — die formelle, allgemeine Durchsichtigkeit: das Zweite ist, daß diese Identität gegen Anderes besondert ist, die Vergleichung zweier durchsichtiger Medien, — die Brechung, wo das Medium nicht schlechthin durchsichtig, sondern specifisch bestimmt ist: das Dritte ist die Farbe als Eigenschaft, — das Metall, das mechanisch, aber nicht chemisch Neutrale.

Was erstens die Durchsichtigkeit betrifft, so gehört die Undurchsichtigkeit, die Finsterniß, der abstracten Individualität, dem Irdischen an. Luft, Wasser, Flamme, wegen ihrer elementarischen Allgemeinheit und Neutralität, sind durchsichtig, nicht finster. Ebenso hat die reine Gestalt die Finsterniß, dieses abstracte, spröde, unenthüllte Fürsichseyn der individuellen Materie, das Sich-nicht-Manifestiren überwunden, und sich also vielmehr durchsichtig gemacht: weil sie sich eben wieder zur Neutralität und Gleichförmigkeit gebracht hat, welche eine Beziehung auf das Licht ist. Die materielle Individualität ist die Verfinsterung in sich, weil sie sich der ideellen Manifestation für Anderes verschließt. Aber die individuelle Form, die als Totalität ihre Materie durchdrungen hat, hat sich eben damit in die Manifestation gesetzt, und geht zu dieser Idealität des Daseyns fort. Sich zu manifestiren ist Entwickelung der Form, Setzen eines Daseyns für Anderes; so daß dieß aber zugleich in individueller Einheit gehalten ist. Das Spröde, der Mond, ist darum undurchsichtig: der Komet aber durchsichtig. Da diese

Durchsichtigkeit das Formelle ist, so ist sie dem Krystall gemeinschaftlich mit dem in sich Gestaltlosen, der Luft und dem Wasser. Die Durchsichtigkeit des Krystalls ist aber, ihrem Ursprung nach, zugleich eine andere, als die jener Elemente: diese sind durchsichtig, weil sie noch nicht zur Individualität in sich, zu Irdischem, zur Verfinsterung gekommen sind. Die gestalteten Körper aber sind zwar nicht selbst Licht, denn sie sind individuelle Materie; aber das punktuelle Selbst der Individualität, insofern es, als dieser innere Bildner, ungehindert ist, hat an diesem finstern Materiellen nichts Fremdes mehr: sondern, als rein in die entwickelte Totalität der Form übergegangen, ist hier dieß Insichseyn zur homogenen Gleichheit der Materie gebracht. Die Form, als frei und unbeschränkt das Ganze wie die einzelnen Theile umfassend, ist Durchsichtigkeit. Alle einzelnen Theile sind diesem Ganzen vollkommen gleich gemacht, und eben deßwegen vollkommen gleich unter sich und in mechanischer Durchdringung unabgesondert von einander. Die abstracte Identität des Krystalls, seine vollkommene mechanische Einheit als Indifferenz und chemische Einheit als Neutralität sind mithin das, was die Durchsichtigkeit desselben ausmacht. Wenn nun diese Identität auch nicht selbst Leuchten ist, so ist sie doch dem Lichte so nahe verwandt, daß sie beinah bis zum Leuchten fortgehen kann. Es ist der Krystall, zu dem das Licht sich geboren; das Licht ist die Seele dieses Insichseyns, indem die Masse in diesem Strahle vollkommen aufgelöst ist. Der Urkrystall ist der Diamant der Erde, dessen jedes Auge sich erfreut, ihn als den erstgebornen Sohn des Lichts und der Schwere anerkennend. Das Licht ist die abstracte, vollkommen freie Identität, — die Luft die elementarische; die unterworfene Identität ist die Passivität für das Licht, und das ist die Durchsichtigkeit des Krystalls. Das Metall ist dagegen undurchsichtig, weil in ihm das individuelle Selbst durch hohe specifische Schwere zum Fürsichseyn concentrirt ist (s. Zusatz zu

§. 320 gegen das Ende). Zur Durchsichtigkeit ist erforderlich, daß der Krystall keinen erdigen Bruch habe; denn dann gehört er schon zum Spröden. Das Durchsichtige kann ferner auch sogleich undurchsichtig gemacht werden ohne Chemismus, bloß durch eine mechanische Veränderung, wie wir dieß in bekannten Erscheinungen sehen; es braucht nur in einzelne Theile getheilt zu werden. Glas zu Pulver gestoßen, Wasser, das man in Schaum verwandelt, wird undurchsichtig; es wird ihm die mechanische Indifferenz und Homogeneität genommen, es wird unterbrochen und in die Form des vereinzelten Fürsichseyns gebracht, da es früher ein mechanisches Continuum war. Eis ist schon weniger durchsichtig, als Wasser; und zerstoßen, wird es ganz undurchsichtig. Aus dem Durchsichtigen entsteht das Weiße, indem die Continuität der Theile aufgehoben wird, und sie zu vielen gemacht werden, wie z. B. im Schnee; und erst als Weißes hat dann das Licht Daseyn für uns und erregt unser Auge. Göthe, Zur Farbenlehre, Th. I, S. 189 sagt: „Man könnte den zufällig (d. i. mechanisch) undurchsichtigen Zustand des rein Durchsichtigen weiß nennen. Die bekannten (unzerlegten) Erden sind in ihrem reinen Zustande weiß; sie gehen aber durch natürliche Krystallisation in Durchsichtigkeit über.“ So ist Kalkerde, Kieselerde undurchsichtig; sie haben eine metallische Basis, die aber in den Gegensatz und die Differenz übergegangen, daher ein Neutrales geworden ist. Es giebt also chemisch Neutrale, die undurchsichtig sind; aber eben damit sind sie nicht vollkommen neutral: d. h. es ist ein Princip in ihnen zurück, das nicht in das Verhältniß zum Andern eingegangen ist. Wird Kieselerde aber krystallisirt, ohne Säure im Bergkrystall, oder Thonerde im Glimmer, Bittererde in dem Talk, Kalkerde freilich mit Kohlensäure: so entsteht Durchsichtigkeit. Diese Erscheinung des leichten Uebergangs von Durchsichtigkeit in Undurchsichtigkeit ist häufig. Ein gewisser Stein, Hydrotion, ist undurch-

sichtig; mit Wasser getränkt, wird er aber durchsichtig. Das Wasser macht ihn neutral, und dadurch wird seine Unterbrochenheit aufgehoben. Auch Borax, in Baumöhl getaucht, wird vollkommen durchsichtig; die Theile werden also nur continuirlich gesetzt.[1] Indem das chemisch Neutrale zum Durchsichtigen hinstrebt, so werden auch metallische Krystalle, insofern sie nicht gediegene Metalle, sondern metallische Salze sind (Vitriole), vermittelst ihrer Neutralität durchscheinend. Es giebt auch gefärbte Durchsichtige, z. B. die Edelsteine; sie sind eben nicht vollkommen durchsichtig, weil das metallische Princip, von dem die Farbe herkommt, nicht vollkommen überwunden, obgleich neutralisirt ist.

§. 318.

b. Die erste einfachste Bestimmtheit, die das physische Medium hat, ist seine specifische Schwere, deren Eigenthümlichkeit für sich in der Vergleichung, so auch in Beziehung auf Durchsichtigkeit nur in der Vergleichung der verschiedenen Dichtigkeit eines andern Mediums zur Manifestation kommt. Was bei der Durchsichtigkeit beider von dem einen (— dem vom Auge entferntern —) in dem andern Medium (um die Dar- und Vorstellung zu erleichtern, mag jenes als Wasser, dieses als Luft genommen werden) wirksam ist, ist allein die Dichtigkeit, als den Ort qualitativ bestimmend. Das Volumen des Wassers mit dem darin enthaltenen Bilde wird daher so in der durchsichtigen Luft gesehen, als ob dasselbe Volumen Luft, in die jenes gesetzt ist, die größere specifische Dichtigkeit, die des Wassers, hätte, also in einen um so kleineren Raum contrahirt wäre; — sogenannte Brechung.

[1] Biot, Traité de Phys. T. III, p. 199: „Unregelmäßige Stücke Borax" (d. i. borarsaures Natrum, ein durchsichtiger Krystall, der mit der Zeit etwas unscheinbar wird, und an seiner Oberfläche etwas von seinem Krystallisations-Wasser verliert) „erscheinen, wegen ihrer Ungleichheiten und wegen Mangels an Glätte ihrer Oberflächen, nicht mehr als durchsichtig. Aber sie werden vollkommen durchsichtig, wenn sie in Oliven-Oehl getaucht werden, weil dasselbe alle ihre Ungleichheiten ausgleicht; und es entsteht so wenig Reflexion an der gemeinschaftlichen Berührungsoberfläche dieser beiden Substanzen, daß man kaum die Grenzen ihrer Trennung unterscheiden kann."

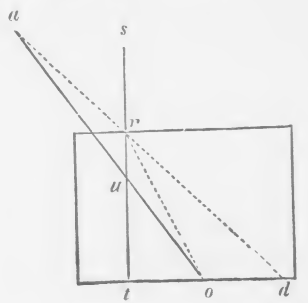
Der Ausdruck Brechung des Lichts ist zunächst ein sinnlicher und insofern richtiger Ausdruck, als man z. B. einen ins Wasser gehaltenen Stab bekanntlich gebrochen sieht; auch wendet sich dieser Ausdruck für die geometrische Verzeichnung des Phänomens natürlich an. Aber ein ganz Anderes ist die Brechung des Lichts und der sogenannten Lichtstrahlen in physicalischer Bedeutung, — ein Phänomen, das viel schwerer zu verstehen ist, als es dem ersten Augenblicke nach scheint. Abgerechnet das sonstige Unstatthafte der gewöhnlichen Vorstellung, macht sich die Verwirrung, in welche sie verfallen muß, in der Verzeichnung der angenommenermaßen sich von einem Punkte aus als Halbkugel verbreitenden Lichtstrahlen, leicht augenfällig. Es muß in Rücksicht der Theorie, wodurch die Erscheinung erklärt zu werden pflegt, an die wesentliche Erfahrung erinnert werden, daß der ebene Boden eines mit Wasser gefüllten Gefäßes eben, somit ganz und gleichförmig gehoben erscheint, — ein Umstand, welcher der Theorie gänzlich widerspricht, aber, wie es in solchen Fällen gewöhnlich geschieht, darum in den Lehrbüchern ignorirt oder verschwiegen wird. Worauf es ankommt, ist, daß Ein Medium nur schlechthin Durchsichtiges überhaupt ist, und erst das Verhältniß zweier Medien von verschiedener specifischer Schwere das Wirksame wird für eine Particularisation der Sichtbarkeit; — eine Determination, die zugleich nur ortbestimmend, d. h. durch die ganz abstracte Dichtigkeit gesetzt ist. Ein Verhältniß der Medien als wirksam findet aber nicht im gleichgültigen Nebeneinandersein, sondern allein Statt, indem das eine in dem andern, nämlich hier nur als Sichtbares — als Sehraum —, gesetzt ist. Dieses andere Medium wird von der immateriellen Dichtigkeit des darin gesetzten, so zu sagen,

inficirt; so daß es in ihm den Sehraum des Bildes nach der Beschränkung zeigt, die es selbst (das Medium) erleidet, und ihn damit beschränkt. Die rein mechanische, nicht physisch reale Eigenschaft, sondern ideelle der Dichtigkeit, nur raumbestimmend zu seyn, kommt hier ausdrücklich vor: sie scheint so außerhalb des Materiellen, dem sie angehört, zu wirken, weil sie allein auf den Ort des Sichtbaren wirkt; ohne jene Idealität läßt sich das Verhältniß nicht fassen.

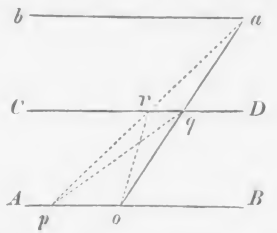
Zusatz. Nachdem wir zunächst die Durchsichtigkeit des Krystalls betrachtet haben, der als durchsichtig selber unsichtbar ist, ist das Zweite die Sichtbarkeit in diesem Durchsichtigen, aber damit zugleich das sichtbare Undurchsichtige. Das Sichtbare in dem unbestimmten Durchsichtigen hatten wir schon oben (§. 278) als das Geradlinigte eines in einem andern sich ideell setzenden Körpers, — die Reflexion des Lichts. An der formellen Identität des Krystalls kommen aber weiter Besonderungen vor. Der durchsichtige Krystall, zu der Idealität seines finstern Fürsichseyns gediehen, läßt anderes Finstere durch sich scheinen, ist das Medium, das Vermittelnde des Scheinens von Anderem in Anderem. Zwei Erscheinungen gehören nun hierher: die Refraction des Lichts, und das Doppelbild, welches eine Menge von Krystallen zeigen.

Die Sichtbarkeit, von der hier die Rede ist, ist die Sichtbarkeit, insofern etwas durch mehrere Durchsichtige gesehen wird, so daß diese Medien verschieden sind; denn weil wir die Durchsichtigkeit des individuellen Körpers haben, die eben so specifisch bestimmt ist, so tritt dieselbe nur in Beziehung auf ein anderes durchsichtiges Medium auf. Als specifisch bestimmt, ist das Medium von eigener specifischer Schwere, und sonstigen physicalischen Qualitäten. Aber diese Bestimmtheit kommt erst zur Aeußerung, indem es mit einem andern durchsichtigen Medium zusammentrifft, und das Scheinen durch diese beiden Medien vermittelt wird. In Einem Medium ist die

Vermittelung ein einförmiges, bloß durch die Expansion des Lichts bestimmtes Scheinen; im Wasser z. B. sieht man auch, nur trüber. Ist das Medium auf diese Weise eins, so haben wir nur Eine Dichtigkeit, also auch nur Eine Ortsbestimmung; sind aber zwei Medien, so sind auch zweierlei Ortsbestimmungen. Hier kommt nun eben das höchst merkwürdige Phänomen der Brechung zum Vorschein. Es scheint einfach, ja trivial zu seyn; man sieht es alle Tage. Brechung ist aber ein bloßes Wort. Durch jedes Medium für sich sieht man den Gegenstand in gerader Linie nach dem Auge und in gleichem Verhältnisse zu den übrigen Gegenständen fortgehend; bloß das Verhältniß beider Medien zu einander begründet den Unterschied. Sieht das Auge einen Gegenstand durch ein anderes Medium, so daß das Sehen durch zwei Medien geht: so sieht man den Gegenstand an einem andern Orte, als er sich zeigen würde, ohne die besondere Beschaffenheit jenes Mediums; d. h. an einem andern Orte, als er sich nach dem Gefühl im Zusammenhang des Materiellen befindet, — oder er hat im Zusammenhange des Lichts einen anderen Ort. So wird z. B. das Bild der Sonne gesehen, auch wenn sie nicht am Horizonte ist. Einen Gegenstand in einem Gefäße sieht man, wenn Wasser darin ist, verrückt und höher, als wenn es leer ist. Die Fischschützen wissen, daß, weil der Fisch gehoben ist, sie nach einem tiefern Orte schießen müssen, als wo sie den Fisch sehen.



Der Winkel (*ars*), den in dieser Figur die Linie *ad* vom Auge (*a*) zu dem Gegenstande als gesehen (*d*) mit dem Einfallsloth (*st*) macht, ist größer, als der (*aus*), welchen die Linie (*ao*) zwischen dem Auge und dem Punkte (*o*), wo der Gegenstand sich wirklich befindet, damit macht. Man sagt gewöhnlich, das Licht wird gebrochen, wenn beim Uebertritt von Einem Medium ins andere das Licht von seinem Wege (*or*) abgelenkt wird und man den Gegenstand in der abgelenkten Richtung (*ard*) sieht. Das hat aber, näher betrachtet, keinen Sinn; denn Ein Medium bricht nicht für sich, sondern das Wirksame für ein solches Sehen ist allein im Verhältniß beider Medien zu suchen. Tritt das Licht aus dem Einen Medium heraus, so hat es keine besondere Qualität erlangt, die es für das andere verändert hätte, so daß ihm dieses nun einen anderen Weg anwiese. Noch deutlicher wird dieß durch folgende Figur.



Wenn nämlich von *AB* bis *a*, wo sich das Auge befindet, Ein Medium, z. B. Wasser, ist, so wird *o* an der Stelle *o* in der Richtung *aqo* gesehen; also das Medium *CDAB* verändert die Richtung nicht, daß sie von *q* nach *p* ginge, statt von *q* nach *o*. Wenn nun dieß Medium zwischen *ab* und *CD* weggenommen wird, so wäre es doch lächerlich, anzunehmen: *α*) daß *o* nun nicht mehr nach *q*, sondern nach *r* führe, als ob der Strahl *oq* jetzt gemerkt hätte, daß über ihm nun Luft, und er jetzt in *r* herauskommen möchte, damit *o* in *r* von mir gesehen würde; und ebenso hätte es *β*) keinen Sinn, daß *o* nicht mehr nach und durch *q* führe, von wo der Strahl ebensogut nach *a* käme. Denn *o* geht überall hin, nach *q* so gut, als nach *r* u. s. f.

Es ist dieß auf diese Weise ein schwieriges Phänomen, und zwar weil das Sinnliche hier geistermäßig wird. Ich habe oft mein Nachdenken darauf gerichtet, und will vortragen, wie ich die Schwierigkeit überwunden.

Was also geschieht, ist, daß *CDAB* nicht nur durchsichtig ist, sondern daß auch seine eigenthümliche Natur gesehen wird, d. h. das ideelle Verhältniß das Sehen zwischen *AB* und *a* vermittelt. Wir befinden uns im Felde der Idealität, da wir von der Sichtbarkeit handeln; denn die Sichtbarkeit überhaupt ist das Sich-ideell-Setzen im Andern. Indem hier das Ideelle aber noch nicht in Einheit mit der körperlichen Erscheinung ist, so ist nur die ideelle Bestimmtheit, die an sich ist, d. h. körperlos, nämlich die specifische Schwere, das Bestimmende im Sehen, — nicht in Farbe u. s. f., sondern allein für das räumliche Verhältniß; d. h. ich sehe die immaterielle Bestimmtheit des Mediums *CDAB*, ohne daß dieses mit seinem körperlichen Daseyn als solchen wirksam sey. Der Unterschied der Materien als solcher geht das Auge nichts an; der Lichtraum oder das Medium des Auges aber ist zugleich materiell, doch verändert diese Materialität nur sein Bestimmen des Räumlichen.

Näher ist die Sache so zu fassen. Bleiben wir bei dem Verhältniß von Wasser und Luft stehen (obgleich dieß nur elementarische Durchsichtigkeiten sind, d. h. nicht durch die Form gesetzte, welche die Schwere überwunden hat), und setzen wir sie als die zwei an einander grenzenden Medien (denn kommen sie auch in ihrer abstracten Bestimmtheit früher, als die specifische Schwere, vor, so müssen wir doch, sollen sie als physisch Concrete bestimmt werden, alle Qualitäten berücksichtigen, die bei der Entwickelung ihrer eigenthümlichen Natur noch nicht in Betracht zu ziehen sind): so sehen wir den Körper an einer andern Stelle, als er sich befindet, — wenn wir nämlich beide

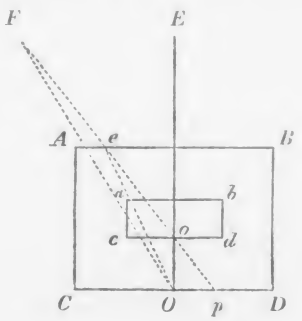
Medien zwischen dem Gegenstand und dem Auge haben. Die Frage ist, was da geschieht. Das ganze Medium *CDAB* mit seinem Objecte *o* wird in das Medium *CDa* als ideell, und zwar nach seiner qualitativen Natur, gesetzt. Was sehe ich aber von seiner qualitativen Natur? oder was kann von derselben in das andere Medium eintreten? Es ist diese seine qualitative immaterielle Natur (des Wassers z. B.), welche in das andere Medium, die Luft, eintritt, aber nur seine körperlose qualitative, nicht seine chemische Natur, — wasserlos, und als die Sichtbarkeit bestimmend. Diese qualitative Natur ist in Bezug auf Sichtbarkeit nunmehr wirksam in der Luft gesetzt: d. h. das Wasser mit seinem Inhalt wird gesehen, als ob es Luft wäre; seine qualitative Natur befindet sich als sichtbar in der Luft, dieß ist die Hauptsache. Der Sehraum, den das Wasser bildet, wird in einen anderen Sehraum, in den der Luft, worin das Auge sich befindet, versetzt. Welches ist die besondere Bestimmtheit, die ihm in diesem neuen Sehraum bleibt, durch welche er sich als sichtbar kund giebt, d. h. wirksam ist? Nicht die Gestalt, denn Wasser und Luft sind, als durchsichtig, gestaltlos gegen einander, — nicht die Cohäsion, sondern die specifische Schwere. Sonst machen Oehligkeit, Brennbarkeit auch einen Unterschied; doch wir bleiben bei der specifischen Schwere stehen, wollen nicht Alles auf Alles anwenden. Nur die specifische Bestimmtheit des Einen Mediums scheint im andern Medium. Das Schwierige ist, daß die Qualität der specifischen Schwere, die ortbestimmend ist, hier, befreit von ihrer Materie, nur den Ort der Sichtbarkeit bestimmt. Was heißt aber specifische Schwere Anderes, als raumbestimmende Form? Die specifische Schwere des Wassers kann also hier keine andere Wirksamkeit haben, als den zweiten Sehraum, die Luft, mit der specifischen Schwere des Wassers zu setzen. Das Auge geht von dem Sehraum als Luftraum aus; dieser erste, in welchem es ist, ist sein Princip, seine Einheit.

Es hat nun einen zweiten, den Wasser-Sehraum, vor sich, an dessen Stelle es den Luftraum setzt, und jenen auf diesen reducirt: also (da nur diese Verschiedenheit in Betracht kommt) auf das Volumen, das der Luftraum einnehmen würde, wenn er die Dichtigkeit des Wassers hätte; denn der Wasserraum macht sich sichtbar in einem Andern, dem Luftraum. Ein gewisser Umfang des Wassers wird also zu Luft gemacht, mit der beibehaltenen specifischen Schwere des Wassers: d. h. der sichtbare Luftraum, der von gleichem Umfang ist als das Wasser, nun von der specifischen Schwere des Wassers specificirt, bekommt, obgleich derselbe Inhalt, dennoch ein kleineres Volumen. Indem der Wasserraum jetzt in den Luftraum versetzt wird, d. h. ich Luftmedium statt Wassers sehe, so bleibt das Quantum Luft wohl dasselbe extensive Quantum, als vorher; aber das Wasser-Volumen erscheint nur so groß, als wenn eine gleiche Menge, d. i. ein gleiches Volumen Luft die specifische Schwere des Wassers hätte. Man kann also auch umgekehrt sagen, dieses Stück für sich bestimmter Umfang Luft wird qualitativ verändert, d. i. in den Raum zusammengezogen, den sie einnehmen würde, wenn sie in Wasser verwandelt wäre. Da nun die Luft specifisch leichter ist, und folglich derselbe Raum der Luft als der Wasserraum ein geringeres Volumen erhält: so wird der Raum heraufgehoben, und auch von allen Seiten auf ein Kleineres reducirt. Dieß ist die Art und Weise, nach welcher dieß zu fassen ist; es kann künstlich scheinen, aber es ist nicht anders.[1]

[1] So durchaus richtig und sachgemäß mir auch die Hegelsche Begründung des Phänomens der Hebung zu seyn scheint, so großen Widerstand wird sie doch nothwendig bei den empirischen Physikern finden, weil dieselbe eben gar nicht physisch, sondern rein metaphysisch ist. Spricht nun das Emissions-System die Anziehung zwischen der brechenden Materie und dem Lichte als den Grund dieser Erscheinung aus, an dessen Stelle dann die Undulationstheorie consequenter Weise eine andere Wendung (das Cavallerie-Regiment) setzen mußte: so fragt sich, worin alle diese Ansichten, die Hegelsche nicht ausgeschlossen, mit einander übereinstimmen. Dieß ist aber augenscheinlich die Verrückung des Lichtbildes, die nach der verschiedenen Dichtigkeit und Sprödigkeit der Materien eine verschiedene ist, indem die Verschiedenheit der materiellen

Der Strahl, sagt man, verbreite sich, das Licht gehe durch; aber hier wird das ganze Medium — eben der durchsichtige,

Intensität der Körper auch eine verschiedene Expansion oder Concentration des Lichtbildes hervorbringen muß (S. 285). Je dichter nämlich ein Körper ist, desto mehr scheint er mir die jungfräuliche Reinheit des Lichts zu trüben und in seiner crassen Materialität zu verwischen und auseinander zu zerren, also das Bild größer und damit scheinbar näher zu zeigen. Es ist damit, wie mit einer Stickerei, wo dasselbe Muster, in feinen seidenen Fäden ausgeführt, viel kleiner und schärfer begrenzt ist, als in grober Wolle. Diese größere Concentration, oder Expansion, d. h. die Hebung, findet nun auch bei Einem und demselben Medium Statt. In der reinen Luft z. B. werde ich die Gegenstände in schärfern Umrissen, also enger begrenzt, und somit anscheinend kleiner, oder weiter, wenn auch nicht unter einem andern Winkel, als bei trübem Wetter, sehen. Beim Aufgehen der Sonne und des Mondes, wo größerer Dunst sie umgiebt, erscheinen sie daher größer, als wenn sie in klarer Luft hoch am Himmel stehen. Ebenso stellen sich dem Taucher die Sachen unterm Wasser gewiß größer dar, als in der Atmosphäre. Damit aber zur Hebung noch eine sogenannte Brechung hinzukomme, muß das Lichtbild nothwendig durch zwei Medien hindurchgehen, in deren einem das Licht mehr concentrirt, in dem andern mehr expandirt, also *verschieden* verrückt wird: so daß die Sehlinie in dem einen eine andere Richtung hat, als in dem andern; wodurch eben der Brechungswinkel erst entsteht. Denn Ein Medium verrückt zwar, vermittelst seiner specifischen Bestimmtheit, auch das Lichtbild; da dieß aber auf dem ganzen Wege von dem Gegenstand zum Auge gleichmäßig geschieht, so wird die geradlinigte Richtung des Lichts nicht verändert, also nur Verrückung ohne Brechung eintreten. Selbst in dem Falle, daß zwei Medien zwischen dem Auge und dem Gegenstande liegen, wenn nur ihre Verrückungs-Kräfte gleich sind, wird immer noch keine Brechung Statt finden. Ja endlich kann sie auch dann noch nicht eintreten, wenn, bei zwei Medien von verschiedener Dichtigkeit, das Auge perpendicular auf dem Gegenstande steht, wie in der folgenden Figur, wo *E* das Auge, *O* der Gegenstand ist



lichte Wasserraum — in ein anderes gesetzt nach seiner specifischen Qualität, nicht als bloßes Ausstrahlen. Man darf sich

Denn der in der Luft mehr concentrirte Wasser-Sehraum *abcd* hebt nur den Gegenstand *O* dem Auge bis zu *o* entgegen, ohne diesen Ort zum Ort im mehr expandirten Wassersehraum *ABCD* unter einen Winkel zu stellen, da die Sehlinien *EO* und *Eo* augenscheinlich in Eine Richtung fallen. Steht aber das Auge in *F* unter einem Winkel zum Gegenstande, so kann das Lichtbild, nachdem es in die Luft getreten, unmöglich noch in derselben Linie, als da es durchs Wasser ging (*Oe*), zum Auge gelangen, sondern schlägt die Richtung *eF* ein: so daß dem in *F* befindlichen Auge der Gegenstand *O* nicht mehr nur nach *o* gehoben, sondern auch in der Richtung nach *p* weiter geschoben scheint, weil er doch immer auf dem Boden liegend angenommen werden muß. Erst hier tritt also das Phänomen der Brechung ein. Es ergiebt sich, wie complicirt es ist, indem die Wirksamkeiten beider Medien zusammentreffen müssen, um das Goldstück auf dem Grunde eines Gefäßes z. B. zugleich gehoben und verschoben, zugleich größer und verzerrt zu sehen. Daß es größer scheint, kommt vom Wasser her, welches das Licht expandirt; und die größere Nähe könnte schon ein vom Auge durch die Vergrößerung Erschlossenes seyn. Denn auch, wenn man das Auge dem Wasser so nah bringt, daß keine Luft dazwischen bleibt, so tritt die Hebung dennoch ein. Aber auch die Luft trägt nun zu derselben das Ihrige bei, indem sie den ganzen Wassersehraum des Goldstücks, wegen ihrer geringern Materialität, mehr concentrirt: so daß natürlich auch das Lichtbild des Goldstücks nun für sich in der Luft, um das Auge treffen zu können, eine andere Richtung nehmen muß, als die es im Wasser hatte. Die Luft wirkt also nur ortbestimmend auf das Lichtbild, während das Wasser auch auf seine Gestalt wirkt: daher man sagen kann, durch das Wasser erscheine der Gegenstand verzerrt und vergrößert, durch die Luft genähert und verschoben. Das (objective) Urphänomen bei der Brechung scheint mir der halb im Wasser, halb außer dem Wasser schräg stehende Stab zu seyn, weil sich hier die Wirkungsweisen beider Medien leichter sondern lassen, als in dem vorigen (subjectiven) Beispiel. Der im Wasser befindliche Theil des Stabes ist nicht nur dem Auge näher gerückt, wodurch der Stab gebrochen erscheint; sondern je tiefer er im Wasser steht, desto dicker scheint er auch, d. h. die Dichtigkeit einer breitern Wassermasse zerrt das Lichtbild auch um so mehr auseinander. Diese Verrückung würden wir also auch unter dem Wasser sehen. Befinden wir uns dagegen in der Luft, so kommt zu der durch das Wasser bewirkten Veränderung der Gestalt des Stabes noch die in der Luft erscheinende Modification seiner Richtung hinzu; welches eben die scheinbare Ungeradlinigkeit des Stockes hervorbringt. Auch bleibt Hebung ohne Brechung übrig, wenn man den Stab nicht schräg, sondern gerade im Wasser hält, ohne daß es nöthig wäre, mit dem Auge perpendicular auf den Stab ganz objectiv zu sehen. Wie erklären die Physiker, daß dem Auge hier unter jedem beliebigen Incidenz-Winkel dennoch der Stab nie gebrochen erscheint? Denn es ist klar, daß die Strahlen von jedem Punkt des

so beim Lichte kein materielles Verbreiten vorstellen, sondern als sichtbar ist das Wasser ideell präsent in der Luft. Diese Präsenz ist eine eigenthümliche Schwere; mit dieser specifischen Bestimmtheit erhält es sich allein, und macht sich geltend in dem, zu dem es verwandelt worden, und verwandelt so diese seine Umformung in sich. Es ist, wie wenn eine menschliche Seele, in einen thierischen Körper versetzt, sich darin erhalten sollte, und ihn zu einem menschlichen erweitern würde. Oder eine Mauseseele in einem Elephantenleib wäre elephantisch zugleich, und würde ihn zugleich zu sich verkleinern und verzwergen. Das beste Beispiel ist, wenn wir die Welt des Vorstellens betrachten, da jenes Verhältniß doch ein ideelles ist, und die Vorstellung auch dieß Verkleinern vollbringt. Wird nämlich die Heldenthat eines großen Mannes in eine kleine Seele gesetzt, so nimmt diese nach ihrer specifischen Bestimmtheit dieses Große auf, und verzwergt den Gegenstand zu sich: so daß die eigene Kleinheit den Gegenstand nur nach der Größe sieht, die sie ihm mittheilt. Wie der angeschaute Held wirksam in mir vorhanden ist, aber nur auf ideelle Weise: so nimmt auch die Luft den Wasser-Sehraum auf und verzwergt ihn zu sich. Die Aufnahme ist es, was am schwersten zu fassen ist, eben weil es ein ideelles, und doch ein wirk-

Stabes im Wasser bis zu meinem Auge andere Incidenz-Winkel mit der Oberfläche des Wassers bilden. Wir sagen ganz einfach, von der Hebung, nicht von der Brechung, ausgehend: Weil diese immer perpendicular ist, so schließt sich also das im Wasser befindliche Ende des Stocks, durchs Wasser nur dicker erscheinend, bei der Hebung auch geradlinig dem perpendicular auf das Wasser stehenden Ende an; liegt der Stock dagegen schräg, so muß die perpendiculare Hebung des Schrägen im Wasser sich dem Schrägen außer dem Wasser unter einem Winkel anschließen. Denn da der Eine Theil des Stabes dadurch scheinbar eine größere Schrägheit erhält, der andere die ursprüngliche behält, so können beide Hälften keine gerade Linie mehr bilden.— Diese Concentration eines vorher mehr expandirten Lichtbildes drückt Hegel in etwas subtiler Metaphysik so aus, daß die größere Dichtigkeit des Wassers den Sehraum der Luft ideell zur Dichtigkeit des Wassers concentrire.

Anmerkung des Herausgebers.

sames, reelles Daseyn ist. Eben als durchsichtig ist das Medium diese Immaterialität, dieses Lichte, das immateriell anderwärts gegenwärtig seyn kann, und doch bleibt, wie es ist. So ist in der Durchsichtigkeit der materielle Körper zum Lichte verklärt.

Das Phänomen ist empirisch dieses, daß in einem Wassergefäß z. B. die Gegenstände gehoben sind. Snellius, ein Holländer, hat den Brechungswinkel entdeckt; und Cartesius hat es aufgenommen. Es wird vom Auge nach dem Gegenstande eine Linie gezogen; und obgleich das Licht sich geradlinig manifestirt, so sieht man doch den Gegenstand nicht am Ende der geraden Linie, sondern gehoben. Der Ort, wo er gesehen wird, ist ein bestimmter, von dem wieder eine Linie nach dem Auge gezogen wird. Die Größe des Unterschiedes zwischen beiden Orten bestimmt man geometrisch genau, indem man durch den Punkt der Oberfläche, des Wassers, wo die erste Linie herauskommt, eine senkrechte Linie zieht (Einfallsloth), und dann den Winkel bestimmt, den die Linie des Sehens mit diesem Perpendikel macht. Ist nun das Medium, worin wir uns befinden, specifisch leichter, als das, worin der Gegenstand ist, so wird er sich uns entfernter vom Einfallsloth zeigen, als wenn wir ihn nur durch Luft sehen; d. h. der Winkel wird durch dieses zweite Medium größer. Die Veränderung wird von den mathematischen Physikern nach dem Sinus des Winkels bestimmt, als dem Maaße der Brechung. Ist kein solcher Winkel vorhanden, sondern befindet sich das Auge ganz perpendicular auf die Oberfläche des Mediums, so folgt zwar unmittelbar aus der Bestimmung vom Sinus, daß der Gegenstand nicht verrückt, sondern an seinem wahren Orte gesehen wird; was so ausgedrückt wird, daß der Strahl, der senkrecht auf die Ebene der Brechung fällt, nicht gebrochen wird.[1]

[1] Warum, möchten wir aber hier überhaupt die Physiker fragen, wird ein senkrecht auffallender Strahl nicht gebrochen? Die brechende Kraft der Medien kann durch Perpendicularität nicht geschwächt werden; und merken

Das Andere aber, daß der Gegenstand doch immer gehoben ist, indem wir ihn, wenn auch in derselben Richtung, doch näher sehen, liegt nicht in dieser Bestimmung. Die mathematischen Physiker und die physischen Lehrbücher überhaupt geben also nur das Gesetz der Größe der Brechung im Verhältniß der Sinus, nicht das Heben selbst an, das auch Statt findet, wenn der Incidenz-Winkel = *o* ist. Daraus folgt, daß die Bestimmungen der Sinus der Winkel nicht hinreichend sind, indem sie sich nicht auf das Annähern des Gegenstandes beziehen. Denn hätte man nichts, als dieses Gesetz, so folgte, daß ich den Punkt, nach welchem ich vom Auge eine senkrechte Linie ziehen kann, allein in seiner reellen Entfernung sähe, und die anderen Punkte stufenweise nur immer näher; wobei die Erscheinung dann weiter diese seyn müßte, daß der Boden gewölbt nach der Mitte zu, wie das Stück einer Kugel, an seinem Rande höher mit immer abnehmender Tiefe (d. i. concav) wäre. Aber dieß ist nicht der Fall; ich sehe den Boden ganz eben, nur näher gebracht. So wird in der Physik gehandelt! Um dieses Umstands willen kann man nicht, wie die Physiker thun, vom Incidenz- und Brechungs-Winkel und deren Sinus ausgehen: d. h. nicht diese Bestimmung als das ansehen, wohin allein die Veränderung fällt. Sondern da in dieser Bestimmung liegt, daß im Perpendikel, wo Winkel und Sinus = *o* sind, keine Veränderung vorgeht, allein dort ebensogut Hebung ist als überall: so muß vielmehr von der Hebung angefangen werden, und die Bestimmung der Brechungs-Winkel unter den verschiedenen Einfalls-Winkeln ergiebt sich alsdann hieraus.

Die Stärke der Refraction hängt ab von der specifischen Schwere der Medien, die verschieden ist; es ist im Ganzen der Fall, daß die Medien von größerer specifischer Schwere auch

kann der Strahl auch wiederum nicht, daß er lothrecht sey. Nur die Perpendicularität der Hebung beantwortet jene Frage genügend.
Anmerkung des Herausgebers.

eine größere Brechung hervorbringen. Doch ist diese Erscheinung nicht allein von der specifischen Schwere abhängig, sondern es treten auch andere Bestimmungen als wirkend ein; es kommt auch darauf an, ob das Eine ein öhlichtes, brennliches Princip hat. So führt Gren (§. 700) Beispiele an, in welchen die brechenden Kräfte nicht von den Dichtigkeiten abhängen sollen: bei Alaun und Vitriol werde z. B. das Licht merklich gebrochen, obgleich die specifischen Gewichte nicht merklich verschieden seyen; ebenso bei Borax mit Baumöhl getränkt, die Beide brennlich, ist die Brechung nicht mit der specifischen Schwere conform, — auch bei Wasser und Terpentil-Oehl u. s. f. Ebenso sagt Biot (Traité de Physique, T. III, p. 296), daß die irdischen Substanzen sich wohl ziemlich nach ihren Dichtigkeiten verhalten, ein Anderes sey es aber mit den brennlichen und gasigten. Und auf der folgenden Seite: on voit que des substances de densités très-diverses peuvent avoir des forces réfringentes égales, et qu'une substance moins dense qu'une autre peut cependant posséder un pouvoir réfringent plus fort. Cette force dépend surtout de la nature chimique de chaque particule. La force la plus énergique réfringente est dans les huiles et résines, et l'eau destillée ne leur est pas inférieure. Das Brennliche ist so ein Specifisches, das sich hier auf eigenthümliche Weise kund giebt: Oehl, Diamant, Wasserstoffgas haben so eine stärkere Brechung. Wir müssen uns aber hier begnügen, die allgemeinen Gesichtspunkte festzuhalten und anzugeben. Die Erscheinung ist von dem Verworrensten, das es giebt. Die eigene Natur dieser Verworrenheit liegt aber darin, daß das Geistigste hier unter materielle Bestimmungen gesetzt wird, das Göttliche ins Irdische einkehrt, aber bei dieser Vermählung des reinen, jungfräulichen, unbetastbaren Lichts mit der Körperlichkeit jede Seite zugleich ihr Recht behält.

§. 319.

Diese zunächst äußerliche Vergleichung und das In-eins-Setzen verschiedener die Sichtbarkeit bestimmenden Dichtigkeiten, welche in verschiedenen Medien (Luft, Wasser, dann Glas u. s. f.) existiren, ist in der Natur der Krystalle eine innerliche Vergleichung. Diese sind einerseits durchsichtig überhaupt; andererseits aber besitzen sie in ihrer innern Individualisirung (Kerngestalt) eine von der formellen Gleichheit,[1] der jene allgemeine Durchsichtigkeit angehört, abweichende Form. Diese ist auch Gestalt als Kerngestalt, aber ebenso ideelle, subjective Form, die, wie die specifische Schwere, den Ort bestimmend wirkt, und daher auch die Sichtbarkeit, als räumliches Manifestiren, auf specifische Weise, von der ersten abstracten Durchsichtigkeit verschieden, bestimmt, — doppelte Strahlenbrechung.

Die Kategorie Kraft könnte hier passend gebraucht werden, indem die rhomboidalische Form (die gewöhnlichste unter den von jener formellen Gleichheit der Gestalt in sich abweichenden) durch und durch den Krystall innerlich individualisirt, aber, wenn dieser nicht zufällig in Lamellen gesplittert ist, nicht zur Existenz als Gestalt kommt, und dessen vollkommene Homogeneität und Durchsichtigkeit nicht im mindesten unterbricht und stört, also nur als immaterielle Bestimmtheit wirksam ist.

Ich kann nichts Treffenderes in Beziehung auf den Uebergang von einem zunächst äußerlich gesetzten Verhältniß zu dessen Form als innerlich wirksamer Bestimmtheit oder Kraft anführen, als wie Göthe die Beziehung der äußer-

[1] Das Kubische überhaupt ist hier unter der formellen Gleichheit bezeichnet. Als hier genügende Bestimmung der Krystalle, welche die sogenannte doppelte Strahlenbrechung zeigen, in Ansehung ihrer innern Gestaltung, führe ich die aus Biots Traité de Phys. (T. III. ch. 4. p. 325) an: „Dieß Phänomen zeigt sich an allen durchsichtigen Krystallen, deren primitive Form weder ein Cubus noch ein regelmäßiges Octaëder ist."

lichen Vorrichtung von zwei zu einander gerichteten Spiegeln auf das Phänomen der entoptischen Farben, das im Innern des Glascubus in seiner Stellung zwischen ihnen erzeugt wird, ausdrückt. Zur Naturwissenschaft, Bd. I. Heft 3, S. XXII. S. 148. heißt es „von den natürlichen, durchsichtigen, krystallisirten Körpern": „wir sprechen also von ihnen aus, daß die Natur in das Innerste solcher Körper einen gleichen Spiegelapparat aufgebaut habe, wie wir es mit äußerlichen, physisch-mechanischen Mitteln gethan" (vergl. vorhergehende Seite daselbst)[1]; — eine innere Damastweberei der Natur. Es handelt sich, wie gesagt, bei dieser Zusammenstellung des Aeußern und Innern nicht von Refraction, wie im Paragraphen, sondern von einer äußern Doppelspiegelung, und dem ihr im Innern entsprechenden Phänomen. So ist weiter zu unterscheiden, — wenn es ebendaselbst S. 147. heißt: „man habe beim rhombischen Kalkspath gar deutlich bemerken können, daß der verschiedene Durchgang der Blätter und die deßhalb gegen einander wirkenden Spiegelungen die nächste Ursache der Erscheinung seyen," — daß im Paragraphen von der so zu sagen rhomboidalischen Kraft oder Wirksamkeit, nicht von Wirkung existirender Lamellen (vergl. Zur Naturwissenschaft, Bd. I. Heft 1. S. 25.) gesprochen wird.

Zusatz. Von den zwei Bildern, welche der Isländische Kalkspath zeigt, ist das eine an der gewöhnlichen Stelle, oder die Refraction ist nur die gewöhnliche. Das zweite Bild, welches das extraordinaire genannt wird, scheint gehobener durch die rhomboidalische Gestalt, die ein verschobener Cubus ist, wenn also die molécules intégrantes kein Cubus oder doppelte Pyramide sind. Es sind zwei verschiedene Ortsstellungen, und so zwei Bilder, aber in Einer Gestalt; denn weil diese

[1] Was ich über dieses Apperçu gesagt, hat Göthe so freundlich aufgenommen, daß es Zur Naturwissenschaft, Heft 4. S. 294 zu lesen ist.

einmal passiv für das Licht ist, so schickt sie das Bild einfach durch: dann aber macht sie auch ebenso ihre Materialität geltend, indem das gesammte Innere des individuellen Körpers eine Oberfläche bildet. Göthe hat sich viel mit diesem Phänomen zu thun gemacht, das er auf feine Risse im Krystall, auf existirende Lamellen schiebt; aber Risse sind es nicht, sondern nur die innere Gestalt, welche das Verschieben bewirkt. Denn so wie wirkliche Unterbrechungen vorhanden sind, treten auch sogleich Farben hervor (s. folg. §.). Durch andere Körper sieht man eine Linie nicht nur doppelt, sondern sogar zwei Paare. In neuern Zeiten hat man viel mehr Körper entdeckt, die eine doppelte Strahlenbrechung haben. Hierher gehört auch die Erscheinung, welche fata morgana, und von den Franzosen mirage genannt wird (Biot: Traité de Phys. T. III, p. 321), wenn man am Ufer der See einen Gegenstand doppelt sieht. Dieses ist nicht Reflexion, sondern Refraction, indem man, wie beim Doppelspath, den Gegenstand durch Luftschichten sieht, die, auf verschiedene Weise erwärmt, eine verschiedene Dichtigkeit haben.

§. 320.

c. Dieß immaterielle Fürsichseyn (Kraft) der Form, zu innerlichem Daseyn fortgehend, hebt die neutrale Natur der Krystallisation auf; und es tritt die Bestimmung der immanenten Punktualität, Sprödigkeit (und dann Cohäsion) ein, bei noch vollkommener, aber formeller Durchsichtigkeit, wie sprödes Glas sie z. B. hat. Dieß Moment der Sprödigkeit ist Verschiedenheit von dem mit sich identischen Manifestiren, dem Lichte und der Erhellung; es ist also innerer Beginn oder Princip der Verdunkelung, noch nicht existirendes Finsteres, aber wirksam als verdunkelnd: sprödes Glas, obgleich vollkommen durchsichtig, ist die bekannte Bedingung der entoptischen Farben.

Das Verdunkeln bleibt nicht bloß Princip, sondern geht —

gegen die einfache, unbestimmte Neutralität der Gestalt, außer den äußerlich und quantitativ bewirkten Trübungen und geringern Durchsichtigkeiten — fort zum abstracten einseitigen Extreme der Gediegenheit, der passiven Cohäsion (Metallität). So giebt dann ein auch für sich existirendes Finsteres und für sich vorhandenes Helles, vermittelst der Durchsichtigkeit zugleich in concrete und individualisirte Einheit gesetzt, die Erscheinung der Farbe.

Dem Licht, als solchem, ist die abstracte Finsterniß unmittelbar entgegengesetzt (§. 277. u. Zus.). Aber das Finstre wird erst reell als physische individualisirte Körperlichkeit; und der aufgezeigte Gang der Verdunkelung ist diese Individualisirung des Hellen, d. h. hier des Durchsichtigen, nämlich der im Kreise der Gestalt passiven Manifestation, zum Insichseyn der individuellen Materie. Das Durchsichtige ist das in seiner Existenz homogene Neutrale: das Finstre das in sich zum Fürsichseyn Individualisirte, das aber nicht in Punktualität existirt, sondern nur als Kraft gegen das Helle ist, und darum ebenso in vollkommener Homogeneität existiren kann. Die Metallität ist bekanntlich das materielle Princip aller Färbung, — oder der allgemeine Färbestoff, wenn man sich so ausdrücken will. Was vom Metalle hier in Betracht kommt, ist nur seine hohe specifische Schwere, in welche überwiegende Particularisirung sich die specifische Materie gegen die aufgeschlossene innere Neutralität der durchsichtigen Gestalt zurücknimmt und zum Extreme steigert; im Chemischen ist dann die Metallität ebenso einseitige, indifferente Base.

In der gemachten Aufzeigung des Ganges der Verdunkelung kam es darauf an, die Momente nicht nur abstract anzugeben, sondern die empirischen Weisen zu nennen, in denen sie erscheinen. Es erhellt von selbst, daß Beides seine Schwierigkeiten hat; aber, was für die Physik noch größere

Schwierigkeiten hervorbringt, ist die Vermengung der Bestimmungen oder Eigenschaften, die ganz verschiedenen Sphären angehören. So wesentlich es ist, für die allgemeinen Erscheinungen, wie Wärme, Farbe u. s. f., die einfache specifische Bestimmtheit unter noch so verschiedenen Bedingungen und Umständen auszufinden: so wesentlich ist es auf der andern Seite, die Unterschiede festzuhalten, unter denen solche Erscheinungen sich zeigen. Was Farbe, Wärme u. s. f. sey, kann in der empirischen Physik nicht auf den Begriff, sondern muß auf die Entstehungsweisen gestellt werden. Diese aber sind höchst verschieden. Die Sucht aber, nur allgemeine Gesetze zu finden, läßt zu diesem Ende wesentliche Unterschiede weg, und stellt nach einem abstracten Gesichtspunkte das Heterogenste chaotisch in eine Linie (wie in der Chemie etwa Gase, Schwefel, Metalle u. s. f.). So die Wirkungsweisen nicht nach den verschiedenen Medien und Kreisen, in welchen sie Statt haben, particularisirt zu betrachten, hat dem Verlangen selbst, allgemeine Gesetze und Bestimmungen zu finden, nachtheilig seyn müssen. So chaotisch finden sich diese Umstände neben einander gestellt, unter denen die Farbenerscheinung hervortritt; und es pflegen Experimente, die dem speciellsten Kreise von Umständen angehören, gegen die einfachen allgemeinen Bedingungen, in denen sich die Natur der Farbe dem unbefangenen Sinne ergiebt, den Urphänomenen, entgegengestellt zu werden. Dieser Verwirrung, welche bei dem Scheine feiner und gründlicher Erfahrung in der That mit roher Oberflächlichkeit verfährt, kann nur durch Beachtung der Unterschiede in den Entstehungsweisen begegnet werden, die man zu diesem Behuf kennen und in ihrer Bestimmtheit aus einander halten muß.

Zunächst ist sich davon, als von der Grundbestimmung, zu überzeugen, daß die Hemmung der Erhellung mit der

specifischen Schwere und der Cohäsion zusammenhängt. Diese Bestimmungen sind gegen die abstracte Identität der reinen Manifestation (das Licht als solches) die Eigenthümlichkeiten und Besonderungen der Körperlichkeit; von ihnen aus geht diese weiter in sich, in das Finstre, zurück: es sind die Bestimmungen, welche unmittelbar den Fortgang der bedingten zur freien Individualität (§. 307) ausmachen, und hier in der Beziehung der erstern zur letztern erscheinen. Die entoptischen Farben haben darin das Interessante, daß das Princip der Verdunkelung, hier die Sprödigkeit, als immaterielle (nur als Kraft wirksame) Punktualität ist, welche in der Pulverisirung eines durchsichtigen Krystalls auf eine äußerliche Weise existirt, und die Undurchsichtigkeit bewirkt, wie z. B. auch Schäumen durchsichtiger Flüssigkeit, u. s. f. (§. 317. Zus.). — Der Druck einer Linse, der die epoptischen Farben erzeugt, ist äußerlich mechanische Veränderung bloß der specifischen Schwere, wobei Theilung in Lamellen und dergleichen existirende Hemmungen nicht vorhanden sind. — Bei der Erhitzung der Metalle (Veränderung der specifischen Schwere) „entstehen auf ihren Oberflächen flüchtig auf einander folgende Farben, welche selbst nach Belieben festgehalten werden können" (Göthe: Farbenlehre, Th. I. S. 191.). — In der chemischen Bestimmung tritt aber durch die Säure ein ganz anderes Princip der Erhellung des Dunkeln, der immanentern Selbstmanifestation, der Wesenrung ein. Aus der Betrachtung der Farben für sich ist die chemisch determinirte Hemmung, Verdunkelung, Erhellung, zunächst auszuschließen. Denn der chemische Körper, wie das Auge (bei den subjectiven, physiologischen Farbenerscheinungen), ist ein Concretes, das vielfache weitere Bestimmungen in sich enthält: so daß sich die, welche sich auf die Farbe beziehen, nicht bestimmt für sich herausheben und abgesondert zeigen lassen; sondern vielmehr wird die

Erkenntniß der abstracten Farbe vorausgesetzt, um an dem Concreten das sich darauf Beziehende herauszufinden.

Das Gesagte bezieht sich auf die innere Verdunklung, insofern sie zur Natur des Körpers gehört; in Beziehung auf die Farbe hat es insofern Interesse, sie nachzuweisen, als die durch sie bewirkte Trübung nicht auf eine äußerlich für sich existirende Weise gesetzt und damit so nicht aufgezeigt werden kann. Aber auch äußerliche Trübung ist nicht Schwächung des Lichts überhaupt, z. B. durch Entfernung: sondern ein in äußerlicher Existenz als trübend wirksames Medium ist ein weniger durchsichtiges, nur durchscheinendes Medium überhaupt; ein ganz durchsichtiges (die elementarische Luft ist ohne das Concrete, wie ein solches schon in der Neutralität des unindividualisirten Wassers liegt), wie Wasser oder reines Glas, hat einen Anfang von Trübung, die durch Verdickung des Mediums besonders in Vermehrung der Lagen (d. i. unterbrechenden Begrenzungen) zum Daseyn kommt. Das berühmteste äußerlich trübende Mittel ist das Prisma, dessen trübende Wirksamkeit in den zwei Umständen liegt: erstlich in seiner äußern Begrenzung als solcher, an seinen Rändern; zweitens in seiner prismatischen Gestalt, der Ungleichheit der Durchmesser seines Profils von der ganzen Breite seiner Seite bis zur gegenüberstehenden Kante. Zu dem Unbegreiflichen an den Theorien über die Farbe gehört unter Anderem, daß in ihnen die Eigenschaft des Prisma, trübend zu wirken und besonders ungleich trübend nach der ungleichen Dicke der Durchmesser der verschiedenen Theile, durch die das Licht fällt, übersehen wird.

Die Verdunkelung aber überhaupt ist nur der eine Umstand, die Helligkeit der andere; zur Farbe gehört eine nähere Determination in der Beziehung derselben. Das Licht erhellt, der Tag vertreibt die Finsterniß; die Verdüsterung als bloße Vermischung des Hellen mit vorhandenem

Finstern giebt im Allgemeinen ein Grau. Aber die Farbe ist eine solche Verbindung beider Bestimmungen, daß sie, indem sie aus einander gehalten sind, eben so sehr in Eins gesetzt werden. Sie sind getrennt, und ebenso scheint eines im Andern: eine Verbindung, die somit Individualisirung zu nennen ist, — ein Verhältniß, wie bei der sogenannten Brechung aufgezeigt wurde, daß eine Bestimmung in der andern wirksam ist, und doch für sich ein Daseyn hat. Es ist die Weise des Begriffs überhaupt, welcher als concret die Momente zugleich unterschieden, und in ihrer Idealität, ihrer Einheit enthält. Diese Bestimmung, welche die Auffassung der Göthe'schen Darstellung schwierig macht, findet sich darin auf die ihr gehörige sinnliche Weise so ausgedrückt: daß beim Prisma das Helle über das Dunkle oder umgekehrt hergezogen wird, so daß das Helle ebenso noch als Helles selbstständig durchwirkt, als es getrübt, — daß es, (im Falle des Prisma) die gemeinschaftliche Verrückung abgerechnet, ebensowohl an seiner Stelle bleibt als es zugleich verrückt wird. Wo das Helle oder Dunkle oder vielmehr Erhellende und Verdunkelnde (Beides ist relativ) in den trüben Medien für sich existirt, behält das trübe Medium, vor einen dunkelen Hintergrund — auf diese Weise als Erhellendes wirkend — gestellt (und umgekehrt), seine eigenthümliche Erscheinung, bleibt so intensiv hell oder dunkel als es war, und zugleich ist eins im Andern negativ, damit aber Beides identisch gesetzt. So ist der Unterschied der Farbe von dem bloßen Grau (obgleich z. B. bloß grauer, ungefärbter Schatten sich vielleicht seltner findet, als man zunächst meint) zu fassen: er ist derselbe, als innerhalb des Farben-Vierecks der Unterschied des Grünen von dem Rothen, — jenes die Vermischung des Gegensatzes, des Blauen und des Gelben, dieses die Individualität desselben.

Nach der bekannten Newtonischen Theorie besteht

das weiße, d. i. farblose Licht, aus fünf oder aus sieben Farben; denn genau weiß dieß die Theorie selbst nicht. — Ueber die Barbarei fürs Erste der Vorstellung, daß auch beim Lichte nach der schlechtesten Reflexion-Form, der Zusammensetzung, gegriffen worden ist, und das Helle hier sogar aus sieben Dunkelheiten bestehen soll, wie man das klare Wasser aus sieben Erdarten bestehen lassen könnte, kann man sich nicht stark genug ausdrücken; —

So wie über die Ungeschicktheit und Unrichtigkeit des Newtonischen Beobachtens und Experimentirens, nicht weniger über die Fadheit desselben, ja selbst, wie Göthe[1] gezeigt hat, über dessen Unredlichkeit: eine der auffallendsten so wie einfachsten Unrichtigkeiten ist die falsche Versicherung, daß ein durch ein Prisma bewirkter einfärbiger Theil des Spectrums, durch ein zweites Prisma gelassen, auch wieder nur einfärbig erscheine (Newt. Opt. L. I. P. I. prop. V. in fine); —

Alsdann über die gleich schlechte Beschaffenheit des Schließens, Folgerns und Beweisens aus jenen unreinen empirischen Daten: Newton gebrauchte nicht nur das Prisma, sondern der Umstand war ihm auch nicht entgangen, daß zur Farbenerzeugung durch dasselbe eine Grenze von Hell und Dunkel erforderlich sey (Opt. Lib. II. P. II. p. 230. ed. lat. Lond. 1719.), und doch konnte er das Dunkle als wirksam zu trüben übersehen:[2] diese Bedingung der Farbe wird überhaupt von ihm nur bei einer ganz speciellen Erscheinung (und auch dabei selbst ungeschickt), nebenher und nachdem die Theorie längst fertig ist, erwähnt: so dient diese

[1] Zusatz: Vergl. Farbenlehre, Th. II, S. 632: „Aber ich sehe wohl, Lügen bedarf's, und über die Maßen."

[2] Zusatz der zweiten Ausgabe: nach seiner Art zu schließen, thut der Bildhauer mit Meißel und Hammer nichts Anderes, als die Statue aus dem Marmorblocke nur aufdecken, in dem sie, wie der Kern in der Nuß, bereits fertig und abgesondert lag

Erwähnung den Vertheidigern der Theorie nur dazu, sagen zu können, diese Bedingung sey Newton nicht unbekannt gewesen, nicht aber dazu, als Bedingung sie mit dem Lichte an die Spitze aller Farbenbetrachtung zu stellen: vielmehr wird jener Umstand, daß bei aller Farbenerscheinung Dunkles vorhanden ist, in den Lehrbüchern verschwiegen, so wie die ganz einfache Erfahrung, daß, wenn durchs Prisma eine ganz weiße (oder überhaupt einfarbige) Wand angesehen wird, man keine Farbe (im Falle der Einfarbigkeit keine andere, als eben die Farbe der Wand) sieht, sobald aber ein Nagel in die Wand geschlagen, irgend eine Ungleichheit auf ihr gemacht wird, sogleich, und nur dann und nur an solcher Stelle, Farben zum Vorschein kommen: zu den Ungehörigkeiten der Darstellung der Theorie ist darum auch diese zu zählen, daß so viele widerlegende Erfahrungen verschwiegen werden; — [1]

Hierauf weiter ins Besondere über die Gedankenlosigkeit, mit der eine Menge der unmittelbaren Folgerungen jener Theorie (z. B. die Unmöglichkeit achromatischer Fernröhre) aufgegeben worden, und doch die Theorie selbst behauptet wird; —

Zuletzt aber über die Blindheit des Vorurtheils, daß diese Theorie auf etwas Mathematischem beruhe, als ob die zum Theil selbst falschen und einseitigen Messungen nur den Namen von Mathematik verdienten, und als ob die in die Folgerungen hineingebrachten quantitativen Bestimmungen irgend einen Grund für die Theorie und die Natur der Sache selbst abgäben.

Ein Hauptgrund, warum die eben so klare als gründliche, auch sogar gelehrte Göthe'sche Beleuchtung dieser

[1] Zusatz der ersten Ausgabe: Ferner über die Blindheit des nun seit fast anderthalb Jahrhunderten fortgeführten Nachbetens, so wie über die Unwissenheit dieser jene einfältige Vorstellung vertheidigenden Nachbeter.

Finsterniß im Lichte nicht eine wirksamere Aufnahme erlangt hat, ist ohne Zweifel dieser, weil die Gedankenlosigkeit und Einfältigkeit, die man eingestehen sollte, gar zu groß ist. Statt daß sich diese ungereimten Vorstellungen vermindert hätten, sind sie in den neuesten Zeiten, auf die Malus'schen Entdeckungen hin, noch durch die Polarisation des Lichts, und gar durch die Viereckigkeit der Sonnenstrahlen, [1] durch eine bald von Links nach Rechts, bald von Rechts nach Links rotirende Bewegung der farbigen Lichtkügelchen, [2] vollends durch die wieder aufgenommenen Newtonischen Fits, die accès de facile transmission und accès de facile réflexion (Biot, T. IV, p. 88. suiv.) zu weiterem metaphysischen Galimathias vermehrt worden (vergl. oben §. 278. Anm. S. 145). [3] Ein Theil solcher

[1] Zusatz: Stellt man zwei Spiegel unter einem Winkel, schief, wovon der eine nur ein schwacher Spiegel, durchsichtiges Glas ist, und dreht man den unteren Spiegel herum, so hat man einmal ein Bild des Lichts, das dann aber im rechten Winkel verschwindet. Indem man, beim immer weitern Herumdrehen um 90 Grad, das Licht nach zwei Seiten sieht, nach den zwei andern nicht: so hat Herr Prof. Mayer, mit Göttinger Verstand, daraus eine Viereckigkeit der Sonnenstrahlen gemacht.

[2] Biot, Traite de Physique, T. IV, p. 521: Lorsqu'on tourne le rhomboïde de gauche à droite, on devrait en conclure, que ces plaques font également tourner la lumière de gauche à droite: c. à. d. en sens contraire des précédentes, c'est en effet ce qui m'est arrivé (vergl. p. 391, 523—524, 526—529). — Wobei noch dieß Eigenthümliche zum Vorschein kommen soll, daß, wenn die „oscillatorische Bewegung" (mouvement oscillatoire) von Rechts nach Links geht, die violetten und blauen Strahlen, wenn von Links nach Rechts, die rothen voran marschiren, ja manchmal sogar nur die blauen und violetten in die „rotatorische Thätigkeit" (action rotatoire) gerissen werden, überhaupt aber die blauen schneller, die rothen langsamer rotiren (p. 514—517); welches Letztere übel mit dem abwechselnden Sich-Vordrängen- oder Zurückbleiben-Sollen dieser entgegengesetzten Farben in Uebereinstimmung scheint gebracht werden zu können. Anmerkung des Herausgebers.

[3] Zusatz der ersten Ausgabe: Dergleichen Einfältigkeiten rechtfertigen sich durch das Privilegium der Physiker zu den sogenannten Hypothesen. Allein man erlaubt sich im Spaße keine Einfältigkeiten; viel weniger sollte man für Hypothesen, die nicht einmal ein Spaß seyn sollen, dergleichen vorbringen.

Vorstellungen entsprang auch hier aus der Anwendung von Differential-Formeln auf Farbenerscheinungen, indem die guten Bedeutungen, welche Glieder dieser Formeln in der Mechanik haben, unstatthafter Weise auf Bestimmungen eines ganz andern Feldes übertragen worden sind.

Zusatz. Erstens. Im Prisma ist gleichfalls sogenannte doppelte Strahlenbrechung vorhanden; und hier tritt die weitere Bestimmtheit ein, mit der die Durchsichtigkeit zur Verdunkelung übergeht, wodurch Farben entstehen. Die Sprödigkeit im Glase zeigt sich als trübend das Helle, obgleich das Glas vollkommen durchsichtig ist. Ein milchiges Glas, ein Opal thut dasselbe; dort aber sind die Trübungen bewirkt, die sich nicht als äußerlich existirend kund geben. Das Licht trübt sich nicht selbst, es ist vielmehr das Ungetrübte; erst mit dem Individuellen, Subjectiven, welches sich selbst in seine Unterschiede dirimirt, und sie in sich bindet, hängt also die Vorstellung der Farbe zusammen. Das Nähere davon gehört in die empirische Physik; doch indem diese nicht nur zu beobachten, sondern auch die Beobachtungen auf die allgemeinen Gesetze zurückzuführen hat, so berührt sie sich dann mit der philosophischen Betrachtung. Ueber die Farben sind zwei Vorstellungen herrschend: die Eine ist die, welche wir haben, daß das Licht ein Einfaches sey. Die andere Vorstellung, daß das Licht zusammengesetzt sey, ist allem Begriffe geradezu entgegengesetzt, und die roheste Metaphysik; sie ist darum das Schlimme, weil es sich um die ganze Weise der Betrachtung handelt. Am Licht ist es, wo wir die Betrachtung der Vereinzelung, der Vielheit aufgeben, und uns zur Abstraction des Identischen als existirend erheben müßten. Am Licht wäre man also genöthigt, sich ins Ideelle, in den Gedanken zu erheben; aber der Gedanke ist bei jener Vorstellung unmöglich gemacht, indem man sich diese Stelle ganz vergröbert hat. Die Philosophie hat es daher nie mit einem Zusammengesetzten zu thun, sondern

mit dem Begriffe, mit der Einheit von Unterschiedenen, die eine immanente, keine äußerliche, oberflächliche Einheit derselben ist. Diese Zusammensetzung hat man, um der Newtonischen Theorie nachzuhelfen, dadurch wegbringen wollen, daß man sagte: das Licht bestimme sich in sich selbst zu diesen Farben, wie die Elektricität oder der Magnetismus sich zu Unterschiedenen polarisire. Aber die Farben stehen nur auf der Grenze zwischen Hellem und Dunklem; was Newton selbst zugiebt (S. 304). Daß das Licht sich zur Farbe determinirt, dazu ist immer eine äußere Bestimmung oder Bedingung vorhanden, wie der unendliche Anstoß im Fichte'schen Idealismus, und zwar eine specifische. Trübte sich das Licht aus sich selbst, so wäre es die Idee, die in sich selbst different ist; es ist aber nur ein abstractes Moment, die zur abstracten Freiheit gelangte Selbstheit und Centralität der Schwere. Dieß ist das, was philosophisch auszumachen ist, — nämlich auf welchen Standpunkt das Licht gehöre. Das Licht hat also das Physicalische noch außer sich. Das helle Körperliche fixirt, ist das Weiße, das noch keine Farbe ist; das Dunkele, materialisirt und specificirt, ist das Schwarze. Zwischen beiden Extremen ist die Farbe gelegen; die Verbindung von Licht und Finsterem, und zwar die Specification dieser Verbindung ist es erst, was die Farbe hervorbringt. Außer diesem Verhältniß ist die Finsterniß Nichts, aber auch das Licht nicht Etwas. Die Nacht enthält die sich auflösende Gährung und den zerrüttenden Kampf aller Kräfte, die absolute Möglichkeit von Allem, das Chaos, das nicht eine seyende Materie, sondern eben in seiner Vernichtung Alles enthält. Sie ist die Mutter, die Nahrung von Allem, und das Licht die reine Form, die erst Seyn hat in ihrer Einheit mit der Nacht. Der Schauer der Nacht ist das stille Beben und Regen aller Kräfte; die Helle des Tages ist ihr Außersichseyn, das keine Innerlichkeit behalten kann, sondern als geist- und kraftlose Wirklichkeit ausgeschüttet und verloren ist. Aber die Wahrheit ist, wie sich

gezeigt, die Einheit Beider: das Licht, das nicht in die Finsterniß scheint, sondern von ihr, als dem Wesen durchdrungen, eben hierin substantiirt, materialisirt ist. Es scheint nicht in sie, es erhellt sie nicht, es ist nicht in ihr gebrochen; sondern der in sich selbst gebrochene Begriff, als die Einheit Beider, stellt in dieser Substanz sein Selbst, die Unterschiede seiner Momente, dar. Das ist das heitere Reich der Farben, und ihre lebendige Bewegung im Farbenspiel. Jedermann weiß, daß die Farbe dunkeler ist, als das Licht; nach der Newtonischen Vorstellung ist das Licht aber nicht Licht, sondern in sich finster: und das Licht entsteht erst, indem man diese verschiedenen Farben, die ein Ursprüngliches seyn sollen, vermengt. Streitet man gegen Newton, so scheint dieß anmaßend; die Sache ist aber nur empirisch auszumachen, und so hat sie Göthe dargestellt, während Newton sie durch Reflexion und Verknöcherung der Vorstellung trübte. Und nur weil die Physiker, durch diese Verknöcherung, im Anschauen der Versuche blind gemacht worden, hat das Newtonische System sich bis jetzt erhalten können. Ich kann hierüber kürzer seyn, da Hoffnung ist, daß bald auf hiesiger Universität diese höchst interessante Materie von den Farben in besondern Vorlesungen [1] vorgetragen, und durch Experimente die Sache, der ungeheure Irrthum Newtons, und die gedankenlose Nachbeterei der Physiker Ihnen näher vor Augen gestellt werden wird.

Die Betrachtung der Farben ist da anzufangen und aufzunehmen, wo die Durchsichtigkeit durch trübende Mittel, wie auch das Prisma als solches behauptet werden muß, bedingt ist, also eine Beziehung des Lichts aufs Dunkele eintritt. Die Farbe, als dieses Einfache, Freie bedarf eines Andern zu ihrer Wirklichkeit, — einer Figur, die eine bestimmte, ungleiche, unter verschiedenem Winkel ihre Seiten schließende ist. Dadurch entstehen an Intensität unterschiedene Erhellungen

[1] Des Hrn. Prof. v. Henning. Anm. d. Herausg.

und Trübungen, die, auf einander fallend und damit getrübt oder erhellt, die freien Farben geben. Zu dieser Verschiedenheit der Trübung gebrauchen wir vornehmlich durchsichtige Gläser; sie sind aber gar nicht einmal zur Entstehung der Farbe nöthig: sondern dieß ist schon eine zusammengesetztere, weitere Wirkung. Man kann unmittelbar verschiedene Trübungen oder Beleuchtungen auf einander fallen lassen, wie Tages-Licht und Kerzen-Licht, so hat man sogleich farbige Schatten, indem der dunkele Schatten eines jeden Lichts zugleich vom andern Lichte beleuchtet ist; mit den beiden Schatten hat man also zwei Beleuchtungen dieser Schatten. Wenn mannigfaltige, unordentliche Trübungen auf einander fallen, so entsteht das farblose Grau, wie uns an den gewöhnlichen Schatten überhaupt bekannt ist; es ist dieß eine unbestimmte Erleuchtung. Wenn aber nur wenige, — zwei bestimmte Unterschiede der Erhellung auf einander fallen, so entsteht sogleich Farbe: ein qualitativer Unterschied, während die Schatten bloß quantitative Unterschiede darbieten. Sonnenlicht ist zu entschieden, als daß noch eine andere Helligkeit dagegen auftreten könnte; sondern die ganze Gegend erhält Eine allgemeine Hauptbeleuchtung. Fallen aber verschiedene Beleuchtungen ins Zimmer, wenn auch nur neben dem Sonnenschein z. B. der blaue Himmel, so sind sogleich farbige Schatten da: so daß, wenn man anfängt, auf die verschiedene Färbung der Schatten aufmerksam zu werden, man bald keine graue Schatten mehr findet, sondern allenthalben gefärbte, aber oft so schwach, daß die Farben sich nicht individualisiren. Kerzenlicht und Mondschein geben die schönsten Schatten. Hält man in diese zweierlei Helligkeiten ein Stäbchen, so werden beide Schatten von den beiden Lichtern erhellt, — der Schatten des Mondlichts durchs Kerzenlicht, und umgekehrt; man erhält dann blau und röthlichgelb, während zwei Kerzenlichter allein entschieden gelb gefärbt sind. Jener Gegensatz tritt auch ein mit dem Kerzenlicht in der Morgen- und

Abenddämmerung, wo das Sonnenlicht nicht so blendend ist, daß der farbige Schatten durch die vielen Reflexe verdrängt würde.

Einen schlagenden Beweis glaubt Newton an dem Schwungrade gefunden zu haben, auf das alle Farben gemalt worden; denn da man beim schnellen Umdrehen desselben keine Farbe deutlich sieht, sondern nur einen weißlichen Schimmer, so soll das weiße Licht aus sieben Farben bestehen. Man sieht aber nur Grau, ein „niederträchtig" Grau, eine Dreckfarbe, weil das Auge bei der Schnelle die Farben nicht mehr unterscheidet, wie beim Schwindel und bei der Betäubung man die Gegenstände nicht mehr als bestimmte in der Vorstellung festhalten kann. Hält irgend Einer etwa den Kreis für wirklich, den man sieht, wenn man einen Stein an einer Schnur herumdreht? Jenes Hauptexperiment der Newtonianer widerlegt unmittelbar das, was sie damit beweisen wollen; denn wären die Farben das ursprünglich Feste, so könnte das Trübe, was die Farbe in sich hat, sich hier gar nicht zur Helligkeit reduciren. Vielmehr also weil das Licht überhaupt die Finsterniß vertreibt, wie auch die Nachtwächter singen, so ist das Trübe nichts Ursprüngliches. Aber wo das Trübe überwiegt, verschwindet umgekehrt die geringe Erleuchtung. Wenn also Gläser von bestimmten Farben auf einander gelegt werden, so sieht man bald weiß durch, wenn die Gläser hell, bald schwarz, wenn sie eben sonst dunkel gefärbt sind. Da müßten nun die Newtonianer ebenso sagen, die Finsterniß besteht aus Farben: wie in der That ein anderer Engländer behauptete, Schwarz bestehe aus allen Farben. Die Particularität der Farbe ist da verlöscht.

Der Gang der Newtonischen Reflexion ist, wie in seiner ganzen Manier der Physik, einfach der:[1]

[1] Der Herausgeber glaubte diese Polemik Hegel's gegen die Newtonische Farbenlehre um so weniger als etwas Antiquirtes unterdrücken zu dürfen, als die sie jetzt zu verdrängen strebende Wellen- und Interferenz-Theo-

α) Newton fängt mit den Erscheinungen durchs gläserne Prisma an in einem ganz dunkeln Zimmer (welche Pedanterei, so wie das foramen ovale, und dergleichen, ganz überflüssig ist), und läßt dort „Lichtstrahlen," wie er sich ausdrückt, auf das Prisma fallen. Man sieht dann durchs Prisma verschiedene Farben, das Lichtbild überhaupt an einem andern Ort, und die Farben ebenso in einer besondern Ordnung dieses Orts: Violett z. B. weiter oben, Roth weiter unten. Das ist die einfache Erscheinung. Da sagt Newton: weil ein Theil des Bildes mehr als der andere verschoben sey, und an dem mehr verschobenen Orte andere Farben sichtbar seyen, so sey die Eine Farbe ein mehr Verschobenes, als eine andere. Dieß wird dann so ausgedrückt, daß die innere Verschiedenheit der Farben, ihrer Natur nach, in der diversen Refrangibilität derselben bestehe. Sie sind dann jede ein Ursprüngliches, das im Lichte schon von jeher als verschieden vorhanden und fertig ist; und das Prisma z. B. thue nichts, als diese vorher schon von Haus aus vorhandene Verschiedenheit zur Erscheinung zu bringen, die nicht erst durch dieses Verfahren entstehe: wie wir durch ein Mikroscop Schuppen z. B. auf dem Flügel eines Schmetterlings zu Gesicht bekommen, die wir mit bloßen Augen nicht sehen. Das ist das Räsonnement. Dieses Weiche, Zarte, unendlich Bestimmbare, absolut mit sich Identische des Lichts, das jedem Eindrucke nachgiebig ist, und ganz gleichgültig nur alle äußeren Modificationen aufnimmt, soll so in sich aus Festen bestehen. Man könnte auf einem andern Felde analog so verfahren: Werden auf einem Clavier verschiedene Tasten angeschlagen, so entstehen verschiedene Töne, weil in der That verschiedene Saiten angeschlagen werden. Bei der Orgel hat ebenso

rie nur Eine Hypothese an die Stelle jener andern gesetzt, übrigens aber den ganzen Gang des Räsonnements und die Manier des Schließens von Newton durchaus beibehalten hat (siehe Hallische Jahrbücher 1838, December, No. 305—307).

jeder Ton eine Pfeife, die, wenn in sie geblasen wird, einen besonderen Ton giebt. Wird aber ein Horn oder eine Flöte geblasen, so läßt sie auch verschiedene Töne hören, obgleich man keine besondere Tasten oder Pfeifen sieht. Freilich giebt es eine Russische Hornmusik, wo jeder Ton ein eigenes Horn hat, indem jeder Spieler mit seinem Horne nur Einen Ton angiebt. Wenn man nun nach diesen Erfahrungen dieselbe Melodie auf einem gewöhnlichen Waldhorn ausgeführt hört, so könnte man wie Newton schließen: „In diesem Einen Horne stecken verschiedene solche Hörner, die nicht gesehen noch gefühlt werden, aber der Spielende, der hier das Prisma ist, bringt sie zur Erscheinung; — weil er verschiedene Töne hervorbringt, so bläst er jedes Mal in ein verschiedenes Horn, indem jeder Ton für sich ein Festes und Fertiges ist, der sein eigenes Bestehen und sein eigenes Horn hat." Wir wissen zwar sonst, daß auf Einem Horn die verschiedenen Töne hervorgebracht werden durch verschiedene Beugung der Lippen, dadurch daß die Hand in die Oeffnung gesteckt wird u. s. w. Aber dieß soll nichts machen, nur eine formelle Thätigkeit seyn, die nur die schon vorhandenen verschiedenen Töne zur Erscheinung bringt, nicht die Verschiedenheit des Tönens selbst hervorbringt. So wissen wir auch, daß das Prisma eine Art von Bedingung ist, vermittelst deren die verschiedenen Farben erscheinen, indem durch die verschiedenen Dichtigkeiten, die seine Gestalt darbietet, die verschiedenen Trübungen des Lichts über einander gezogen werden. Aber die Newtonianer bleiben dabei, wenn man ihnen auch die Entstehung der Farben nur unter diesen Bedingungen aufzeigt, zu behaupten, diese verschiedenen Thätigkeiten in Bezug auf das Licht bringen nicht im Producte die Verschiedenheiten hervor, sondern die Producte sind schon vor dem Producirен fertig: wie die Töne im Waldhorn schon ein verschieden Tönendes seyen, ob ich die Lippen so oder so anschließe, öffne, und die Hand so oder so in die vordere Oeffnung hineinstecke;

diese Thätigkeiten seyen nicht Modificirungen des Tönens, sondern nur ein wiederholtes Anblasen eines immer andern Horns. Es ist das Verdienst Göthe's, das Prisma heruntergebracht zu haben. Der Schluß Newtons ist: „Das, was das Prisma hervorbringt, ist das Ursprüngliche;" das ist ein barbarischer Schluß. Die Atmosphäre trübt, und zwar verschiedentlich: wie z. B. die Sonne beim Aufgehen röther ist, weil dann mehr Dünste in der Luft sind. Wasser und Glas trübt noch viel mehr. Indem Newton die Wirkungsweise des Instruments, das Licht zu verdunkeln, nicht in Rechnung bringt, so hält er die Verdunkelung, die hinter dem Prisma erscheint, für die ursprünglichen Bestandtheile, in die das Licht durchs Prisma zerlegt werden soll. Zu sagen, daß das Prisma zerstreuende Kraft habe, ist aber eine Liederlichkeit, weil darin die Theorie bereits vorausgesetzt ist, die durch die Erfahrung erwiesen werden soll. Es ist dasselbe, wie wenn ich beweisen will, das Wasser sey nicht ursprünglich klar, nachdem ich das Wasser durch einen an eine Stange befestigten kothigen Lappen, den ich darin umrühre, schmutzig gemacht habe.

β) Wenn Newton ferner behauptet, daß die sieben Farben, Violett, Dunkelblau, Hellblau, Grün, Gelb, Orange und Roth, einfach und unzerlegbar seyen: so läßt sich kein Mensch bereden, Violett z. B. für einfach anzusehen, da es eine Mischung aus Blau und einem gewissen Roth ist. Es ist jedem Kinde bekannt, daß, wenn Gelb und Blau gemischt werden, Grün entsteht: ebenso Lila, wenn zum Blau weniger Roth, als beim Violett, hinzugesetzt wird: ebenso Orange aus Gelb und Roth. Wie den Newtonianern aber Grün, Violett und Orange ursprünglich sind: so sind ihnen auch Indigoblau und Hellblau (d. i. Seladon, ein Stich aufs Grüne) absolut verschieden, obgleich sie gar kein qualitativer Unterschied sind. Kein Maler ist ein solcher Thor, Newtonianer zu seyn; sie haben Roth, Gelb und Blau, und machen sich daraus die anderen

Farben. Selbst durch die mechanische Mischung zweier trockener Pulver, die gelb und blau sind, entsteht Grün. Da mehrere Farben so durch Mischung entstehen, wie die Newtonianer zugeben müssen, so sagen sie, um dennoch deren Einfachheit zu retten: die Farben, die durchs Spectrum (— oder Gespenst) des Prisma entstehen, seyen wieder ursprünglich verschieden von den übrigen natürlichen Farben, den an Stoffen fixirten Pigmenten. Aber das ist ein nichtiger Unterschied; Farbe ist Farbe, und entweder homogen oder heterogen, — ob sie so oder so entstanden sey, physisch oder chemisch sey. Ja, die gemischten Farben entstehen selbst im Prisma ebenso, als anderwärts; wir haben hier einen bestimmten Schein in seinem Entstehen als Schein, also auch eine bloße Vermischung des Scheins mit Schein, ohne weitere Verbindung der Gefärbten. Hält man nämlich das Prisma der Wand nah, so hat man nur die Ränder des Farbenbildes blau und roth gefärbt, die Mitte bleibt weiß. Man sagt: in der Mitte, wo viele Farben zusammenfallen, entstehe ein weißes Licht. Welcher Unsinn! Die Menschen können es darin unglaublich weit bringen; und so fortzuschwatzen, wird zu einer bloßen Gewohnheitssache. Eine größere Entfernung macht ja aber die Säume breiter, bis das Weiß endlich ganz verschwindet und durch Berührung der Säume Grün entsteht. In jenem Versuch der Newtonianer, wodurch sie beweisen wollen, daß die Farben schlechthin einfach seyen (s. oben Anm. S. 304), zeigt freilich die durch ein Loch in der Wand abgeschnittene und auf eine zweite Wand fallende Farbe, durch ein Prisma gesehen, die verschiedenen Farben nicht so vollkommen; die Ränder, die sich bilden, können aber auch natürlich nicht so lebhaft seyn, weil der Grund eine andere Farbe ist, wie wenn ich eine Gegend durch ein farbiges Glas sehe. Man muß sich also keineswegs, weder durch die Autorität des Namens Newtons, noch auch durch das Gerüste eines mathematischen Beweises, das vorzüglich in neuerer Zeit um

seine Lehre gebaut worden ist, imponiren lassen. Man sagt nämlich, Newton sey ein großer Mathematiker gewesen, als ob dadurch schon seine Theorie der Farben gerechtfertigt sey. Das Physicalische kann nicht, nur die Größe, mathematisch bewiesen werden. Bei den Farben hat die Mathematik nichts zu thun, etwas Anderes ist es in der Optik; und wenn Newton die Farben gemessen hat, so ist das noch nicht, oder doch nur blutwenig Mathematik. Er hat das Verhältniß der Säume gemessen, die von verschiedener Breite sind: sagt aber, seine Augen seyen nicht scharf genug gewesen, um selbst zu messen; und so habe ein guter Freund, der scharfe Augen hätte und dem er geglaubt, es für ihn gethan. [1] Wenn Newton dann aber diese Verhältnisse mit den Zahlenverhältnissen der musicalischen Töne verglich (s. oben §. 280. Anm.), so ist auch das noch nicht mathematisch. Auch kann Keiner bei den schärfsten Augen, wenn das Bild groß ist, angeben, wo die verschiedenen Farben anfangen; wer nur einmal das Spectrum angesehen, weiß, daß es keine festen Grenzen (confinia) giebt, die durch Linien bestimmbar wären. Die Sache ist vollends absurd, wenn man bedenkt, daß die Breiten der Ränder höchst verschieden sind bei größerer oder kleinerer Entfernung: bei der größten Entfernung z. B. das Grün die größte Breite erhält, weil Gelb und Blau als solche immer schmäler werden, indem sie wegen ihrer zunehmenden Breite sich immer mehr übereinander ziehen.

γ) Eine dritte Vorstellung Newtons, die dann Biot weiter ausgesponnen hat, ist die: daß, wenn man mit einer Linse auf ein Glas drückt, wobei man einen Ring sieht, der mehrere Regenbogen übereinander bildet, dann die verschiedenen Farben verschiedene Triebe haben. An diesem Punkte sieht man z. B.

[1] Newtoni Opt. p. 120—121: amicus, qui interfuit et cujus oculi coloribus discernendis acriores quam mei essent, notavit lineis rectis imagini in transversum ductis confinia colorum. So ein guter Freund ist Newton für alle Physiker geworden; Keiner hat selbst gesehen, und wenn er gesehen, wie Newton gesprochen und gedacht.

einen gelben Ring, und alle anderen Farben nicht: hier hat also, sagen Jene, die gelbe Farbe die Anwandelung des Erscheinens, die anderen den Paroxysmus durchzuschlüpfen, und sich nicht sehen zu lassen. Durchsichtige Körper sollen gewisse Strahlen durchlassen, andere nicht. Also ist die Natur der Farbe dieß: bald den accès zu haben, zu erscheinen, dann durchzugehen; das ist ganz leer, — die einfache Erscheinung in die steife Reflexions-Form aufgenommen.

Die dem Begriffe angemessene Darstellung der Farben verdanken wir Göthe'n, den die Farben und das Licht früh angezogen haben, sie zu betrachten, besonders dann von Seiten der Malerei; und sein reiner, einfacher Natursinn, die erste Bedingung des Dichters, mußte solcher Barbarei der Reflexion, wie sie sich in Newton findet, widerstreben. Was von Plato an über Licht und Farbe statuirt und experimentirt worden ist, hat er durchgenommen. Er hat das Phänomen einfach aufgefaßt; und der wahrhafte Instinct der Vernunft besteht darin, das Phänomen von der Seite aufzufassen, wo es sich am einfachsten darstellt. Das Weitere ist die Verwicklung des Urphänomens mit einer ganzen Menge von Bedingungen; fängt man bei solchem Letzten an, so ist es schwer, das Wesen zu erkennen.

α) Das Hauptmoment der Göthischen Theorie ist nun, daß das Licht für sich, und die Finsterniß ein Anderes außer ihm ist: Weiß sichtbares Licht, Schwarz sichtbare Finsterniß, und Grau ihr erstes, bloß quantitatives Verhältniß ist, also Verminderung oder Vermehrung der Helle oder Dunkelheit; bei dem zweiten bestimmtern Verhältniß aber, wo Helles und Dunkeles diese feste specifische Qualität gegen einander behalten, es darauf ankommt, welches zu Grunde liegt und welches das trübende Mittel ist. Es ist ein heller Grund vorhanden und darauf ein Dunkleres, oder umgekehrt; und daraus entsteht Farbe. Göthe's großer Sinn ließ ihn von

diesem dem Begriffe gemäßen Zusammenhalten Unterschiedener sagen, dieß ist so; und nur das denkende Bewußtseyn kann darüber Rechenschaft geben, daß die Vernünftigkeit eine Identität in der bleibenden Verschiedenheit ist. Wo also z. B. das Selbstische den Gegenstand nicht von sich abhält, sondern mit ihm zusammenfließt, da ist nur thierische Empfindung vorhanden. Sage ich aber, Ich fühle etwas Warmes u. s. w., so setzt das Bewußtseyn ein Object, und bei dieser Trennung halte ich doch Beides in Einer Einheit zusammen. Das ist das Verhältniß; 3 : 4 ist ganz etwas Anderes, als wenn ich sie nur zusammenknete als 7 (3 + 4), oder 12 (3×4), oder 4 — 3 = 1: sondern dort gilt Drei als Drei, und Vier als Vier. Ebenso müssen bei den Farben Helles und Dunkles auf einander bezogen seyn; das Medium und die Unterlage müssen hierbei getrennt bleiben, und jenes in der That ein Medium, nicht selbst strahlend seyn. — *αα*) Sonst kann ich mir vorstellen einen dunkelen Grund und Sonnenlicht, das darauf scheint; dieß ist jedoch kein Medium. Aber auch bei trübenden Medien kann bloßes Grau statt Farbe entstehen: z. B. wenn ich durch durchscheinenden Musselin einen schwarzen Gegenstand betrachte, oder durch schwarzen Musselin einen weißen Gegenstand; denn daß die Farbe überhaupt bestimmt wahrnehmbar sey, dazu gehören besondere Bedingungen. Bei solcher Erscheinung der Farbe kommt es ferner auf die Verschiedenheit des Auges, auf das Umgebende an. Wegen der Nähe eines andern Dunkeln oder Hellen von bestimmtem Grade, oder ist sonst eine prononcirte Farbe in der Nachbarschaft, so erscheint der schwache Farbenschein eben nur als Grau. Auch die Augen sind äußerst verschieden in der Empfänglichkeit für Farben; doch kann man seine Aufmerksamkeit schärfen, wie mir denn ein Hutrand durch Musselin bläulich erscheint. Bloße Trübung muß also unterschieden werden *ββ*) von gegenseitigem Durchscheinen von Hell und Dunkel. Der Himmel ist Nacht, schwarz: unsere Atmosphäre ist, als Luft, durchsichtig; wäre sie

ganz rein, so sähen wir nur den schwarzen Himmel. Sie ist aber mit Dunst erfüllt, also ein Trübendes, so daß wir den Himmel farbig — blau — sehen; auf Bergen, wo die Luft reiner ist, sehen wir den Himmel schwärzer. Umgekehrt: haben wir einen hellen Grund, z. B. die Sonne, und sehen wir sie durch ein dunkeles Glas, z. B. ein Milchglas, so erscheint sie uns farbig, gelb oder roth. Es giebt ein gewisses Holz, dessen Absud, gegen Helles gehalten, gelb, gegen Dunkles gehalten, blau ist. Dieses einfachste Verhältniß ist immer die Grundlage; jedes durchscheinende Medium, das noch keine entschiedene Farbe hat, ist auf diese Weise wirksam. So hat man einen Opal, der, gegen den Himmel gehalten, gelb oder roth, gegen Dunkles gehalten, blau ist. Rauch aus einer Esse sah ich (am 5. Januar 1824) vor meinem Fenster aufsteigen; der Himmel war überzogen, also ein weißer Hintergrund. So wie der Rauch nun aufstieg und diesen Hintergrund hatte, war er gelblich; so wie er sich senkte, daß er die dunkelen Dächer und das Dunkle entlaubter Bäume hinter sich hatte, war er bläulich; und wo er wieder darunter weiße Wände der Häuser hinter sich hatte, war er wieder gelb. Ebenso giebt es Bierflaschen, die dieselbe Erscheinung darbieten. Göthe hatte ein Böhmisches Trinkglas, dessen Rand er von Innen halb mit schwarzem, halb mit weißem Papier umkleidete; und so war es blau und gelb. Das nennt nun Göthe das Urphänomen.

β) Eine weitere Weise, wie diese Trübung zu Stande gebracht wird, ist durch das Prisma bewerkstelligt: wenn man nämlich weißes Papier hat, und darauf schwarze Figuren oder umgekehrt, und dieß durch ein Prisma betrachtet, so sieht man farbige Ränder, weil das Prisma, als zugleich durchsichtig und undurchsichtig, den Gegenstand an dem Orte darstellt, wo er ist, und zugleich an einem andern; die Ränder werden dadurch Grenzen und einer über den anderen herübergeführt, ohne daß bloße Trübung vorhanden wäre. Newton verwundert sich an

der oben (Anmerkung, S. 304) angeführten Stelle (Opt. p. 230) daß gewisse dünne Lamellen — oder Glaskügelchen (p. 217) — völlig durchsichtig und ohne allen Schein von Schatten, durchs Prisma gesehen, sich farbig zeigen (annulos coloratos exhibeant): cum e contrario, prismatis refractione, corpora omnia ea solummodo sui parte apparere soleant coloribus distincta, ubi vel umbris terminentur, vel partes habeant inaequaliter luminosas. Wie hat er aber jene Glaskügelchen ohne ihre Umgebung im Prisma sehen können? [1] Denn das Prisma verrückt immer die scharfe Trennung des Bildes und der Umgebung; oder es setzt ihre Grenze als Grenze (s. §. 92. Zus. S. 182). Dieses ist, obgleich noch nicht hinlänglich erklärt: [2] gerade wie man beim Isländischen Kalkspath ein Doppelbild sieht, indem er einmal als durchsichtig das natürliche Bild zeigt, dann durch seine rhomboidalische Form dasselbe verrückt; ebenso muß es sich nun mit dem andern Glase verhalten. Beim Prisma nehme ich also Doppelbilder an, die in Einem unmittelbar zusammengefaßt sind: das ordinäre Bild, das im Prisma an seiner Stelle bleibt, wirkt von dieser, eben nur als Schein fortgerückt, in das durchsichtige Medium; das verschobene, extraordinäre Bild ist das trübende Medium für jenes. Das Prisma setzt so am Lichte die Trennung des Begriffs (S. 309), die durch die Finsterniß real ist. Die Wirkungsweise des Prisma ist aber überhaupt α) Verrückung des ganzen Bildes, die durch die Natur des Mediums bestimmt ist. Aber β) auch die Gestalt des Prisma ist ein Bestimmendes: und darin ist wohl die Größe des Bildes zu sehen, indem die prismatische Gestalt eben dieses ist, daß das Bild, durch Brechung fixirt, weiter in sich selbst verrückt wird; und auf dieses Insich kommt es hierbei eigentlicher an. Da das Prisma nämlich (wenn der Winkel z. B. abwärts gekehrt ist) oben dick und unten dünn ist, so fällt das Licht auf jedem Punkt anders auf. Die prismatische Gestalt bringt also eine bestimmte weitere Verrückung hervor. Ist dieß auch noch nicht gehörig deutlich, so liegt die Sache doch darin, daß dadurch das Bild zugleich noch an einen weiteren Ort innerlich gestellt wird. Noch mehr wird diese Innerlichkeit durch die chemische Beschaffenheit des Glases modificirt: wie das Flintglas u. s. w. eine eigene Krystallisation, d. h. eine innere Richtungsweise hat.

γ) Ich mit meinen Augen sehe in einer Entfernung schon von wenigen Fußen die Kanten, Ränder der Gegenstände undeutlich: die breiten Ränder eines Fensterrahmens, der im Ganzen grau eingefaßt erscheint als im Halbschatten, sehe ich höchst leicht, ohne zu blinzen, farbig; auch hier ist ein Doppelbild. Solche Doppelbilder finden wir auch objectiv bei der sogenannten Beugung; ein Haar wird doppelt, auch dreifach gesehen, wenn Licht in eine dunkele Kammer durch eine feine Ritze hineinscheint. Nur der Versuch Newtons mit den beiden Messerklingen hat Interesse; die vorhergehenden, die er anführt, worunter auch der so eben erwähnte, heißen gar nichts. Besonders merkwürdig ist bei den Messerklingen der Umstand, daß, jeweiter man die Messer von der Fensteröffnung entfernt, desto breiter die Säume werden (Newtoni Opt. l. III, p. 328); woraus man sieht, daß diese Erscheinung sich den prismatischen eng anschließt. Das Licht erscheint auch hier, wie es als Grenze an dem Andern ist. Das Licht aber ist nicht durch die äußerliche Gewalt des Prisma

[1] Stoßen die von Newton im Texte angeführten Worte nicht seine ganze Theorie über den Haufen, indem sie das Zusammentreffen von Licht und Schatten oder auch bloße Ungleichheiten der Beleuchtung als die alleinige Bedingung der Farben bezeichnen? Anmerkung des Herausgebers.

[2] Diesem Einwand, den nicht bloß empirische Physiker der Göthischen Theorie machen, begegnet Hegel selbst im Verfolg des Textes. Es wäre nur noch an das oben (S. 313) Gesagte zu erinnern, daß, bei der in jedem Punkte seiner Breite verschiedenen Dichtigkeit des Prisma, auch das Lichtbild mit seinem Grunde in jedem Punkte verschieden gehoben und verrückt, d. h. auseinander gezerrt, werden muß; so daß, indem verschiedene, einander ganz nah berührende Verrückungen gleichzeitig in unser Auge fallen, ihre Grenzen auch nothwendig überall in einander gezogen werden: und zwar um so mehr, je größer durch vermehrte Entfernung die Verrückungen selbst werden. Anmerkung des Herausgebers.

nur abgelenkt; ſondern es iſt eben dieß ſeine Realität, ſich auf die Finſterniß ſelbſt zu beziehen, ſich nach ihr zu beugen, und eine poſitive Grenze mit ihr zu machen: d. h. eine ſolche, wo ſie nicht abgeſchnitten ſind, ſondern eins ins Andere hinübertritt. Die Beugung des Lichts iſt allenthalben vorhanden, wo Licht und Finſterniß ſich begegnen; ſie macht den Halbſchatten. Das Licht weicht von ſeiner Richtung ab; und Jedes tritt über ſeine ſcharfe Grenze herüber in das Andere. Es kann dieß mit der Bildung einer Atmoſphäre verglichen werden, ſo gut der Geruch die Bildung einer ſolchen iſt, oder wie von einer ſauern Atmoſphäre der Metalle, einer elektriſchen u. ſ. f. geſprochen wird. Es iſt das Heraustreten des in die Geſtalt, als das Ding, gebunden erſcheinenden Ideellen. Die Grenze wird ſo ferner poſitiv, nicht nur eine Vermiſchung überhaupt, ſondern ein Halbſchatten, der nach der Lichtſeite zu vom Lichte begrenzt, aber nach der finſtern gleichfalls von dieſer durch Licht abgeſondert wird: ſo daß er, nach jener am ſchwärzeſten, nach dem ihn vom Finſtern abſondernden Lichte zu abnimmt, und ſich dieß vielfach wiederholt; wodurch Schatten-Linien neben einander entſtehen. Dieſe Beugung des Lichts, das freie eigene Refrangiren, erfordert noch die beſondere Figur, um dieſe Syntheſen, dieſe Neutralität auch qualitativ beſtimmt darzuſtellen.

δ) Es iſt noch anzugeben, wie die Totalität der Farben ſich verhält. Die Farbe iſt nämlich eine beſtimmte. Dieſe Beſtimmtheit iſt nun nicht mehr nur die Beſtimmtheit überhaupt, ſondern als die wirkliche Beſtimmtheit hat ſie den Unterſchied des Begriffs an ihr ſelbſt; ſie iſt nicht mehr unbeſtimmte Beſtimmtheit. Die Schwere, als das allgemeine, unmittelbare Inſichſeyn im Andersſeyn, hat unmittelbar an ihr den Unterſchied als unweſentlichen, einer ſo großen Maſſe; Größe und Kleine ſind vollkommen qualitätsloſe. Die Wärme hingegen, als das in ihr Negative, hat ihn in der Verſchiedenheit der Temperatur als Wärme und Kälte, die zunächſt ſelbſt nur der

Größe angehören, aber eine qualitative Bedeutung erhalten. Die Farbe, als das wahrhaft Wirkliche, hat den unmittelbaren Unterſchied als durch den Begriff geſetzten und beſtimmten. Aus unſerer ſinnlichen Wahrnehmung wiſſen wir, daß Gelb, Blau, Roth die Grundfarben ſind, wozu noch Grün als ſelbſt die Farbe der Vermiſchung kommt. Das Verhältniß iſt dieſes, wie es ſich in der Erfahrung zeigt: die erſte Farbe iſt Gelb, ein heller Grund, und ein trüberes Medium, das von ihm durchhellt oder durchleuchtet wird, wie Herr Schulz ſich ausdrückt. Daher erſcheint uns die Sonne Gelb, eine oberflächliche Trübung. Das andere Extrem iſt Blau, wo das hellere Medium von der dunklern Grundlage durchſchattet wird, wie ſich gleichfalls Herr Schulz ausdrückt. Deßwegen iſt der Himmel blau, wo die Atmoſphäre dunſtig iſt, und tief dunkelblau, faſt ganz ſchwarzblau auf hohen Gebirgen, z. B. den Schweizeralpen, auch im Luftballon, wo man über das trübe Medium der Atmoſphäre hinaus iſt. Blinzt man mit den Augen, ſo macht man die Kryſtall-Linſe zu einem Prisma, indem man ſie zur Hälfte bedeckt; und da ſieht man in der Flamme auf der Einen Seite Gelb, auf der andern Blau. Die Ferngläſer ſind, als Linſen, auch prismatiſch, und zeigen daher Farben. Völlige Achromaſie kann man nur hervorbringen, indem man zwei Prismen übereinander legt. Zwiſchen beiden Extremen, Blau und Gelb, welche die einfachſten Farben ſind, fällt Roth und Grün, die nicht mehr ſo dieſem ganz einfachen, allgemeinen Gegenſatze angehören. Die eine Vermittelung iſt das Roth, zu dem das Blaue ſowohl als das Gelbe geſteigert werden kann; das Gelbe wird leicht ins Rothe durch geſteigerte Trübung hinübergezogen. Bei dem Spectrum tritt im Violett ſchon Roth hervor, ebenſo auf der andern Seite bei dem Gelben im Orange. Das Rothe entſteht, inſofern das Gelbe wieder durchſchattet oder das Blaue wieder durchleuchtet wird; das Gelbe alſo mehr ins Dunkle gezogen, oder

das Blaue mehr ins Helle, wird Roth. Das Roth ist die Vermittelung, die ausgesprochen werden muß — im Gegensatz von dem Grün, welches die passive Vermittelung ist — als die active Vermittelung, als die subjective, individuelle Bestimmung Beider. Das Roth ist die königliche Farbe, das Licht, welches die Finsterniß überwunden und vollkommen durchdrungen hat: dieses Angreifende für das Auge, dieses Thätige, Kräftige, die Intensität der beiden Extreme. Grün ist die einfache Vermischung, die gemeine Neutralität von Gelb und Blau; was man beim Prisma ganz deutlich sieht, wenn Gelb und Blau zusammenfallen. Als die neutrale Farbe ist Grün die Farbe der Pflanzen, indem aus ihrem Grün das weitere Qualitative derselben herausgeboren wird. Das Gelbe als das Erste, ist das Licht mit der einfachen Trübung, — die Farbe als unmittelbar daseyend; es ist eine warme Farbe. Das Zweite ist das Vermittelnde, wo der Gegensatz selbst doppelt dargestellt wird, als Roth und Grün; sie entsprechen dem Feuer und Wasser, von denen schon früher gehandelt worden (§. 283 und 284). Das Dritte ist Blau, eine kalte Farbe, die dunkele Grundlage, die durch ein Helles gesehen wird, — ein Grund, der nicht bis zur concreten Totalität geht. Das Blau des Himmels ist, so zu sagen, der Grund, aus dem die Erde hervorgeht. Das Symbolische dieser Farben ist: daß Gelb die heitere, edle, in ihrer Kraft und Reinheit erfreuliche Farbe ist: Roth Ernst und Würde, wie Huld und Anmuth ausdrückt: Blau sanfte und tiefe Empfindungen. Weil Roth und Grün den Gegensatz machen, so springen sie leicht in einander um; denn sie sind nah mit einander verwandt. Das Grün, intensiv gemacht, sieht roth aus. Nimmt man einen grünen Pflanzen-Extract (z. B. von Salwei), so sieht er ganz grün aus. Wenn man diese Flüssigkeit, die aber dunkel grün seyn muß, nun in ein gläsernes Gefäß gießt, das die Form eines Champagner-Glases hat, und es gegen das Licht hält: so sieht man unten Grün,

und oben das schönste Purpur. Wo das Glas nämlich eng ist, erscheint Grün; dann geht es über durch Gelb ins Roth. Hat man diese Flüssigkeit in einer großen weiten Flasche, so ist sie roth; läuft sie heraus, so sieht sie grün aus. Die Intensität macht sie also roth; oder vielmehr das Grün, intensiver gemacht, sieht roth aus. Die Lichtflamme sieht unten blau aus, denn da ist sie am dünnsten: oben sieht sie roth aus, weil sie da am intensivsten ist, wie denn auch die Flamme dort am wärmsten ist; unten ist so das Dunkele, in der Mitte ist die Flamme gelb.

ε) Was objectiv nothwendig ist, knüpft sich auch im subjectiven Sehen zusammen. Sieht man Eine Farbe, so wird die andere vom Auge gefordert: Gelb fordert das Violett, Orange das Blau, Purpur das Grün, und umgekehrt. Göthe nennt dieß daher geforderte Farben. Die gelb oder blau gefärbten Schatten in der Morgen- und Abend-Dämmerung, beim Gegensatz des Mond- und Kerzenlichts (s. oben S. 310) können hierher gezogen werden. Hält man, nach einem Versuche Göthe's, hinter einem Lichte ein rothes Glas, so hat man eine rothe Beleuchtung: hält man dazu noch eine andere Kerze, so ist der Schatten roth, worauf das rothe Licht fällt; der andere Schatten sieht grün aus, weil das die geforderte Farbe zum Rothen ist. Das ist physiologisch. Da soll nun Newton einmal sagen, wo das Grün herkommt. Sieht man ins Licht, und macht dann die Augen zu, so sieht man in einem Kreise die entgegensetzte Farbe von der, welche man gesehen hat. Ueber dieß subjective Bild ist folgender Versuch anzuführen: Ich hatte das Sonnenbild im Focus einer Linse eine Zeit lang betrachtet. Das Bild, das mir im Auge blieb, wenn ich dasselbe schloß, war in der Mitte blau, und die übrige concentrische Fläche schön meergrün; — jene Mitte von der Größe der Pupille, diese Umgebung größer als die Iris und etwas länglich. Bei Oeffnung des Auges blieb dieß Bild: auf einem dunkeln Grunde

gesehen war die Mitte ebenso schönes Himmelblau, und die Umgebung grün; auf einem hellen Grunde gesehen, aber wurde die Mitte gelb, und die Umgebung roth. Legt man auf ein Blatt Papier eine rothe Siegellackstange, und sieht sie eine Zeit lang an, und dann darüber hinaus, so sieht man einen grünen Schein. Die Purperfarbe am bewegten Meer ist die geforderte Farbe: der beleuchtete Theil der Wellen erscheint grün in seiner eigenen Farbe, und der beschattete in der entgegengesetzten, purpurnen. Auf Wiesen, wo man nichts als grün sieht, sieht man bei mittlerer Helle des Himmels öfters die Baumstämme und Wege mit einem röthlichen Schein leuchten. Ueber diese psychologischen Farben hat der Regierungs-Bevollmächtigte Schulz höchst wichtige und interessante Erfahrungen gemacht, die er Herrn v. Göthe und auch einem Paar hiesigen Freunden bekannt machte, und bald dem Publicum mittheilen wird.

Man muß sich an das Göthische Urphänomen halten. Kleinliche Erscheinungen, durch Verzwickungen hervorgebracht, sollen zum Einwand dienen. Schon die Newtonischen Versuche sind verzwickt, schlecht, kleinlich gemacht, schmierig, schmutzig. In hundert Compendien ist diese Farbentheorie nachgeschwatzt. Die von Göthe verfochtene Ansicht ist indessen nie ganz untergegangen, wie er dieß durch die Literatur aufgezeigt hat. Man hat gegen Göthe gestritten, weil er Dichter, nicht Professor ist. Nur die sich Idiotismen, gewisse Theorien u. s. w. gelten lassen, gehören zum Handwerk; was die Anderen sagen, wird ganz ignorirt, als wenn es gar nicht vorhanden wäre. Solche Leute wollen also oft eine Kaste bilden, und im ausschließlichen Besitz der Wissenschaft seyn, Andern kein Urtheil lassen: so z. B. die Juristen. Das Recht ist aber für Alle, ebenso die Farbe. In einer solchen Klasse bilden sich gewisse Grundvorstellungen, in die sie festgerannt ist. Spricht man nicht danach, so soll man dieß nicht verstehen, als ob nur die Gilde etwas davon verstände. Das ist richtig; den Verstand jener Sache, diese

Kategorie hat man nicht, — diese Metaphysik, nach der die Sache betrachtet werden soll. Philosophen werden vorzüglich so zurückgewiesen; sie haben aber gerade jene Kategorien anzugreifen. [1]

Die weitere Verdunkelung sehen wir zweitens in andern Erscheinungen. Da die Verdunkelung das Gestaltlose der Punktualität, der Sprödigkeit, der Pulverisation ist (freilich nur als Princip, nicht als wirkliches Aufheben der Cohäsion durch Zerschlagen): so tritt eine weitere Verdüsterung ein bei schnell geglühtem und schnell abgekühltem Glase, weil dieß im höchsten Grade spröde ist; weßwegen es auch sehr leicht springt.

α) Hier kommen die entoptischen Farben vor. Göthe hat in seiner Morphologie diese Stufe sehr sinnreich dargestellt. Wenn man nämlich einen Cubus oder eine viereckige Platte von dergleichen sprödem Glas hat, so findet sich diese Erscheinung, sonst nicht. Legt man einen gewöhnlichen, nicht spröden Glas-Cubus auf eine schwarze Unterlage, und stellt sich der hellen Himmelsgegend entgegen (das ist am Morgen die Abendgegend, indem die dunkelste Parthie die ist, welche der Sonne am nächsten ist): so sieht man den Schein dieser Helligkeit, der, auf das Täfelchen fallend, sich als Spiegelung (vergl. oben §. 278. Zus. S. 147) im Auge sichtbar macht; steht im Sommer die Sonne hoch im Mittag, so ist der ganze Horizont hell, und da erscheint dieß Phänomen überall. Bei jenem spröden Glase sieht man nun, außer der Helligkeit, die bei jedem Glase vorkommt, noch in den vier Ecken des Täfelchens dunkele Flecke, so daß die Helligkeit ein weißes Kreuz bildet. Stellt man sich aber so, daß man einen rechten Winkel mit der vorigen Linie

[1] Dieser erste Theil der Theorie der Farben folgte in den Vorlesungen, denen die erste Ausgabe der Encyklopädie zu Grunde lag, unmittelbar auf die Lehre von der Reflexion des Lichts (s. oben §. 278 Zus.), wie auch unser Paragraph selbst an jenem Orte eingeschoben war. An unserer Stelle aber schloß sich die Darstellung der entoptischen Farben sogleich der Lehre von der doppelten Strahlenbrechung an. Anmerkung des Herausgebers.

bildet, also gegen Süden statt gegen Abend nach dem Täfelchen sehend: so sieht man statt der vier dunkeln Punkte vier helle, und ein schwarzes Kreuz statt des weißen. Das ist das Urphänomen. Treibt man durch Spiegelung die Verdüsterung weiter, so kommen an den vier Punkten Farbenkreise hervor. Was man hier überhaupt hat, ist also die Entstehung eines Dunkelen in diesem Durchsichtigen, in dieser Helligkeit; dieses Dunkele wird einerseits durch die Grenze der Tafel, andererseits durch die unterbrechende Natur des Mediums hervorgebracht. Man hat so ein Verhältniß von Dunkelem und Hellem, die, weiter in sich bestimmt und unterschieden, übereinander gebracht, die verschiedenen Farben nach der Reihenfolge geben, welche umgekehrt ist nach der verschiedenen Stellung. Sind nämlich die vier Punkte weiß, das Kreuz schwarz, so quillt durch Trübung zuerst Gelb hervor; von da gehts ins Grüne und Blaue. Ist im Gegentheile das Kreuz weiß und die Ecken dunkel, so quillt durch größere Verdunkelung zuerst das Blaue heraus, indem das Helle in die dunkele Grundlage getrieben wird. Wir haben also hier im durchsichtigen Medium eine weitere Verdunkelung, die bis zur Farbe getrieben wird und von der qualitativen Natur des spröden Körpers abhängt.

β) Damit verwandt sind die epoptischen Farben, die mechanisch entstehen, indem der Punkt einer Glasplatte, auf die man mit einer Linse einen Druck anbringt (s. oben S. 301 und 316) zunächst schwarz ist, sich aber bei stärkerem Druck in mehrere Farbenkreise, grüne, rothe, gelbe, erweitert und unterscheidet. Ebenso ist es mit dem Eise, wenn man Steine darauf drückt. Hier ist es bloß der mechanische Druck, welcher die Farben bewirkt; und er ist nichts Anderes, als eine Veränderung der Cohäsion in den nächsten Theilen, wie ja auch die Wärme nur Cohäsions-Verwandelung ist. Wie beim Klang das Schwingen ein Verbreiten des mechanischen Eindrucks ist, ein Erzittern, das sich wieder aufhebt: so ist hier im Glase ein Wellenförmiges, das perennirt, — der verschiedene Widerstand gegen ein Gedrücktwerden, eine beharrende Ungleichheit der Cohäsion, welche an verschiedenen Stellen eine verschiedene Verdunkelung hervorbringt.[1] Während also bei den entoptischen Farben die Sprödigkeit die Farbe hervorbrachte, so thut es hier die Unterbrechung der Cohäsion.

γ) Geht die Unterbrechung der Cohäsion noch weiter, so haben wir die paroptischen Farben. Es entstehen Lamellen, feine Spaltungen in diesem Glase, vorzüglich im Kalkspath; und da geht die Farbe oft ins Schillern über, wie bei Taubenhälsen. Hier ist eine Verdüsterung vorhanden, die dadurch bewirkt worden, daß das Durchsichtige bis zur wirklichen Scheidung seines Zusammenhalts fortgetrieben wird.

Diese Bestimmungen gehören in den Uebergang von der Helligkeit zur Verdunkelung. In dieser Totalität des Lichts und der Finsterniß ist das Licht, seinem Begriffe nach, etwas ganz Anderes geworden; es hat seine reine Qualität aufgegeben, die sein Wesen ausmacht. Oder das Physicalische tritt als lichtdurchdrungene Einheit, Substanz und Möglichkeit der Schwere und des Processes hervor. Die constanten physicalischen Farben, die als Färbestoffe dargestellt werden können, sind drittens diese fixirte Verdunkelung der Körper, die nicht mehr als eine äußerliche Bestimmung, als ein bloßes Spiel des Lichts mit dem Körper erscheint; sondern die Finsterniß der Materie ist hiermit selbst wesentlich nur eine Verdunkelung derselben in sich selbst, indem das Licht immanent in den Körper gedrungen und specifisch darin bestimmt ist. Was ist der Unterschied dieser körperlichen Farbe von der bloß hell oder dunkel durchscheinenden? Indem der physicalische Körper farbig in sich ist, z. B. das Gold gelb, so fragt sich: Wie kommt das Licht in diese Körperlichkeit hinein? wie gerinnt das äußerlich einfallende Licht zur Materie, so daß es ein mit der finstern Körperlichkeit gebundenes Farben-Pigment wird? Wie wir nun

[1] Daher die schwarzen Wellenlinien, wenn man diese Farben durch ein intensives Licht erblassen läßt. Anm. d. Herausg.

bei unserem bisherigen Gange von der Helligkeit ausgegangen sind, so müssen wir auch beim Pigment von ihr anfangen. Das Erste am Krystall war seine abstract ideale Gleichheit, seine Durchsichtigkeit durch ein ihm anderes, einfallendes Licht. Alle Körper sind zunächst nur auf der Oberfläche hell, insofern sie erleuchtet werden; ihre Sichtbarkeit ist das Auffallen eines äußern Lichts auf sie. Aber der Krystall erhält die Helligkeit in ihn hinein, indem er durch und durch die reale Möglichkeit ist, gesehen zu werden, d. h. ideell oder theoretisch in einem Andern zu seyn, sich in ihm zu setzen. Indem diese Sichtlichkeit nicht als reelle Helligkeit, sondern als diese theoretische Natur überhaupt erscheint, und die Gestalt sich zu der innern Indifferenz der specifischen Schwere, des Insichseyns punktualisirt, d. i. zur realen Sprödigkeit, zum fürsichseyenden Eins fortgeht: so ist dieser Fortgang der Sichtbarkeit zur Finsterniß, das Aufheben der freien innern Krystallisation, die Farbe. Die Farbe also ist das Physische, das auf die Oberfläche heraus getreten, das nichts Inneres mehr für sich hat, noch außer ihm, wie die Wärme an der Gestalt, sondern reine Erscheinung ist; oder Alles, was sie an sich ist, ist auch da. Der bestimmte physische Körper hat also eine Farbe. Diese Verdunkelung der Gestalt ist das Aufheben ihrer gleichförmigen Neutralität, d. i. der Form, die als solche eben in Neutralität sich erhält, indem sie die durchdringende Einheit ihrer Momente bleibt, deren bestimmte Unterschiedenheit sie negirt. Die Farbe ist das Aufheben dieser Gleichgültigkeit und Identität, zu der sich die Form gebracht hat; das Verdunkeln der Form ist hiermit Setzen einer einzelnen Form-Bestimmung, als Aufheben der Totalität der Unterschiede. Der Körper, als mechanische Totalität, ist durch und durch in sich entwickelte Form. Die Auslöschung derselben zur abstracten Indifferenz ist die Verdunkelung als Farbe am individualisirten Körper. Diese gesetzte Bestimmtheit ist das Freiwerden der Einzelnheit, worin

die Gestalt nun ihre Theile zur Punktualität bestimmt, der mechanischen Weise: aber ein Freiwerden, das in der Continuität der Gestalt überhaupt eine Indifferenz derselben in sich ist. Die Idealität und absolute Identität des Lichts mit sich wird zur Form der materiellen Individualität, die sich zu eben dieser Identität resumirt, welche aber, als Reduction der realen Form zur Indifferenz, Verdunkelung, aber bestimmte, ist; es ist die innere Krystallisation, die sich verdunkelt, d. h. die Formunterschiede aufhebt, und daher zur reinen, gediegenen Indifferenz zurückgeht, zur hohen specifischen Schwere. Dieses Insichseyn, diese Gediegenheit der dunkeln Materie, welche als die in sich formlose Identität, nur intensiv in sich ist, ist die Metallität, das Princip aller Färbung, die als Stoff dargestellte Lichtseite des Körpers. Die hohe specifische Schwere ist eben das unaufgeschlossene Insichseyn, die Einfachheit, die noch nicht zersetzt ist; am Metall hat die specifische Schwere Bedeutung, da sie hingegen an andern Körpern fast bedeutungslos wird.

Das Eine der Momente, das hier als unterschiedene Bestimmtheit gesetzt ist, ist nun also die abstracte reine Identität, aber zugleich als reale Identität der Körper, das in den Körper selbst als seine eigene Farbe gesetzte Licht, die materiell gewordene Identität. Dieses Allgemeine wird dadurch zu einem besondern, vom Ganzen getrennten Momente; und das andere Moment ist der Gegensatz. Das Durchsichtige ist auch Indifferenz, aber vermöge der Form; und so ist diese Indifferenz der todten, dunkeln Indifferenz, die wir jetzt haben, entgegengesetzt. Jene ist, wie der Geist, hell in sich, durch die Herrschaft der Form; die Indifferenz des Dunklen ist, als bloße Gediegenheit des Körpers mit sich selbst, vielmehr die Herrschaft des Materiellen. In den epoptischen und paroptischen Farben sahen wir auch die Trennung der Materie von der Form, als Weise der beginnenden Dunkelheit und Entstehung der Farben. Das

ist auch Formlosigkeit als Vereinzelung und Punktualisirung, aber mehr eine äußerlich gesetzte Weise der Verdunkelung. Das Formlose an sich ist aber nicht als Vielheit, sondern als Indifferenz, als Ungestaltetes; und so ist an dem Metallinischen nicht Vielerlei zu unterscheiden. Das Metall ist nichts Mannigfaltiges in sich: weder brennbar, noch neutral.

Zum Empirischen gehört dann, daß jedes reguliniſche Metall seine besondere Farbe hat. Schelling sagt so vom Gold, es sey geronnenes Licht. Das Eisen dagegen hat diese Neigung zum Schwarzen, weil es magnetisch ist. Alles Gefärbte kann als Metall dargestellt werden, wenn die Farbe als Pigment ausgesondert wird; und das muß empirisch nachgewiesen werden. Selbst Farbe aus Pflanzen, z. B. der Indigo, gebrochen, hat einen metallischen Glanz, überhaupt ein metallisches Ansehen. Die Röthe des Bluts läßt sich auf Eisen zurückführen u.s.w. Die Farbe des Metalls ist aber modificirbar, wenn es in die chemische Verhältnisse gebracht wird, oder auch schon durch die Einwirkung der Wärme. Was das Letztere betrifft, so kommt hier das unendlich Flüchtige der Farbe zum Vorschein. Wird Silber geschmolzen, so giebt es einen Punkt, wo es den hellsten Glanz erreicht; das ist der höchste Grad der Schmelzung, den die Metallurgen den Silberblick nennen: er ist nur momentan, und läßt sich nicht verlängern. Vor diesem Blick läuft es durch alle Farben des Regenbogens, die sich wellenweise darüber hinwälzen; die Folge ist Roth, Gelb, Grün, Blau. Göthe sagt im Verfolg der oben (Anm. S. 301) angeführten Stelle: „Man erhitze einen polirten Stahl, und er wird in einem gewissen Grade der Wärme gelb anlaufen. Nimmt man ihn schnell von den Kohlen hinweg, so bleibt ihm diese Farbe. Sobald der Stahl heißer wird, so erscheint das Gelb dunkeler, höher und geht bald in den Purpur hinüber. Dieser ist schwer festzuhalten; denn er eilt schnell ins Hochblaue. Dieses schöne Blau ist festzuhalten, wenn man schnell den Stahl aus der

Hitze nimmt und ihn in Asche steckt. Die blauangelaufenen Stahlarbeiten werden auf diesem Wege verfertigt. Fährt man aber fort, den Stahl über dem Feuer zu halten, so wird er in Kurzem hellblau; und so bleibt er. Wird ein Federmesser ins Licht gehalten, so entsteht ein farbiger Streif, queer über die Klinge. Der Theil des Streifs, der am tiefsten in der Flamme war, ist hellblau, das sich ins Blau-Rothe verliert. Der Purpur steht in der Mitte; dann folgt Gelbroth und Gelb. Die Erklärung ergiebt sich aus dem Vorhergegangenen. Die Klinge, nach dem Stiele zu, ist weniger erhitzt, als an der Spitze, welche sich in der Flamme befindet; und so müssen alle Farben, die sonst nach einander entstehen, auf einmal erscheinen, und man kann sie auf das Beste fixirt aufbewahren." Es ist also auch hier eine bloße Aenderung der Dichtigkeit, wodurch der Unterschied der Farben bestimmt wird; denn die Dunkelheit des Körpers, in verschiedenen Bestimmungen gesetzt, bringt die Farbe hervor. — Die Metallität ist also diese zur Ruhe gekommene physische Sichselbstgleichheit. Das Metall hat die Farbe an ihm, als dem Lichte noch schlechthin angehörend, das noch in seiner reinen Qualität, noch nicht aufgelöst ist, d. h. als Glanz. Es ist undurchsichtig; denn Durchsichtigkeit ist die eigene Lichtlosigkeit, für welches das wirkliche Licht ein Fremdes ist.

In chemischer Bedeutung ist dann das Metall das Oxydirbare, ein Extrem der Form gegen die Neutralität, die Reduction derselben zur formellen unterschiedslosen Identität. Zum Weiß wird so das Metall durch eine leichte Säure leicht herübergezogen, wie Blei durch Essigsäure Bleiweiß wird; eine ähnliche Bewandtniß hat es mit der Zinkblume. Das Gelbe und Gelbrothe widmet sich dagegen den Säuren, das Blau und Blauroth den Alkalien. Aber nicht die Metalle allein verändern durch chemische Behandlung ihre Farbe. Göthe (Farbenlehre, Th. II, S. 451) sagt: „Die Säfte

von allen blauen und violetten Blumen werden grün (gegen das Helle also geführt) durch die Alkalien, und schönroth durch die Säuren. Die Absude rother Hölzer werden Gelb durch die Säuren, violett durch die Alkalien; aber die Aufgüsse gelber Pflanzen werden dunkel durch die Alkalien, und verlieren fast gänzlich ihre Farbe durch die Säuren.“ Ebendaselbst S. 201 heißt es: „Lacmus ist ein Farben-Material, das durch Alkalien zum Rothblauen specificirt werden kann; es wird sehr durch Säuren ins Rothgelbe hinübergezogen, und durch Alkalien wieder herübergezogen.“

Weil wir aber hier die Besonderung des individuellen Körpers betrachten, so haben wir die Farbe hier nur als Moment, als Eigenschaft darzustellen, indessen mit der Möglichkeit, Stoff zu werden. Die Farbe also in solcher Trennung und Absonderung als Metall geht uns hier noch nichts an. Als Eigenschaften sind die Farben noch in der Individualität gehalten, wenn sie auch als Stoffe dargestellt werden können; und diese Möglichkeit kommt von der Ohnmacht der Individualität, die hier noch nicht die unendliche Form ist: in der Objectivität, d. h. in den Eigenschaften, ganz gegenwärtig zu seyn. Werden aber auch noch im Organischen die Eigenschaften als Stoffe dargestellt, so gehören sie dem Reiche des Todes an. Denn da im Lebendigen die unendliche Form sich in ihrer Besonderung gegenständlich, in ihren Eigenschaften identisch mit sich ist: so ist diese Besonderung hier nicht mehr trennbar, sonst wäre das Ganze todt und aufgelöst.

Als Eigenschaft setzt die Farbe nun ein Subject voraus, und daß sie in dieser Subjectivität gehalten ist; sie ist aber auch als ein Besonderes, für Andere, — wie jede Eigenschaft als solche nur für den Sinn eines Lebendigen. Dieses Andere sind wir, die Empfindenden; unsere Empfindung des Gesichts wird durch die Farben bestimmt. Für das Gesicht sind nur Farben; die Gestalt gehört dem Gefühle an, und ist für das Gesicht nur

ein Erschlossenes durch den Wechsel des Dunkeln und Hellen. Das Physische hat sich aus dem Gefühl, aus dem allgemeinen qualitätslosen Daseyn, in sich zurückgezogen; es ist in sich reflectirt, in seinem Andersseyn. Schwere, so wie Wärme gehören dem Gefühle; jetzt aber ist eine allgemeine Gegenwart, ein Seyn für Anderes, eine Verbreitung, wie Wärme und Schwere auch wohl hat, aber zugleich bleibt die Eigenschaft darin unmittelbar gegenständlich. Die Natur, welche zuerst ihren Sinn des Gefühls entwickelte, entwickelt jetzt ihren Sinn des Gesichts; von diesem geht sie zum Geruch und Geschmack über. Indem die Farbe für das Andere ist, muß dieses sie dem Körper lassen; und so verhält es sich nur theoretisch zu ihr, nicht praktisch. Der Sinn läßt die Eigenschaft, wie sie ist; sie ist zwar für ihn, er reißt sie aber nicht an sich. Da die Eigenschaft aber der Natur angehört, so muß diese Beziehung auch physisch seyn, nicht rein theoretisch, wie zum Sinn eines Lebendigen; wie also die Eigenschaft einmal dem Dinge angehört, so muß sie dann auch auf ein Anderes innerhalb der Sphäre des Unorganischen selbst bezogen werden. Dieses Andere, worauf sich die Farbe bezieht, ist das Licht, als allgemeines Element; es ist das Andere ihrer, d. i. dasselbe Princip, aber insofern es nicht individuell, sondern eben frei ist. Das Allgemeine ist dann die Macht dieses Besondern und zehrt es immer auf; alle Farbe verbleicht am Lichte, d. h. die Farbe des Unorganischen. Mit der Farbe des Organischen ist es anders; dieses erzeugt sie immer wieder. Dieses Verbleichen ist noch kein chemischer Proceß, sondern ein stiller, theoretischer Proceß, indem das Besondere diesem seinem allgemeinen Wesen nichts entgegenzusetzen hat.

Denn die Elemente hassen
Das Gebild aus Menschen-Hand,

wie überhaupt jedes Individualisirte, und lösen es auf. Ebenso ist aber auch die abstracte allgemeine Idealität des Elements stets an der Farbe individualisirt.

2. Der Unterschied an der besonderten Körperlichkeit.

§. 321.

a. Das Princip des einen Gliedes des Unterschiedes (das Fürsichseyn) ist das Feuer (§. 283.), aber noch nicht als realer chemischer Proceß (§. 316.) am individuellen Körper, auch nicht mehr die mechanische Sprödigkeit, sondern, in der physischen Besonderheit, die Brennlichkeit an sich; welche, zugleich different nach Außen, das Verhältniß zum Negativen in elementarischer Allgemeinheit, zu der Luft, dem unscheinbar Verzehrenden (§. 282.), oder der Proceß derselben am Körperlichen ist: die specifische Individualität als einfacher theoretischer Proceß, die unscheinbare Verflüchtigung des Körpers an der Luft, — der Geruch.

Die Eigenschaft des Geruchs der Körper, als eine für sich existirende Materie (s. §. 126.), der Riechstoff, ist das Oel, das als Flamme Verbrennende. Als bloße Eigenschaft existirt das Riechen z. B. in dem ekelhaften Geruche des Metalls.

Zusatz. Das Zweite, der Gegensatz, wie er sich am individuellen Körper darstellt, ist Geruch und Geschmack; sie sind die Sinne der Differenz, und gehören schon dem sich entwickelnden Processe an. Sie sind sehr nah verwandt, in Schwaben ununterschieden, so daß man dort nur vier Sinne hat. Denn man sagt, „die Blume schmeckt gut," statt: „sie riecht gut;" wir riechen also gleichsam auch mit der Zunge, und die Nase ist insofern überflüssig.

Wollen wir den Uebergang strenger nehmen, so ist er dieß: Da das indifferente Finstere, oder die Metallität, bei der wir angekommen sind, chemisch das Brennbare, d. h. das schlechthin Oxydirbare ist, so ist sie eine Basis, ein Extrem, das nur

fähig ist, durch ein Aeußeres in den thätigen Gegensatz gebracht zu werden; wozu also ein anderer differenter Körper (Sauerstoff u. s. f.) gehört. Diese abstracte Möglichkeit des Brennbaren ist erst, als Kalk, wenn es oxydirt ist, brennlich; erst nachdem die Säure das Metall oxydirt hat, neutralisirt sie sich mit demselben (also mit ihm als Oxyd, nicht als Metall): d. h. das Metall muß erst als eine Seite des Gegensatzes bestimmt werden, um sich zu neutralisiren. Das Metall als solches ist also fähig, Eine Seite im chemischen Processe auszumachen; seine Indifferenz ist nur ein Einseitiges, eine abstracte Bestimmtheit, und eben darum wesentlich Beziehung auf den Gegensatz. Dieser Gegensatz nun aber, in den wir aus der Indifferenz eintreten, ist zunächst ganzer Gegensatz; denn wir sind noch nicht beim einseitigen Gegensatz des chemischen Processes, dessen beide Seiten schon selbst reale Körperlichkeiten sind. Da wir beim Gegensatz als einem Ganzen sind, so ist er nicht die Möglichkeit, nur Einen Theil im Verbrennen zu repräsentiren; sondern wir haben ein Material für den ganzen Proceß. Dieß ist das Verbrennliche in einem andern Sinn, als das Metall, welches das Brennliche im gemeinen Sinne, d. h. nur die Eine der unterschiedenen Seiten des Processes ist. Das Materielle aber, als die ganze Möglichkeit des Gegensatzes, ist das Grundprincip für den Geruch. Der Geruch ist das Empfinden dieses stillen, dem Körper immanenten Verglimmens in der Luft, die eben darum selbst nicht riecht, weil Alles in ihr verriecht, sie alle Gerüche nur auflöst, wie die Farbe am Lichte schwindet. Während die Farbe aber nur die abstracte Identität der Körper ist, ist der Geruch die specifische Individualität derselben in der Differenz als concentrirt, ihre ganze Eigenthümlichkeit als nach Außen gekehrt, und sich darin verzehrend; denn hat der Körper seinen Geruch verloren, so ist er fade und matt geworden. Dieses Verzehren der Körper ist ein processloser Proceß, kein Verhältniß zum Feuer als Flamme; denn diese ist

das Verzehren eines Individuums selbst in individueller Gestalt. Im Unorganischen ist solche Concentration jedoch meist nur als Feuer; Wohlgerüche treten mehr erst im Organischen hervor, z. B. bei den Blumen. Die Metalle, welche keine totale Körper sind, riechen daher auch als solche nicht, sondern nur insofern sie sich an andern integrirt, gewissermaßen eine Atmosphäre um sich gebildet haben, und sich auf diese Weise verzehren; so werden sie giftig, und schmecken daher auch ebenso ekelhaft. Edle Metalle haben dieß jedoch weniger, eben weil sie schwerer ihre reguliniſche Gestalt verlieren; daher werden sie vornehmlich beim Genuß der Speisen gebraucht. Wie Licht im Metall, so hat also Feuer im Geruch eine particulare Existenz, die aber nicht die reale Existenz einer selbstständigen Materie, der Schwefel, sondern hier nur als abstracte Eigenschaft ist.

§. 322.

b. Das andere Moment des Gegensatzes, die Neutralität (§. 284.), individualisirt sich zur bestimmten physischen Neutralität der Salzigkeit, und deren Bestimmungen, Säure u. s. f.; — zum Geschmack, einer Eigenschaft, die zugleich Verhältniß zum Elemente, zu der abstracten Neutralität des Wassers, bleibt, in welchem der Körper, als nur neutral, lösbar ist.[1] Umgekehrt ist die abstracte Neutralität, die in ihm enthalten ist, von den physischen Bestandtheilen seiner concreten Neutralität trennbar, und als Krystallisations-Wasser darstellbar, welches aber im noch unaufgelösten Neutralen freilich nicht als Wasser existirt (§. 286. Anm.).

Zusatz. Das Krystallisations-Wasser kommt erst in der Trennung als Wasser zur Existenz. Im Krystall soll es wieder latent seyn; aber als Wasser ist das Wasser gar nicht darin, denn es ist durchaus keine Feuchtigkeit darin zu entdecken.

Der Geschmack, welcher die dritte Besonderheit des Körpers ist, hat, als ein Neutrales, auch wieder dieß Verhältniß

[1] Zusatz: Lösen und Auflösen ist in der Chemie verschieden; Auflösen ist Trennen in Bestandtheile, Lösen geschieht in bloßem Wasser.

zum Elemente aufgehoben, und sich davon zurückgezogen; d. h. es findet nicht, wie beim Geruche, immer die unmittelbare Existenz des Processes Statt, sondern er beruht auf einem zufälligen Zusammenkommen. Wasser und Salz sind daher gleichgültig existirend gegen einander; und der Geschmack ist der reale Proceß von Körper-Individuen zu Körper-Individuen, nicht zu Elementen. Während also das Verbrennliche das Processualische in Einem vereint und ununterschieden ist, so kann das Neutrale dagegen in Säure und Basis zerlegt werden (S. 337). Als abstracte Neutralität ist das Wasser wieder geschmacklos; erst die individualisirte Neutralität ist der Geschmack, die Einheit von Gegensätzen, die zur passiven Neutralität zusammengesunken sind. Bestimmten Geschmack haben also nur solche neutrale Körper, die ihre Gegensätze auseinander legen, wie Salze. Wir nennen es Geschmack in Beziehung auf unseren Sinn, aber das Andere ist hier noch das Element; denn die Fähigkeit im Wasser aufgelöst zu werden, ist eben, daß die Körper geschmeckt werden können. Metall kann sich nicht, wie das Salz, in Wasser auflösen, weil es nicht, wie dieses, die Einheit von Gegensätzen, überhaupt ein unvollständiger Körper ist, der erst im Erze z. B. wieder vollständig wird; wovon nachher beim chemischen Processe. —

Farbe, Geruch und Geschmack sind die drei Bestimmungen der Besonderung des individuellen Körpers. Mit dem Geschmack geht der Körper in den chemischen, realen Proceß über; aber dieser Uebergang ist noch ein Entfernteres. Hier verhalten sich diese Bestimmungen zunächst als Eigenschaften der Körper zu den allgemeinen Elementen; und das ist der Beginn ihres Verflüchtigens. Die Macht des Allgemeinen ist ein gegensatzloses Eindringen und Inficiren, weil das Allgemeine das Wesen des Besondern selbst, jenes schon an sich in diesem enthalten ist. Im Organischen ist es die Gattung, das innere Allgemeine, wodurch das Einzelne zu Grunde gerichtet wird. Im chemischen Proceß werden

uns dieselben Körper vorkommen, aber als selbstständige (s. §. 320. Zus. S. 334) im Proceß mit einander, nicht mehr mit den Elementen. Dieß beginnt schon in der Elektricität, wozu wir also den Uebergang zu machen haben. Als Einzelne stehen die Eigenschaften nämlich auch im Verhältniß zu einander. Indem wir sie durch unser Vergleichen in Beziehung setzen, so scheint dieß zwar zunächst nur uns anzugehen; das Weitere aber ist, daß die individuellen Körperlichkeiten, eben weil sie besondere sind, sich selbst auf andere beziehen. Die individualisirten Körper haben also nicht nur zuerst gleichgültiges Bestehen als die unmittelbare Totalität des Krystalls, noch nur physicalische Unterschiede, als Differenzen zu den Elementen; sondern sie haben auch ein Verhältniß zu einander, und dieses ist doppelt. Erstens beziehen sich diese Besonderungen nur oberflächlich auf einander, und erhalten sich als selbstständige; das ist das Elektrische, das so am totalen Körper zum Vorschein kommt. Die reale Beziehung ist aber das Uebergehen dieser Körper in einander; und das ist der chemische Proceß, der das Tiefere dieses Verhältnisses ausdrückt.

3. Die Totalität in der besondern Individualität; Elektricität.

§. 323.

Die Körper stehen nach ihrer bestimmten Besonderheit zu den Elementen in Beziehung; aber als gestaltete Ganze treten sie auch in Verhältniß zu einander, als physicalische Individualitäten. Nach ihrer noch nicht in den chemischen Proceß eingehenden Besonderheit sind sie Selbstständige, und erhalten sich gleichgültig gegen einander, ganz im mechanischen Verhältnisse. Wie sie in diesem ihr Selbst in ideeller Bewegung als ein Schwingen in sich — als Klang — kund thun, so zeigen sie nun in physicalischer Spannung der Besonderheit gegen einander ihre reelle Selbstischkeit, die aber zugleich noch von abstracter Realität ist, als ihr Licht, aber ein an ihm selbst differentes Licht; — elektrisches Verhältniß.

Zusatz. Die Elektricität ist ein berühmtes Phänomen, das früher ebenso isolirt da stand, als der Magnetismus, und wie er als Anhang angesehen wurde (s. oben §. 313. Zus. S. 260). Haben wir aber vorhin (vor. §. Zus.) den Zusammenhang der Elektricität mit den ihr am nächsten stehenden Erscheinungen angedeutet, so wollen wir sie jetzt mit einer frühern Stufe, dem Klange, vergleichen. Mit dem Klange sind wir in die Gestalt getreten; das Letzte, ehe sie sich im chemischen Proceß auflöst, ist, daß sie die reine mit sich identische Form ist: und das ist sie als elektrisches Licht. Im Klange bringt der Körper seine abstracte Seele zum Vorschein; diese Offenbarung seiner Selbstischkeit gehört aber durchaus nur dem Felde der mechanischen Cohäsion an, indem der Körper in seinem sich immer zurücknehmenden Bewegen als mechanische Totalität erscheint. Hier haben wir hingegen nicht ein solches mechanisches Sich-Erhalten, sondern ein Sich-Erhalten nach der physicalischen Realität. Das Daseyn der elektrischen Spannung ist ein Physicalisches. Wie der Klang durch das Anschlagen eines andern Körpers bedingt ist, so ist das Elektrische zwar auch bedingt, indem zwei Körper dazu erforderlich sind. Der Unterschied aber ist, daß im Elektrischen beide different gegen einander sind, also auch das Erregende mit in die Differenz eingeht: im Klange dagegen nur Einer klingt, oder das Klingen beider gleichgültig gegeneinander ist. Der Grund dieses Fortschritts liegt darin, daß die physicalisch individualisirten Körper, als Totalität ihrer Eigenschaften, sich jetzt different gegen einander verhalten. Während an unsern Sinnen diese Eigenschaften getrennt außer einander fallen, ist der individuelle Körper das einigende Band derselben, wie unsere Vorstellung der Dinge sie wieder in Eins verknüpft hat. Diese individuelle

Totalität verhält sich nun; und dieß Verhältniß haben wir eben auf diesem Standpunkte zu betrachten. Als entwickelte Totalität ist der Körper aber differente Totalität; und indem diese Differenz Totalität bleibt, so ist sie nur Differenz überhaupt, die also nothwendig zweier auf einander bezogener Glieder bedarf.

Indem wir den physicalischen Körper als eine physicalische Totalität haben, so sind unmittelbar mehrere solcher Körper schon vorausgesetzt; denn die Vervielfältigung des Eins ist aus der Logik klar (§. 97. Zus.). Sind diese Vielen nun auch zunächst gleichgültig gegen einander, so hebt sich doch diese Gleichgültigkeit auf, indem sie different zu einander sind, weil sie das Setzen ihrer Totalitäten seyn müssen. In diesem Verhältniß ihres Setzens, wodurch sie sich als physicalische Individualitäten gegen einander beweisen, sollen sie zugleich bleiben, was sie sind, weil sie diese Ganzen sind. Ihre Beziehung ist so zunächst eine mechanische, eben weil sie bleiben, was sie sind; die Körper berühren sich, reiben sich. Das geschieht durch äußerliche Gewalt; da sie aber Totalitäten bleiben sollen, so ist dieß äußerliche Verhältniß nicht das Berühren, das wir früher hatten. Es ist keine Zertrümmerung, wo der Widerstand der Cohäsion es ist, worauf es ankommt; es ist auch kein Klingen, auch keine Gewalt, die in Wärme oder Flamme ausschlägt, und die Körper verzehrt. Es ist also nur ein schwaches Reiben oder Drücken der Oberflächen, — der Stoß derselben, der das eine Gleichgültige da setzt, wo das andere ist: oder es ist ein Schlag an die Gestalt, eine Erweckung des Tons, das Setzen des Daseyns seiner innern reinen Negativität, seines Schwingens. Es ist auf diese Weise die Einheit, die entzweit ist, und eine Entzweiung selbstständiger Gleichgültiger gesetzt: ein Magnet, dessen beide Pole freie Gestalten sind, an die sein Gegensatz vertheilt ist; so daß die Mitte als daseyend die freie Negativität ist, die selbst kein Daseyn hat,

und nur in ihren Gliedern da ist. Die Elektricität ist der reine Zweck der Gestalt, der sich von ihr befreit: die Gestalt, die ihre Gleichgültigkeit aufzuheben anfängt; denn die Elektricität ist das unmittelbare Hervortreten, oder das noch von der Gestalt herkommende, noch durch sie bedingte Daseyn, — oder noch nicht die Auflösung der Gestalt selbst, sondern der oberflächliche Proceß, worin die Differenzen die Gestalt verlassen, aber sie zu ihrer Bedingung haben, und noch nicht an ihnen selbstständig sind. Dieses Verhältniß scheint zufällig, weil es nur an sich nothwendig ist. Das Verhältniß ist nicht schwer zu fassen; aber daß es die Elektricität seyn soll, das kann zunächst auffallen: und um es zu erweisen, müssen wir diese Begriffsbestimmung mit der Erscheinung vergleichen.

§. 324.

Die mechanische Berührung setzt die physische Differenz des einen Körpers in den anderen; diese Differenz ist, weil sie zugleich mechanisch selbstständig gegen einander bleiben, eine entgegengesetzte Spannung. In diese tritt daher nicht die physische Natur des Körpers in ihrer concreten Bestimmtheit ein; sondern es ist nur als Realität des abstracten Selbsts, als Licht, und zwar als ein entgegengesetztes, daß die Individualität sich manifestirt und in den Proceß schickt. — Die Aufhebung der Diremtion, das andere Moment dieses oberflächlichen Processes, hat ein indifferentes Licht zum Product, das als körperlos unmittelbar verschwindet, und außer dieser abstracten physicalischen Erscheinung vornehmlich nur die mechanische Wirkung der Erschütterung hat.

Was die Schwierigkeit beim Begriffe der Elektricität ausmacht, ist eines Theils die Grundbestimmung von der ebenso physischen als mechanischen Trägheit des Körperindividuums in diesem Processe; die elektrische Spannung wird darum einem Andern, einer Materie, zugeschrieben, welcher das Licht angehöre, das abstract für sich verschieden von der

concreten Realität des Körpers, welche in ihrer Selbstständigkeit bleibt, hervortritt. — Andern Theils ist die Schwierigkeit die allgemeine des Begriffs überhaupt, das Licht in seinem Zusammenhange als Moment der Totalität aufzufassen, und zwar hier nicht mehr frei als Sonnenlicht, sondern als Moment des besondern Körpers, indem es an sich sey als die reine physicalische Selbstischkeit desselben, und aus dessen Immanenz erzeugt in die Existenz trete. Wie das erste Licht, das der Sonne (§. 275.), nur aus dem Begriffe als solchem hervorgeht, so findet hier (wie §. 306.) ein Entstehen des Lichtes, aber eines differenten, aus einer Existenz Statt, welche der als besonderer Körper existirende Begriff ist.

Bekanntlich ist der frühere, an eine bestimmte sinnliche Existenz gebundene Unterschied von Glas- und Harz-Elektricität durch die vervollständigte Empirie in den Gedankenunterschied von positiver und negativer Elektricität idealisirt worden: ein merkwürdiges Beispiel, wie die Empirie, die zunächst das Allgemeine in sinnlicher Form fassen und festhalten will, ihr Sinnliches selbst aufhebt. — Wenn in neuern Zeiten viel von der Polarisation des Lichts die Rede geworden ist, so wäre mit größerem Rechte dieser Ausdruck für die Elektricität aufbehalten worden, als für die Malus'schen Erscheinungen, wo durchsichtige Medien, spiegelnde Oberflächen und die verschiedenen Stellungen derselben zu einander und viele anderweitige Umstände es sind, welche einen äußerlichen Unterschied am Scheinen des Lichtes hervorbringen, aber nicht einen an ihm selbst (s. §. 278, 319 und 320). — Die Bedingungen, unter welchen die positive und die negative Elektricität hervortreten, die glattere oder mattere Oberfläche z. B., ein Hauch und so fort, beweisen die Oberflächlichkeit des elektrischen Processes und wie wenig darein die concrete physicalische Natur des Körpers eingeht. Ebenso zeigen die

schwache Färbung der beiden elektrischen Lichter, Geruch, Geschmack, nur den Beginn einer Körperlichkeit an dem abstracten Selbst des Lichts, in welchem sich die Spannung des Processes hält, der, obgleich physisch, doch nicht ein concreter Proceß ist. Die Negativität, welche das Aufheben der entgegengesetzten Spannung ist, ist hauptsächlich ein Schlag; das sich aus seiner Entzweiung mit sich identisch setzende Selbst bleibt auch als diese Totalisirung in der äußerlichen Sphäre des Mechanismus stehen. Das Licht, als Entladungsfunke, hat kaum einen Anfang, sich zur Wärme zu materialisiren: und die Zündung, die aus der sogenannten Entladung entspringen kann, ist nach Berthollet (Statique Chimique, Partie I. Sect. III. not. XI.) mehr eine directe Wirkung der Erschütterung, als die Folge einer Realisation des Lichtes zu Feuer.

Insofern die beiden Elektricitäten an verschiedenen Körpern getrennt von einander gehalten werden, so tritt, wie beim Magnetismus (§. 314.), die Bestimmung des Begriffs ein, daß die Thätigkeit darin besteht, das Entgegengesetzte identisch, und das Identische entgegen zu setzen. Sie ist einerseits mechanisirende Thätigkeit als räumliches Anziehen und Abstoßen, — welche Seite, insofern sie isolirt für die Erscheinung werden kann, den Zusammenhang mit der Erscheinung des Magnetismus als solchen begründet: andererseits physisch, — in den interessanten Erscheinungen der elektrischen Mittheilung, als solcher, oder der Leitung, und als Vertheilung.

Zusatz. Dieses elektrische Verhältniß ist Thätigkeit, aber eine abstracte, weil sie noch nicht Product ist; sie ist nur vorhanden, wo die Spannung, der Widerspruch noch nicht aufgehoben ist, so daß in Jedem sein Anderes und es doch selbstständig ist.

Diese Spannung ist nun keine bloß innerlich mechanische

der Theile, sondern sie muß wesentlich sich äußern. Diese Aeußerung muß verschieden seyn von der Körperlichkeit des Individuums; denn dieses bleibt, was es ist, indem es different wird. Es tritt also nur erst nach seiner allgemeinen Individualität hervor, ohne daß seine reale Körperlichkeit in diesen Proceß einginge; und darum ist diese Aeußerung noch eine abstract physicalische, d. h. nur sein allgemeines Scheinen zeigt der Körper als different. So zeigt der Körper seine physicalische Seele als Licht, das aber, während die Sonne unmittelbar und frei ist, hier vielmehr durch die Gewalt eines Andern hervorgerufen wird. Licht ist hiermit die Weise des Daseyns der Körper gegen einander; dieses gespannte Licht hat den Trieb, sich am Andern zu differenziren. Doch zeigen sich die Differenten als Licht nur in ihrem Verschwinden, weil die Differenz eben noch nicht selbstständig, sondern nur abstract ist. Es tritt also hier nicht, wie durch Reibung, die Flamme hervor, wo das Licht die triumphirende Spitze im Verzehren des Körpers ist; selbst im Feuerschlagen ist der dem Stein entlockte Funke Aufheben der Cohäsion, und Zusammenfassen der Theile im Punkte. Hier aber tritt die Idealität als erhaltend auf, — ein leichtes Feuer; der Funke ist kalt, bloßes Licht, das noch keine Nahrung hat. Denn die besondere Materiatur des gespannten Körpers geht noch nicht in den Proceß ein, sondern ist darin nur elementarisch und seelenhaft bestimmt. Als unterschieden ist das Licht jedoch nicht mehr rein, sondern hat schon Färbung; der negative Funke hat einen Anflug von Roth, der positive ein bläuliches Licht. Und da das Licht die aus dem Physicalischen hervorbrechende Idealität ist, so fangen auch die übrigen physicalischen Bestimmungen der totalen Individualität, Geruch und Geschmack, an, hervorzutreten, aber auf ganz ideale, immaterielle Weise. Die Elektricität riecht, sie fühlt sich, wenn man sich z. B. mit der Nase nähert, wie Spinnengewebe an; auch ein Geschmack thut sich hervor, aber ein

körperloser. Der Geschmack ist in den Lichtern; das eine schmeckt mehr nach Säure, das andere mehr nach Kalischem. Außer dem Geschmack treten endlich ebenso Figurationen hervor: die positive Elektricität hat einen länglichen strahlenden Funken, der negative Funke ist mehr concentrirt in Punktualität; was man sieht, wenn man beide Funken in Kolophonium-Staub schlagen läßt.

Die Reflexion ist gewohnt, das Körper-Individuum als etwas Todtes aufzufassen, das nur in äußerliche mechanische Berührung kommt, oder ins chemische Verhältniß tritt. Die Aeußerung der Spannung, welche wir hier haben, wird daher nicht dem Körper selbst zugeschrieben, sondern einem andern Körper, dessen Vehikel jener nur ist; dieß Andere ist die elektrische Materie genannt worden. Der Körper ist dann nur ein Schwamm, der solche Materie in sich circuliren läßt, indem er bleibt, was er ist, nur daß er sie leichter oder schwerer aufnimmt; dieß wäre keine immanente Wirksamkeit des Körpers, sondern nur Mittheilung. Die Elektricität soll ferner Alles in der Natur, besonders die meteorologischen Erscheinungen, bewirken. Was aber die Elektricität dabei gethan haben soll, das kann nicht aufgezeigt werden. Da sie nicht Materie, nicht Verbreitung von Dingen ist, so erscheint sie, wie der Magnetismus, im Ganzen als etwas Ueberflüssiges. Beider Wirksamkeit erscheint als von höchst eingeschränktem Umfang; denn wie jener die Besonderheit des Eisens ist, nach Norden zu zeigen, so ist die Elektricität dieß, einen Funken zu geben. Das findet sich aber allenthalben; und es kommt nichts, oder nicht viel dabei heraus. Die Elektricität erscheint so als ein occultes Agens, wie die Scholastiker occulte Qualitäten annahmen. Ist sie beim Gewitter, so sieht man nicht ein, warum sie noch sonst wo ist. Solche große Naturerscheinungen, wie das Gewitter, müssen aber nicht nach der Analogie unserer chemischen Küche genommen werden. Denn wie können Wol-

ken sich reiben, da sie doch noch wenigstens weicher als ein Schwamm sind? Und da es blitzt, wenn es auch schon regnet und der ganze Himmel mit einem feuchten Flor umgeben ist: so müßte alle elektrische Spannung unmittelbar neutralisirt seyn, indem der Zusammenhang der Wolke mit der Erde durch den fallenden Regen ein vollkommener Leiter ist (s. oben §. 286. S. 173). Wäre aber auch Elektricität hier vorhanden, so zeigt man doch den Zweck, d. h. die nothwendige Verbindung und den Zusammenhang derselben mit der körperlichen Natur, nicht auf. Allerdings ist sie der allgemeine Sündenbock, Alles ist elektrisch; aber das ist ein unbestimmtes Wort, das nicht angiebt, welche Function die Elektricität ist. — Wir aber fassen die elektrische Spannung als die eigene Selbstischkeit des Körpers, die physicalische Totalität ist, und sich in der Berührung mit einem andern erhält. Es ist der eigene Zorn, das eigene Aufbrausen des Körpers, welches wir sehen; es ist Niemand dabei, als er selbst, am wenigsten eine fremde Materie. Sein jugendlicher Muth schlägt aus, er stellt sich auf seine Hinterbeine; seine physicalische Natur rafft sich gegen die Beziehung auf Anderes zusammen, und zwar als abstracte Idealität des Lichts. Nicht bloß wir vergleichen die Körper, sondern sie vergleichen sich selbst, und erhalten sich darin als physicalisch; es ist ein Anfang des Organischen, welches auch gegen die Nahrungsmittel sich erhält. Dieß ist das Nothwendige, daß die immanente physische Widersetzlichkeit das Thätige des Körpers ist.

In dieser Rücksicht ist zu bemerken, daß hiermit jetzt das ein Gesetztes wird, was wir erst als unmittelbare Bestimmung hatten. Als Krystall war die Gestalt nämlich unmittelbar durchsichtig, wie die Himmelskörper als selbstständig unmittelbar Licht waren. Der individuelle Körper leuchtet nun nicht unmittelbar, ist nicht selbst Licht, weil er, als Gestalt, nicht abstracte Idealität ist, sondern als entfaltete und entwickelte

Einheit die himmelskörperliche Bestimmung als Eigenschaft in seiner Individualität einschließt; unmittelbar ist er daher nur als Scheinen eines Andern in ihm, durch ihn. Der Krystall hat zwar durch die Form den Unterschied des materiellen Fürsichseyns zur Einheit zurückgebracht; aber diese Einheit der Form in ihren Bestimmungen ist noch nicht physicalische Idealität, sondern nur in sich selbst bestimmte mechanische Totalität. Das Licht ist dagegen physicalische Idealität; als nicht selbstleuchtend, ist der Krystall diese Idealität also nur an sich, indem er sie nur in der Reaction auf ein Anderes zeigt. Das, was er an sich ist, muß nun aber gesetzt werden; so ist diese Idealität, als in der entwickelten Totalität gesetzt, nicht mehr bloß ein Scheinen des Gesehenwerdens, ein fremdes, einfallendes Licht, sondern die einfache Totalität des Scheinens des Selbsts gegen Anderes. D. h. weil sich die Einheit mit sich der Form jetzt setzt, so constituirt sich der Krystall hier selbst als Sonne; das Licht, das an ihm als differentes Selbst hervortritt, zeigt nur dessen Totalität in ihrer Eigenthümlichkeit als eine einfache physicalische Existenz.

Wodurch tritt die elektrische Differenz hervor? und wie verhält sich dieser Gegensatz zu den physicalischen Eigenschaften der Körper? Die Elektricität kommt überall zur Erscheinung, wo zwei Körper einander berühren, vorzüglich wenn sie gerieben werden. Elektricität ist also nicht nur an der Elektrisirmaschine; sondern auch jeder Druck, jeder Schlag setzt elektrische Spannung; doch ist die Berührung die Bedingung derselben. Die Elektricität ist keine specifische, besondere Erscheinung, die nur am Bernstein, Siegellack u. s. w. hervortritt: sondern sie ist an jedem Körper, der mit einem andern in Berührung steht; es kommt nur darauf an, einen sehr feinen Elektrometer zu haben, um sich davon zu überzeugen. Das zornige Selbst des Körpers tritt an jedem hervor, wenn es gereizt wird; alle zeigen diese Lebendigkeit gegen einander. Erscheint nun auch die positive Elektricität zunächst am Glas, die negative am Harz

(Biot und die Franzosen überhaupt sprechen noch von électricité résineuse et vitreuse): so ist dieser Unterschied doch ein sehr beschränkter, da eben alle Körper elektrisch sind; auch die Metalle, nur müssen sie isolirt werden. Ferner tritt am Glase auch negative Elektricität hervor; denn ob die Glasscheibe polirt ist oder matt, kehrt gleich die Sache um: und dieser Unterschied zeigt verschiedene Elektricität u. s. w. Hauy (Traité de minéralogie, T. I. p. 237) sagt: „Die Elektricität theilt das Mineralreich in drei große Abtheilungen, die den allgemeinen Ordnungen entsprechen. Fast alle Steine und Salze werden durch Reiben positiv elektrisch, wenn sie nämlich einen gewissen Grad von Reinheit haben. Die brennbaren Substanzen, wie Harz, Schwefel, auch der Diamant, sind dagegen negativ elektrisch. Die Metalle sind Leiter." Das Neutrale hat also positive Elektricität: das dem Feuer, dem Negativen, Fürsichseyenden Angehörige, das Differente zeigt negative Elektricität: das in sich Indifferente, seiner Natur nach ganz Gleichförmige in sich ist flüssig, leitend. So leiten fast alle Flüssigkeiten; nur Oehl ist ein schlechter Leiter, wegen seiner Verbrennlichkeit. — Im Allgemeinen hat die Elektricität diesen allgemeinen Zusammenhang mit den bestimmten Natur-Qualitäten; sie ist aber zugleich so oberflächlich, daß der geringste Unterschied der Körper schon hinreicht, eine Aenderung der Elektricität hervorzubringen. Wachs und Seide z. B. sind schlechte Leiter; wird jenes aber geschmolzen, diese erwärmt, so werden sie gute Leiter, weil die Wärme sie flüssig macht. Eis ist ein guter Leiter: trockene Luft und trockene Gasarten dagegen sehr schlechte. Polirtes Glas, mit wollenem Stoff gerieben, hat positive Elektricität: mit einem Katzenfell, negative. Seide mit Harz giebt negative Elektricität, mit polirtem Glas positive. Reibt man zwei ganz gleiche Glasröhren, so entzweien sie sich in positive und negative Elektricität; von zwei Siegellackstangen ist ebenso die eine positiv, die andere negativ elektrisch. Hat man zwei seidene

Bänder von derselben Art und streicht das eine in transversaler Richtung, so wird es negativ: das andere, was der Länge nach gestrichen wird, wird positiv. Stehen zwei Personen isolirt (denn sonst theilt sich ihre Elektricität der ganzen Erde mit, und sie sind nicht als Individuen), hat die Eine ein Katzenfell in der Hand und reibt damit die Kleider der andern: so erhält die erste positive, die andere negative Elektricität. Der Unterschied kommt durch die Activität der Einen Person. Wird geschmolzener Schwefel in isolirte metallene Gefäße gegossen, so nimmt der Schwefel positive und das Metall negative Elektricität an; doch ist es zuweilen auch umgekehrt. Ein Hauptumstand ist der, den Biot (T. II. p. 356—359) anführt: „Wenn die Oberflächen der Körper zusammengerieben werden, so scheint die positiv zu werden, deren Theile am wenigsten sich trennen, und weniger Abweichungen machen von ihrer natürlichen Lage und Stellung gegen einander. Im Gegentheil, die von beiden Oberflächen, deren Theilchen mehr von einander entfernt werden durch die Rauhigkeit der andern, ist mehr geneigt zur negativen Elektricität. Diese Neigung vermehrt sich, wenn die Oberfläche eine wahrhafte Erweiterung erhält. Wenn eine animalische oder vegetabilische Substanz, die fest und trocken ist, gegen eine rauhe metallische Oberfläche gerieben wird: so erhält jene negative Elektricität, weil ihre Theile mehr verschoben werden. Wird eine solche Substanz hingegen auf sehr glattes Metall gerieben, das ihre Oberfläche sehr wenig verändert, sich darauf beschränkt, sie zu drücken, und einzeln die Theilchen zu entfernen, so giebt sie entweder kein Zeichen von Elektricität oder zeigt positive Elektricität. Wenn man ein Katzenfell mit seinen Haaren auf einer metallenen glatten oder nicht glatten Oberfläche reibt, so können sie nur dem Druck nachgeben, ohne in ihrer verhältnißmäßigen Stellung und Lage gestört zu werden; sie sind also positiv elektrisch. Werden aber dieselben Haare als Gewebe eines Stoffes (was erfordert, daß

sie verschoben, gekrümmt und sich selbst drückend sind), gegen eine metallene, nichtglatte (dépolie) Oberfläche eines Metalls gerieben: so werden sie nicht allein zusammengedrückt, sondern von einander getrennt und aus einander gezerrt durch die Rauhigkeiten dieser Oberfläche; dadurch werden sie negativ elektrisch, außer wenn die metallene Oberfläche einen gewissen Grad von Glätte hat." Auch die Farbe macht einen Unterschied: „Ein schwarzer seidener Stoff, wenn er neu ist, gegen ein weißes seidenes Band gerieben, erhält negative Elektricität: wohl weil die schwarze Färbung der Oberfläche der Stoffe mehr Rauhigkeit giebt. Wenn hingegen der schwarze Stoff gebraucht und seine Farbe abgerieben ist, so erhält er gegen weißes Band positive Elektricität. Ein weißes" (seidenes?) „Band, gegen wollenes weißes Zeug gerieben, giebt Zeichen negativer Elektricität: gegen schwarz gefärbtes wollenes Zeug, positive Elektricität." Die Qualitäten, die den Unterschied machen, sind also entweder die wesentlichen oder oberflächliche.

Pohl sagt in seiner Recension von Gehlers physicalischem Wörterbuch, von Munke in 3 Bänden herausgegeben (Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, 1829 October, Nr. 54, S. 430 flgg.): „Wir müssen erkennen, daß der elektrische Gegensatz, fast nicht anders wie der Gegensatz der Farben, nur noch den höchst beweglichen, vom Zustande der Masse und ihren solidern, innern Qualitätsverhältnissen häufig noch ganz unabhängigen chemischen Gegensatz der Oxydation und Desoxydation, im leisen Anfluge, bezeichne; daß es der Natur in dem regsamen, tändelnden Spiel ihres Manifestirungstriebes fast eben so wenig kostet, unter scheinbar gleichen Umständen, in der Wechselwirkung zweier Substanzen auf einander, bei den zartesten, durch die sorgfältigste Beobachtung nicht mehr zu controllirenden Modificationen, das + und — des elektrischen Gegensatzes bald auf diese bald auf die entgegengesetzte Seite zu werfen, wie sie aus demselben Samen eines Pflanzenindividuums dieselbe Species bald mit roth- bald mit blau-gefärbter Blumenkrone hervorgehen läßt. —

Die gewöhnlichste und zugleich schädlichste Folge der gleich von vorn herein in die Phänomenologie eingeführten falschen Voraussetzung isolirt bestehender Causalverhältnisse ist bei den elektrischen Erscheinungen, durch die überall wuchernde Vorstellung einer in Bewegung begriffenen, strömenden Elektricität, bis zum höchsten Grade ausgebildet. Indem dasjenige, was seiner wahren Bedeutung nach nur die erste Regung eines im Hervorbrechen begriffenen chemischen Processes ist, als ein abgesondertes, unter allem Wechsel der Erscheinung fortbestehendes flüssiges X für sich gesetzt wird, denkt man nicht mehr daran, den Proceß als solchen in seiner weitern Entwickelung zu verfolgen und die ihm zugehörigen Bestimmungen in ihrer naturgemäßen Verknüpfung zu erkennen, sondern dasjenige, was die wahrhafte innere Bewegung und Fortbildung des Processes selbst ausmacht, wird nun, nach der einmal festgehaltenen Vorstellung, auch sofort nur unter dem leeren Schema einer bloß äußerlichen Bewegung jenes erdichteten elektrischen Fluidums, als eine Strömung betrachtet, die, nächst dem in der ursprünglichen Form der Spannung sich äußernden Verhalten, als eine zweite Art von Wirksamkeit dieses elektrischen Fundamentalsubstrats ausschließlich geltend gemacht wird.

Auf diesem Punkte ist die gänzliche Abweichung von einer naturgemäßen Ansicht der Phänomene entschieden, und eine Quelle von seichten und unwahren Consequenzen eröffnet, an der bisher alle Theorien der Elektricität und des Galvanismus im Ganzen und in den einzelnen Beobachtungen bis auf die von Täuschungen und Verkehrtheiten aller Art wimmelnden Untersuchungen der neuesten Galvanisten und Elektrochemiker durch und durch krank gewesen sind. —

Wenn es schon vor der Oersted'schen Entdeckung nicht füglich mehr als erfahrungsmäßig gelten konnte, das thätige Vor-

handenseyn der Elektricität noch da vorauszusetzen, wo das empfindlichste Elektrometer nicht mehr das leiseste Zeichen ihrer Gegenwart angiebt: so ist es vollends nicht zu rechtfertigen, daß diese Voraussetzung selbst noch festgehalten wird, wenn wir da, wo das Elektrometer so lange bereits schwieg, nun auch noch durch die Magnetnadel, statt der so lange präsumirten Elektricität, jetzt unmittelbar die Gegenwart des Magnetismus verkündigt sehen."

Die Elektricität ist die unendliche Form, die mit sich selbst different ist, und die Einheit dieser Differenzen; und so sind beide Körper untrennbar zusammenhaltend, wie der Nord-Pol und Süd-Pol eines Magneten. Im Magnetismus ist aber nur mechanische Thätigkeit, also nur ein Gegensatz in der Wirksamkeit der Bewegung; es ist nichts zu sehen, zu riechen, zu schmecken, zu fühlen, — d. h. nicht Licht, Farbe, Geruch, Geschmack da. Aber in der Elektricität sind jene schwebenden Differenzen physicalisch, denn sie sind im Lichte; wären sie eine weitere materielle Besonderung der Körper, so hätten wir den chemischen Proceß. Freilich insofern in der Elektricität das Differente thätig ist, und als solches noch thätig bleibt, so kann diese Thätigkeit auch nur im Mechanischen, in der Bewegung bestehen. Es ist Annäherung und Entfernung, wie beim Magnetismus; daraus erklärt sich das Spielwerk des elektrischen Regens, des Glockenspiels u. s. w. Die negative Elektricität wird von der positiven angezogen, aber von der negativen abgestoßen. Indem die Differenten sich so in Eins setzen, so theilen sie sich mit; aber sobald sie in Eins gesetzt sind, so fliehen sie sich wieder, und umgekehrt. Beim Magnetismus braucht man nur Einen Körper, der noch keine physicalische Bestimmtheit hat, sondern nur Substrat dieser Thätigkeit ist. Beim elektrischen Processe hat jeder der zwei verschiedenen Körper eine differente Bestimmung, die nur durch den anderen gesetzt ist, aber gegen welche die übrige Individualität des Körpers ein Freies, davon

Unterschiedenes bleibt. Die Eine und die andere Elektricität gebrauchen also zu ihrer Existenz ein eigenes Körper-Individuum; oder Ein elektrischer Körper hat nur Eine Elektricität, sie bestimmt aber den Körper außer ihr zur entgegengesetzten: und wo nur Eine ist, ist sogleich auch die andere. Derselbe Körper bestimmt sich aber nicht an ihm selbst als polarisch, wie beim Magnetismus. Die Elektricität hat somit die Grundbestimmung des Schlusses, wie der Magnetismus; aber bei der Elektricität ist der Gegensatz zu eigenthümlicher Existenz gekommen. Schelling hat die Elektricität daher einen zerbrochenen Magnetismus genannt.[1] Dieser Proceß ist concreter, als der Magnetismus: aber weniger concret, als der Chemismus. Die gespannten Extreme machen noch keinen wirklichen, totalen Proceß; sondern sie sind noch selbstständig, so daß ihr Proceß nur ihr abstractes Selbst ist. Denn die physicalische Differenz macht nicht die ganze Körperlichkeit aus; und deßwegen ist die Elektricität nur die abstracte Totalität der physicalischen Sphäre. Was der Magnetismus also in der Sphäre der Gestalt ist, das ist die Elektricität in der Sphäre der physicalischen Totalität.

Indem ein Körper elektrisch bestimmt ist, so kann seine Elektricität mitgetheilt werden, besonders den Leitern, wie z. B.

[1] Man könnte sagen, weil der Magnetismus die unendliche Form-Thätigkeit als unaufgeschlossene Identität ist, so stellen die magnetischen Isolatoren (der existirende Magnetismus) die Gegensätze der Form in ihrer Verknüpfung dar, während die Leiter (der aufgehobene Magnetismus) sie unter sich vertheilen; und da, umgekehrt, die Elektricität die unendliche Form-Thätigkeit als aufgeschlossene Differenz darstellt, so vertheilen hier die Isolatoren unter sich die existirenden Gegensätze, während die Leiter die aufgehobenen verknüpfen. Auch sieht man, warum die indifferenten Körper magnetische Isolatoren, die Körper der Differenz elektrische Isolatoren sind; denn da Isoliren Darstellen in der Existenz ist, so stellt die Indifferenz des Magnetismus sich am Metall, die Differenz der Elektricität sich an dem Gegensatz des Brennlichen und Neutralen dar. Der Chemismus ist dagegen die auf jeder Stufe der Körperlichkeit sich darstellende Totalität des Processes.
Anmerkung des Herausgebers.

den Metallen: obgleich das Metall eben so gut eigenthümliche Elektricität als sich differenzirend erhalten kann, wenn es nämlich isolirt wird; eben so das Glas, nur leitet es nicht. Als eine mitgetheilte aber, hat jeder Körper die gleichnamige Elektricität; und dann entfernen sich solche Körper. Die Physiker unterscheiden nun noch die Mittheilung der Elektricität, und die Elektricität, die sich durch Vertheilung zeigt. Die letztere ist diese: Wird an einem positiv elektrischen Körper A ohne Berührung dieses bereits elektrisch bestimmten Körpers ein leitender Cylinder B isolirt in die Nähe gebracht, so zeigt sich dann dieser Leiter auch elektrisch; aber so, daß sein gegen den Körper A gekehrtes Ende $-E$, das entgegengesetzte Ende $+E$ zeigt, in der Mitte aber 0 ist. Da sind zweierlei Fälle zu bemerken: α) Wird B aus der elektrischen Sphäre des Körpers A weggenommen, so ist seine Elektricität verschwunden. β) Ist er aber noch in dieser Nähe, und wird mit ihm, wo er positiv elektrisch ist, ein dritter Körper C in Berührung gebracht, der durch diese Mittheilung $+E$ wegnimmt, so ist der zweite, aus der Sphäre von A entfernt, elektrisch und zwar bloß negativ. Dieß kommt daher, weil die Elektricität, um zu haften, zweier Körper-Individualitäten bedarf: die positive und die negative also jede einen Körper braucht. So lange nun der Körper B nicht berührt worden, hat er die Spannung und Differenz an ihm selbst, wie der Magnetismus, ohne daß es schon seine individuelle Bestimmtheit sey; sondern in die Nähe eines andern Körpers, der schon für sich bestimmt ist, gebracht, hat er seine Determination nur durch einen anderen. Dabei bleibt er, als Leiter, indifferent; weil er aber zugleich in der elektrischen Sphäre ist, so kann er, als ausgedehnt, die verschiedenen Bestimmungen an sich sehen lassen. Obgleich er also beide Elektricitäten hat, so existirt die Elektricität doch noch nicht an ihm selbst; sondern ihre individuelle Existenz tritt erst dann ein, wenn er Eine Elektricität hat: und dazu gehört, daß ein anderer sich ihm entgegensetze.

Da ihm nun durch diese Berührung die Indifferenz genommen wird, und die entgegengesetzte Elektricität von derjenigen, welche er dem Körper A zukehrt, in den berührenden Körper C übergeht, so haftet dagegen die andere Elektricität an ihm. — Indem ferner die Nähe schon Binden des Gegensatzes ist, so ist die negative Elektricität des Körpers B, bei größerer Entfernung, stärker im Gegensatz gegen A; und je näher an A gebracht, desto weniger zeigt sich Intensität. Zwei Glas-Platten, an einander gerieben und isolirt gehalten, zeigen, nah an einander gedrückt, keine Spur von Elektricität; aber getrennt zeigen sie solche. Metallplatten thun es nicht, auch isolirt, weil ihre Elektricität sich auch an sich neutralisirt. Hat man zwei Kugeln von gleicher Elektricität und gleicher Größe, die einander berühren: so ist die Intensität an der Stelle der Berührung $= 0$, stärker an den entfernten Punkten der Kugeln. Nimmt man Kugeln von ungleicher Größe und gleicher Elektricität, so ist die Elektricität gleichfalls $= 0$ am Punkte der Berührung im Momente derselben; aber wenn sie getrennt werden, so ist $-E$ am Punkte der Berührung der kleinen. Wird aber die Entfernung größer, so verschwindet diese Bestimmung; und die ganze kleine Kugel ist $+E$. Hier ist es die Ungleichheit der Menge, welche diesen Gegensatz setzt. Hauy (Traité de Minéralogie, T. I. p. 237) bemerkt auch, daß Turmalin und viele andere Krystalle, deren Formen nicht symmetrisch sind, in warmes Wasser, auch auf Kohlen gesetzt, an den Extremitäten, deren Theile eben der Symmetrie Abbruch thun, elektrische Pole erhalten, in der Mitte aber indifferent sind.

Was die Effecte der Elektricität betrifft, so zeigen sie sich vornehmlich bei der Aufhebung der Spannung. Wird der elektrische Körper mit Wasser in Verbindung gebracht, so hört die Spannung auf. Es hängt von der Oberfläche ab, wieviel ein Körper aufnehmen kann. Eine Flasche kann so weit gesteigert werden, daß sie springt; d. h. die Stärke der Spannung

findet an dem Glase keine Hemmung mehr. Die hauptsächlichste Aufhebung ist, wenn die zwei Elektricitäten sich berühren. Jede ohne die andere ist unvollständig; sie wollen sich totalisiren. Sie sind in einem gewaltsamen Zustande, wenn sie auseinander gehalten werden. Die substanzlosen Gegensätze haben kein Bestehen; sie sind eine Spannung, welche sich in sich selbst aufhebt. So in ihr Eins zusammenfallend sind sie das elektrische Licht, das erscheinend verschwindet. Aber das Wesen desselben ist die Negativität des gleichgültigen Daseyns der Gestalt, die Daseyn hat; — das Einschlagen desselben in die Gestalt, und die Zertrümmerung ihrer Gleichgültigkeit, die sich in Eins zusammennehmende innere und äußere Form. Die mit sich selbst gleich gewordene Form ist das Licht, das von Innen heraus schlägt und mit dem äußern Lichte zusammenströmt: das Insichseyn der Schwere, das sich zerstört, und in seinem Verschwinden eben das kraftlose einfache Licht wird, d. h. eben mit dem äußern eins ist, — wie Plato das Sehen als ein In-Eins-Stürzen des äußern und innern Lichtes begreift. Dadurch daß zwischen die gespannten Körper eine Verbindung gesetzt wird, stürzt sich die Eine Differenz in die andere, indem beide Elektricitäten sich an einander integriren. Dieß Product ist aber nur ein Spiel, der Verlust der beiden abstracten Bestimmungen, — das Ineinanderfahren dieser Funken. Die Hauptwirkung ist die Zertrümmerung des in den Zusammenhang Gebrachten: die Elektricität zerschmettert Holzstücke, tödtet Thiere, zerbricht Glasscheiben, erhitzt und schmilzt Metalldräthe, verflüchtigt Gold u. s. w. Daß die Wirkungen der Elektricität eben so gut durch mechanischen Druck hervorgebracht werden können, zeigt die elektrische Pistole, worin, dem Volumen nach, zwei Theile Wasserstoffgas und ein Theil Sauerstoffgas geladen werden, aus denen der elektrische Funke Wasser macht. Das Chemische am elektrischen Processe ist die Wasserzersetzung. Die elektrische Wirksamkeit, da eben nicht die Individualität der Körper in die

Spannung übergeht, kann sich nur physicalisch zeigen an der abstracten Neutralität, dem Wasser. Ueber das Wasser ist sie Meister, es als Wasser- und Sauerstoffgas zu zersetzen; wobei wir schon wissen (s. oben §. 286. Zus. S. 176), daß jene nicht die Ingredienzen des Wassers, sondern nur die abstracten Formen sind, in welchen das Wasser zur Erscheinung kommt, indem man beim galvanischen Proceß keine Bläschen in der Glasröhre hin und her ziehen sieht, auch eine in die Mitte der Glasröhre hingebrachte Säure sich nicht verändert, — was doch durch das Hinzukommen solcher Stoffe geschehen müßte.

§. 325.

Die Besonderung des individuellen Körpers bleibt aber nicht bei der trägen Verschiedenheit und Selbstthätigkeit der Verschiedenen stehen, aus welcher die abstracte reine Selbstischkeit, das Lichtprincip, zum Proceß, zu Spannung Entgegengesetzter, und Aufheben derselben in ihrer Indifferenz, heraustritt. Da die besonderen Eigenschaften nur die Realität dieses einfachen Begriffes, der Leib ihrer Seele, des Lichtes, sind, und der Complex der Eigenschaften, der besondere Körper, nicht wahrhaft selbstständig ist: so geht die ganze Körperlichkeit in die Spannung und in den Proceß ein, welcher zugleich das Werden des individuellen Körpers [1] ist. [2] Die Gestalt, welche zunächst nur aus dem Begriffe hervorging, somit nur an sich gesetzt war, geht nun auch aus dem existirenden Processe hervor, und stellt sich als das aus der Existenz Gesetzte dar; — der chemische Proceß.

[1] Zusatz der ersten Ausgabe: (die Vereinzelung).

[2] Zusatz der ersten Ausgabe: Die Individualität des Körpers ist die negative Einheit des Begriffs, welche schlechthin nicht ein Unmittelbares, noch unbewegtes Allgemeines, sondern nur ein durch die Vermittelung des Processes sich Setzendes ist; der Körper ist daher Product, und seine Gestalt eine Voraussetzung, von welcher vielmehr das Ende, in das sie übergeht, vorausgesetzt wird.

Zusatz. Wir haben mit der Gestalt angefangen, als mit einem Unmittelbaren; wir haben sie als eine nothwendige aus dem Begriffe erkannt. Sie muß sich aber auch am Ende als existirend darstellen, d. h. aus dem Processe hervorgehend. Der Körper, das Unmittelbare, hat den realen chemischen Proceß zu seiner Voraussetzung. Die Eltern sind so das Unmittelbare, von dem man anfängt; sie selbst bestimmen sich dann aber auch als Gesetztes, der Existenz nach. Die Gestalt geht dem Begriffe nach in dieß Dritte über; aber das ist vielmehr das Erste, woraus jenes, was vorher das Erste war, erst hervorgeht. Das ist im tiefern logischen Fortgang begründet. Die Besonderung bleibt nicht bei dem Unterschiede, als der Spannung der abstracten Selbstischkeit, stehen. Der Körper als besonderer ist nicht unabhängig, nicht selbstständig, sondern ein Glied in der Kette, und auf Anderes bezogen. Das ist die Allgewalt des Begriffes, die wir schon im elektrischen Processe sahen; in dieser Erregung der Körper durch ein Anderes, ist es nur die abstracte Selbstischkeit der Körper, die in Anspruch genommen wird, und zur Erscheinung kommt. Aber der Proceß muß wesentlich realer Proceß körperlicher Bestimmungen werden, indem die ganze Körperlichkeit in den Proceß eintritt; die Relativität des Körpers muß erscheinen, und die Erscheinung derselben ist die Veränderung des Körpers im chemischen Proceß.

C.

Der chemische Proceß.

§. 326.

Die Individualität in ihrer entwickelten Totalität ist, daß ihre Momente so bestimmt sind, selbst individuelle Totalitäten, ganze besondere Körper zu seyn, die zugleich nur als gegen einander differente Momente in Beziehung sind. Diese Beziehung, als die Identität nicht identischer, selbstständiger Körper, ist der

Widerspruch, — somit wesentlich Proceß, der dem Begriffe gemäß die Bestimmung hat, das Unterschiedene identisch zu setzen, es zu indifferenziren, und das Identische zu differenziren, es zu begeisten und zu scheiden.

Zusatz. Um die allgemeine Stellung und Natur des chemischen Processes zu erkennen, müssen wir vor- und rückwärts sehen. Der chemische Proceß ist das Dritte in der Gestalt. Das Zweite war die differente Gestalt, und deren abstracter Proceß, die Elektricität. In der Gestalt, ehe sie vollendet und neutral war, hatten wir auch einen Proceß, den Magnetismus. Wenn die Gestalt die Einheit des Begriffs und der Realität, so ist der Magnetismus, als nur erst abstracte Thätigkeit, der Begriff der Gestalt: das Zweite, die Besonderung der Gestalt in sich und gegen Anderes, ist die Elektricität; die sich realisirende Unruhe ist drittens der chemische Proceß, als die wahrhafte Realität des Begriffs in dieser Sphäre. Es ist, wie im Magnetismus, Eine Form, die sich in Differenzen dirimirt und als Einheit existirt; doch bleibt es dabei nicht stehen. Im Magnetismus tritt der Unterschied an Einem Körper hervor. In der Elektricität gehört jede Differenz einem eigenen Körper an; jede Differenz ist selbstständig, und nicht die ganze Gestalt geht in diesen Proceß ein. Der chemische Proceß ist die Totalität des Lebens der unorganischen Individualität; denn wir haben hier ganze, physicalisch bestimmte Gestalten. Die Körper treten nicht nur nach Geruch, Geschmack, Farbe ein, sondern als riechende, schmeckende, farbige Materie. Das Verhältniß derselben ist nicht Bewegung, sondern Veränderung der ganzen differenten Materien, das Vergehen ihrer Eigenthümlichkeit gegen einander. Die abstracte Beziehung des Körpers, die sein Licht ist, ist nicht nur abstract, sondern wesentlich diese besonderte; die ganze Körperlichkeit geht also in diesen Proceß ein, und der chemische Proceß ist also der reale elektrische. Wir haben somit die ganze Gestalt, wie im Magnetismus, aber

nicht Ein Ganzes, sondern unterschiedene Ganze. Die beiden Seiten, worin sich die Form dirimirt, sind also ganze Körper, wie Metalle, Säuren, Alkalien; ihre Wahrheit ist, daß sie in Beziehung treten. Das elektrische Moment hieran ist, daß diese Seiten für sich als selbstständige aus einander treten; was noch nicht im Magnetismus vorhanden ist. Die untrennbare Einheit dieses Letztern ist aber zugleich das Herrschende über Beide; diese Identität beider Körper, womit sie wieder in das magnetische Verhältniß zurücktreten, fehlt dem elektrischen Processe.

Der chemische Proceß ist so die Einheit des Magnetismus und der Elektricität, welche die abstracten formellen Seiten dieser Totalität, und darum nicht derselbe Proceß sind. Jeder chemische Proceß enthält Magnetismus und Elektricität an sich. In seinem, so zu sagen, gesättigten Verlaufe können sie aber nicht als unterschieden hervortreten; nur wo er selbst auf abstracte Weise erscheint, nicht zu seiner vollendeten Realität kommt, kann Jenes der Fall seyn. Dieß ist der Fall an der allgemeinen Individualität der Erde. Der chemische Proceß für sich ist der allgemeine irdische Proceß; aber er muß unterschieden werden als der Proceß der eigentlichen Individualität, und der allgemeinen. Als an dieser, die sich erhält, kann er, obgleich lebendig, selbst nur auf abstract allgemeine Weise erscheinen. Das Erd-Individuum ist nicht ein besonderes, das sich auflösen und an einem andern sich reell neutralisiren kann. Denn die Erde als allgemeines Individuum beharrt, geht also nicht in den chemischen Proceß ein, der die ganze Gestalt entamirt; nur insofern sie als nicht allgemein existirt, d. h. sich in ihre besonderen Körper theilt, geht sie in den chemischen Proceß ein. Der Chemismus der Erde ist so das, was wir als den meteorologischen Proceß gesehen haben, den Proceß der physicalischen Elemente, als der allgemeinen bestimmten Materien, die noch keine individuellen Körperlichkeiten sind. Da der chemische Proceß hier auf diese abstracte Weise existirt, so kommen

auch hier seine abstracten Momente zum Vorschein. An der Erde ist es daher, daß der Magnetismus, da die Veränderung außer ihr fällt, zum Vorschein kommt, und ebenso die elektrische Spannung im Gewitter. Die Elektricität der Erde, wohin Blitz, Nordlichter u. s. w. gehören, ist aber eine andere, als die irdische, und gar nicht an dieselben Bedingungen gebunden (s. oben §. 286. Zus. S. 173; §. 324. Zus. S. 347—348). Magnetismus und Elektricität sind nur getragen durch den chemischen Proceß; sie sind erst durch den allgemeinen Proceß der Erde selbst gesetzt. Der Magnetismus, der die einzelnen Magnet-Nadeln bestimmt, ist etwas Veränderliches, das vom innern Proceß der Erde und vom meteorologischen Proceß abhängt. Parry auf seiner Reise nach dem Nordpol fand, daß die Magnet-Nadel hier ganz etwas Unbestimmtes wird: z. B. bei starkem Nebel wurde die Direction nach Norden ganz gleichgültig; die Nadel verlor alle Thätigkeit, und man konnte sie hinrücken, wohin man wollte. Die elektrischen Erscheinungen, wie Nordlichter u. s. w., sind noch etwas weit Unbeständigeres. Man hat auch Nordlichter gegen Mittag erblickt, südlich von England, selbst von Spanien. Das sind also nur Momente des totalen Processes, von dem sie abhängig sind. An dem chemischen Processe, vorzüglich wie er als galvanischer ist, tritt auch die elektrische Spannung hervor; sie führt aber auch eine magnetische Disposition mit sich. Diese Abhängigkeit des Magnetismus vom chemischen Processe ist das Merkwürdige an den neuern Entdeckungen. Durch die allgemeine Revolution der Erde überhaupt, als ihre Umdrehung um ihre Achse, welche die Ost- und West-Polarität ist, wird die Süd-Nord-Polarität ie Richtung der ruhenden Achse, bestimmt. Oersted fand, daß die elektrische und magnetische Thätigkeit, insofern sie als Richtungen auf den Raum bezogen sind, sich auch einander entgegengesetzt sind, indem sie einander kreuzen. Die elektrische Thätigkeit ist von Osten nach Westen gerichtet, wäh-

rend die magnetische von Norden nach Süden; man kann es aber auch umkehren (vergl. oben, §. 313. Zus. S. 262). Der Magnetismus ist aber wesentlich nur Raumthätigkeit, während die Elektricität doch schon etwas mehr physicalisch ist. Ferner zeigt diese Entdeckung nun auch am chemischen Processe der individuellen Körperlichkeit das Beisammen- und Zugleichseyn dieser Momente, und zwar eben indem sie als die unterschiedenen Erscheinungen der Elektricität und des Chemismus beim galvanischen Proceß aus einander treten.

Der Unterschied der systematisch-philosophischen Betrachtung von der empirischen besteht darin, nicht die Stufen der concreten Existenzen der Natur als Totalitäten, sondern die Stufen der Bestimmungen darzustellen. Wenn also die Erde zunächst als Planet betrachtet worden, so ist damit ihre concrete Natur nicht erschöpft, sondern die Fortbestimmung der physischen Momente ist eine Fortbestimmung der Erde, insofern sie nämlich, als allgemeines Individuum, derselben fähig ist; denn die endlichen Verhältnisse der individuellen Körper gehen sie nichts an. Eben dieß ist der Fall in Ansehung dieser. Ein Anderes ist der Stufengang ihrer Verhältnisse und deren Zusammenhang unter einander; ein Anderes ist die Betrachtung eines concreten individuellen Körpers, als eines solchen. Der individuelle Körper vereinigt alle jene Bestimmungen in sich, und ist wie ein Bouquet, in das sie zusammengebunden sind. — Wenden wir diese Bemerkungen auf den vorliegenden Fall an, so zeigt sich zwar an der Erde, als einem selbstständigen Individuum gegen die Sonne, der chemische Proceß, aber nur als der Proceß der Elemente. Zugleich ist der chemische Proceß der Erde nur als vergangener zu fassen, indem diese Riesenglieder, als für sich gesonderte, auf der Stufe der Diremtion stehen bleiben, ohne zur Neutralität überzugehen. Der Proceß dagegen, wie er an den besondern körperlichen Individualitäten zum Vorschein kommt, bringt das hervor, daß diese sich

zu Neutralen heruntersetzen, die wieder dirimirt werden können. Dieser Proceß ist niedriger, als der allgemeine Proceß; wir sind auf ihn beschränkt, während der meteorologische die große Chemie der Natur ist. Auf der andern Seite steht er aber auch wieder höher, indem er dem lebendigen Processe unmittelbar vorhergeht. Denn in diesem kann kein Glied bestehen, noch als Theil existiren, sondern hat nur sein Bestehen in der subjectiven Einheit; und im Lebensprocesse ist es die subjective Einheit, welche das Wirkliche ist. Der Proceß der Himmelskörper ist dagegen noch abstract, weil sie in ihrer Selbstständigkeit bleiben; der individuelle chemische Proceß ist also tiefer, weil darin die Wahrheit der besondern Körper wirklich wird, daß sie ihre Einheit suchen und erreichen.

Das ist die Stellung des chemischen Processes im Ganzen. Es ist daran unterschieden der Proceß der Elemente und der besondere Proceß, eben weil die besonderen Körper nicht nur besondere sind, sondern auch den allgemeinen Elementen angehören. An ihnen, indem sie als besondere im Processe sind, muß daher auch jener allgemeine Proceß, der meteorologische, eben weil er der allgemeine ist, erscheinen. Alle chemische Processe hängen mit dem Proceß der Erde überhaupt zusammen. Der galvanische Proceß wird auch bestimmt durch die Jahres- und Tages-Zeiten; besonders die elektrische und magnetische Seite, jede für sich, zeigt dieß. Diese Thätigkeiten haben ihre Perioden, außer den sonstigen Veränderungen: diese periodischen Veränderungen hat man genau beobachtet, und auf Formeln gebracht. Etwas davon ist auch am chemischen Processe bemerkt worden, aber nicht so sehr: z. B. Ritter fand, daß eine Sonnenfinsterniß Veränderungen hervorbrachte. Aber dieser Zusammenhang ist ein entfernterer; es ist nicht ein solcher, daß die Elemente als solche in diesen Proceß einträten. Ein Bestimmtwerden der allgemeinen Elemente kommt aber bei jedem chemischen Processe vor; denn die besonderen Gestaltungen sind

nur Subjectivirungen der allgemeinen Elemente, welche noch in Bezug auf dieselben stehen. Werden also die besonderen Qualitäten im chemischen Processe verändert, so wird auch ein Bestimmt-Werden der allgemeinen Elemente hervorgebracht. Wasser ist wesentlich Bedingung oder Product; Feuer ist ebenso die Ursache oder die Wirkung.

Da auf diese Weise der Begriff des chemischen Processes überhaupt ist, die Totalität zu seyn, so haben wir die Vorstellung, daß in ihm der Begriff ganz bleibt in seinen Unterschieden: d. h. indem er sich als das Negative seiner setzt, ganz bei sich bleibt. Jede Seite ist also das Ganze. Als Seite ist die Säure zwar nicht, was das Kalische, und umgekehrt; so sind Beide einseitig. Das Weitere ist aber, daß jede Seite auch an sich das Andere ist, — die Totalität ihrer selbst, und des Andern; dieß ist der Durst des Kalischen nach der Säure, und umgekehrt. Sind die Körper einmal begeistet, so ergreifen sie das Andere; haben sie nichts Besseres, so treten sie in Proceß mit der Luft. Daß Jedes an sich das Andere ist, kommt so zum Vorschein, daß es das Andere sucht; dadurch ist es der Widerspruch seiner selbst: Alles hat aber nur Trieb, insofern es dieser Widerspruch mit sich selbst ist. Dieß fängt im chemischen Processe erst an, indem hier dieß, *an sich* das Neutrale, das Ganze zu seyn, den unendlichen Trieb bewirkt; im Leben kommt dieß dann weiter *zum Vorschein*. Der chemische Proceß ist so ein Analogon des Lebens; die innere Regsamkeit des Lebens, die man da vor sich sieht, kann in Erstaunen setzen. Könnte er sich *durch sich selbst* fortsetzen, so wäre er das Leben; daher liegt es nah, das Leben chemisch zu fassen.

§. 327.

Zunächst ist der *formale* Proceß zu beseitigen, der eine Verbindung bloß *Verschiedener*, nicht Entgegengesetzter ist; [1]

[1] Zusatz der zweiten Ausgabe: (er ist *Synsomatie* genannt worden).

sie bedürfen keines existirenden Dritten, in welchem sie, als ihrer Mitte, *an sich* Eines wären. Das Gemeinschaftliche oder ihre Gattung macht schon die Bestimmtheit ihrer Existenz zu einander aus; ihre Verbindung oder Scheidung hat die Weise der Unmittelbarkeit, und Eigenschaften ihrer Existenz erhalten sich. [1] Solche Verbindungen chemisch gegen einander unbegeisteter Körper sind die Amalgamation und sonstiges Zusammenschmelzen von Metallen, Vermischung von Säuren mit einander, und derselben, des Alkohols u. s. f. mit Wasser und dergleichen mehr.

Zusatz. Winterl [2] hat diesen Proceß *Synsomatien* genannt; sonst kommt dieser Name nicht vor, und deßhalb ist er in der dritten Ausgabe weggelassen. Diese Synsomatien sind unvermittelte Verbindungen, ohne ein Medium, das veränderte und selbst verändert würde; daher sind sie noch nicht eigentlich chemische Processe. Das Feuer gehört freilich bei Metall-Amalgamen dazu; es ist aber noch nicht das Medium, das selbst in den Proceß eingeht. Indem verschiedene Körper, die unvollkommen sind, in Eins gesetzt werden, so fragt sich, was an ihnen verändert wird. Wir müssen antworten: Das, wodurch sie diese Besonderen sind. Die erste ursprüngliche Bestimmtheit, wodurch sie Besondere sind, ist nun ihre specifische Schwere, und dann die Cohäsion. Die Verbindung solcher Körper derselben Klasse ist also zwar nicht bloße Vermischung, sondern ihre Differenz erleidet in ihrer Combination eine Modification. Aber indem jene Bestimmtheiten, die der allgemeinen Besonderheit der Körper angehören, jenseits der eigentlichen physicalischen Differenz liegen, so ist die Veränderung

[1] Zweite Ausgabe: und verändert nur die Bestimmungen ihrer specifischen Schwere, Härte, Cohäsion, Schmelzbarkeit, Farbe u. s. f.

[2] Er war Professor in Pesth, und hatte, am Anfang dieses Jahrhunderts, den Trieb einer tiefern Einsicht in die Chemie. Er wollte einen besonderen Stoff *Andronia* gefunden haben; was sich aber nicht bestätigt hat.

dieser Besonderheiten noch nicht die eigenthümlich chemische Veränderung, sondern die Veränderung des substantiellen Innern, worin es noch nicht zur äußerlichen Existenz der Differenz als solcher kommt. Wir müssen also diese einzelne Weise der Veränderung vom chemischen Processe unterscheiden; denn findet sie auch bei jedem chemischen Processe Statt, so muß sie doch auch eine besondere für sich freie Existenz haben. Das Gemisch ist nicht äußerlich, sondern eine wahrhafte Verbindung. Wasser und Alkohol gemischt, durchdringen sich so vollkommen; das Gewicht bleibt zwar dasselbe, als da sie einzeln waren: die specifische Dichtigkeit ist aber eine andere, als die quantitative Einheit Beider, indem sie einen kleineren Raum einnehmen, als vorher. Ebenso nehmen Gold und Silber zusammengeschmolzen, einen kleineren Raum ein: weßhalb der Goldschmid, dem Hieron Gold und Silber zu einer Krone gab, in den Verdacht des Betrugs kam, als habe er etwas für sich behalten, indem Archimedes nach dem specifischen Gewicht beider Körper das Gewicht des ganzen Gemenges berechnete; Archimedes kann aber dem Goldschmid sehr wohl Unrecht gethan haben. Wie sich specifische Schwere und Cohäsion verändern, so auch die Farbe. Messing, aus Kupfer und Zinn zusammengeschmolzen, ist so ein Herabführen des Kupferroths nach dem Gelben. Bei Quecksilber, das sich leicht mit Gold und Silber, nicht aber mit Eisen und Kobalt amalgamirt, ist ein bestimmtes Verhältniß vorhanden, in welchem beide Metalle sich gegenseitig sättigen. Hat man z. B. zu wenig Silber genommen, so fließt der ungesättigte Theil Quecksilber ab: oder ist zuviel Silber, so geht ein Theil von diesem in die Veränderung nicht ein. Die Verbindungen haben zum Theil auch eine größere Härte und Dichtigkeit, als die einzelnen Metalle für sich, weil die Differenz ein höheres Insichseyn darstellt, das Differenzlose dagegen leichter ist: aber zugleich eine leichtere Schmelzbarkeit, als aus ihrer Schmelzbarkeit, einzeln genommen, resultirt, weil im Gegentheil

das in sich Unterschiedene offener für chemische Veränderungen ist, und ihnen schwächeren Widerstand leistet; wie die intensivsten Naturen sich als die härtesten gegen die Gewalt zeigen, aber mit freiem Willen die hingebendsten sind, sich dem ihrer Natur Angemessenen zu öffnen. Das Schnellloth von Darcet, eine Vermischung von 8 Theilen Wismuth, 5 Theilen Blei, und 3 Theilen Zinn, wird in einer Temperatur unter der des siedenden Wassers, ja in der warmen Hand flüssig. Auch mit Erden ist dieß der Fall, die, für sich unschmelzbar, in Verbindung schmelzbar werden; was in der Metallurgie, zur Erleichterung der Arbeit in den Schmelzhütten, wichtig ist. Auch das Abtreiben der Metalle gehört hierher, weil es auf der Verschiedenheit von Verbindungen im Schmelzen beruht. Silber z. B. mit Kupfer verbunden, wird mit Hülfe des Bleies abgetrieben: die Hitze, worin das Blei schmilzt, nimmt nämlich das Silber mit sich: Gold aber bleibt mit dem Kupfer, wenn etwas darin ist, verbunden. Königssäure ist eine Verbindung von Salz- und Salpetersäure; einzeln lösen sie das Gold nicht auf, nur in dieser ihrer Verbindung. Diese Synsomatien sind so nur Veränderungen der innern, an sich seyenden Differenz. Der eigentliche chemische Proceß setzt aber nun einen bestimmteren Gegensatz voraus; und daraus entspringt eine größere Thätigkeit und ein specifischeres Product.

§. 328.

Der reale Proceß bezieht sich zugleich auf die chemische Differenz (§. 200 ff.), indem zugleich die ganze concrete Totalität des Körpers in ihn eingeht (§. 325.) Die Körper, die in den realen Proceß eintreten, sind in einem Dritten, von ihnen Verschiedenen, vermittelt, welches die abstracte, nur erst an sich seyende Einheit jener Extreme ist, die durch den Proceß in die Existenz gesetzt wird. Dieses Dritte sind daher nur Elemente, und zwar selbst verschieden, als theils des Vereinens, die abstracte Neutralität überhaupt, das Wasser, — theils

des Differenzirens und Scheidens, die Luft. Indem in der Natur die unterschiedenen Begriffsmomente auch in besonderer Existenz sich herausstellen, so ist auch das Scheiden und Neutralisiren des Processes jedes an ihm ebenso ein Gedoppeltes, nach der concreten und nach der abstracten Seite. Das Scheiden ist einmal Zerlegen der neutralen Körperlichkeit in körperliche Bestandtheile, das andere Mal Differenziren der abstracten physischen Elemente, in die vier hiermit noch abstracteren chemischen Momente des Stickstoffs, Sauerstoffs, Wasserstoffs und Kohlenstoffs, welche zusammen die Totalität des Begriffs ausmachen und nach dessen Momenten bestimmt sind. Hiernach haben wir als die chemischen Elemente: 1) die Abstraction der Indifferenz, den Stickstoff; 2) die beiden des Gegensatzes, α) das Element der für sich seyenden Differenz, den Sauerstoff, das Brennende, und β) das Element der dem Gegensatze angehörigen Indifferenz, den Wasserstoff, das Brennbare; 3) die Abstraction ihres individuellen Elements, den Kohlenstoff.

Ebenso ist das Vereinen das eine Mal Neutralisiren concreter Körperlichkeiten, das andere Mal jener abstracten chemischen Elemente. So sehr ferner die concrete und die abstracte Bestimmung des Processes verschieden ist, so sehr sind beide zugleich vereinigt; denn die physischen Elemente sind, als die Mitte der Extreme, das, aus dessen Differenzen die gleichgültigen concreten Körperlichkeiten begeistet werden, d. i. die Existenz ihrer chemischen Differenz erlangen, die zur Neutralisirung dringt und in sie übergeht.

Zusatz. Die allgemeine Natur des chemischen Processes ist, da er Totalität ist, die doppelte Thätigkeit: der Trennung, und der Reduction des Getrennten zu Einem. Und da die gestalteten Körper, die in den Proceß eintreten, als Totalitäten in Berührung mit einander kommen sollen, so daß ihre wesentliche Bestimmtheit sich berühre, — dieß aber nicht möglich ist, wenn sie nur durch Reibung, als mechanisch Gleichgültige, gegen einander Gewalt üben, wie im oberflächlichen elektrischen Processe: so müssen sie in dem Gleichgültigen zusammenkommen, das, als ihre Indifferenz, ein abstractes physicalisches Element ist, — das Wasser als das Princip der Affirmation, die Luft als das Princip des Feuers, des Fürsichseyns, der Negation. Die Elemente, welche diese Mitte bilden, gehen mit in den Proceß ein, und bestimmen sich zu Differenzen; und ebenso schmelzen sie sich wieder in die physicalischen Elemente zusammen. Das Elementarische ist also hier entweder das Wirksame, worin die Individuellen erst ihre Wirksamkeit gegen einander zeigen: oder es erscheint als Bestimmtwerden, indem es zu abstracten Formen verwandelt wird. Die Extreme aber werden zur Mitte verbunden; oder sind sie Neutrale, z. B. Salze, so werden sie in Extreme zerlegt. Der chemische Proceß ist also ein Schluß, und zwar nicht nur der Anfang, sondern ebenso auch der Verlauf desselben; denn es gehören Drei dazu, nämlich zwei selbstständige Extreme, und Eine Mitte, worin sich ihre Bestimmtheit berühre und sie sich differenziren: während wir zum formalen chemischen Processe (s. vor. §.) nur Zwei brauchten. Ganz concentrirte Säure, die als solche wasserlos ist, auf Metall gegossen, löst dasselbe nicht auf, oder es wird nur schwach davon angegriffen; wird sie dagegen mit Wasser verdünnt, so greift sie das Metall erst recht tüchtig an, weil eben Drei dazu gehören. Ebenso ist es mit der Luft. Trommsdorff sagt: „Auch in trockner Luft verliert das Blei bald seinen Glanz, noch schneller aber in feuchter. Reines Wasser äußert keine Wirkung auf das Blei, wenn die Luft keinen Zutritt hat: wenn man also ein Stück frisch geschmolzenes, noch sehr glänzendes Blei in ein Glas steckt, das Glas mit frisch destillirtem Wasser anfüllt und verstopft, so bleibt das Blei ganz unverändert. Das Blei hingegen, welches unter Wasser liegt, das sich in offenen Gefäßen befindet, die der Luft viel Berührungspunkte darbieten, wird bald unscheinbar.“ Das Eisen ist in

demselben Falle: nur wenn die Luft feucht ist, entsteht daher Rost; ist sie trocken und warm, so bleibt es unverändert.

Die vier chemischen Elemente sind die Abstractionen der physicalischen Elemente, während diese ein Reales in sich sind. Eine Zeit lang hat man alle Basen aus solchen einfachen Stoffen bestehen lassen, wie jetzt aus metallischen. Guiton vermuthete, daß Kalk aus Stickstoff, Kohlenstoff und Wasserstoff: Talk aus Kalk und Stickstoff, Kali aus Kalk und Wasserstoff, Natron aus Talk und Wasserstoff bestehe. Im Vegetabilischen und Animalischen wollte Steffens den Gegensatz des Kohlenstoffs und Stickstoffs wiederfinden u.s.w. Solches Abstracte tritt aber für sich, als das chemisch Differente, an den individuellen Körperlichkeiten nur hervor, indem die allgemeinen physicalischen Elemente, als Mitte, durch den Proceß zur existirenden Differenz bestimmt, und dadurch in ihre Abstractionen geschieden werden. Wasser wird so in Sauer- und Wasserstoff dirimirt. Wie die Kategorie der Physiker vom Bestehen des Wassers aus Sauerstoff und Wasserstoff unstatthaft ist, wovon vorzüglich bei der Meteorologie (§. 286. Zus. S. 176) gesprochen worden: so besteht auch die Luft nicht aus Sauerstoffgas und Stickgas, sondern auch dieß sind nur die Formen, worunter die Luft gesetzt wird. Diese Abstractionen integriren sich dann nicht an einander, sondern an einem Dritten, den Extremen, die daran ihre Abstraction aufheben, und sich zur Totalität des Begriffs vervollständigen. Was die chemischen Elemente betrifft, so werden sie Stoffe genannt nach ihren Basen, abgesehen von ihrer Form. Man kann aber, mit Ausnahme des Kohlenstoffs, keinen als Stoff für sich erhalten, sondern sie nur in Form von Gasen darstellen. Doch sind sie, als solche, materielle, ponderable Existenzen, indem z. B. das Metall, durch Hinzukommen des Sauerstoffgases oxydirt, dadurch auch an Gewicht gewinnt: wie denn z. B. Bleikalk, d. h. Blei mit dem abstracten chemischen Elemente des Sauerstoffs verbunden, schwerer wiegt, als da es noch im regulinischen Zustande war. Darauf gründet sich die Theorie von Lavoisier. Aber die specifische Schwere des Metalls ist vermindert; es verliert den Charakter der indifferenten Gediegenheit.

Die Totalität machen diese vier Elemente nun insofern aus, als α) der Stickstoff das todte Residuum ist, das der Metallität entspricht: er ist irrespirabel, brennt auch nicht; aber er ist differenzirbar, oxydirbar, — die atmosphärische Luft ist ein Oxyd des Stickstoffs. β) Wasserstoff ist die positive Seite der Bestimmtheit im Gegensatze, das differente Stickstoffgas; er ist unfähig, das thierische Leben zu erhalten, da Thiere schnell in demselben ersticken. Phosphor leuchtet nicht darin, ein hineingetauchtes Licht und jeder brennende Körper verlöscht in ihm; er ist aber selbst brennbar, und läßt sich entzünden, sobald nur das atmosphärische Gas oder das Sauerstoffgas Zugang hat. γ) Das Andere dazu, das Negative, Bethätigende ist der Sauerstoff; er besitzt einen eigenen Geruch und Geschmack, und begeistet auf die eine und die andere Seite. δ) Das Vierte im Ganzen, die getödtete Individualität, ist der Kohlenstoff, — die gemeine Kohle, das chemische Element des Irdischen. Für sich verklärt ist es der Diamant, der für reinen Kohlenstoff gilt, und als starre irdische Gestalt krystallinisch ist. Während der Kohlenstoff allein Bestehen für sich hat, kommen die anderen nur gewaltsamer Weise zur Existenz, und haben so nur eine momentane Existenz. Diese chemischen Bestimmungen sind es nun, welche die Formen ausmachen, an denen sich das Gediegene überhaupt integrirt. Nur der Stickstoff bleibt außerhalb des Processes; Wasserstoff, Sauerstoff und Kohlenstoff sind aber die differenten Momente, die zu den physicalisch individuellen Körpern geschlagen werden, und wodurch diese ihre Einseitigkeit verlieren.

§. 329.

Der Proceß ist zwar abstract dieß, die Identität des Urtheilens und des In-Eins-Setzens der durchs Urtheil Un-

terschiedenen zu seyn; und als Verlauf ist er in sich zurückkehrende Totalität. Aber seine Endlichkeit ist, daß seinen Momenten auch die körperliche Selbstständigkeit zukommt; sie enthält damit dieß, daß er unmittelbare Körperlichkeiten zu seiner Voraussetzung hat, welche jedoch eben so sehr nur seine Producte sind. Nach dieser Unmittelbarkeit erscheinen sie als außerhalb des Processes bestehend, und dieser als an sie tretend. Ferner fallen deßwegen die Momente des Verlaufs des Processes selbst als unmittelbar und verschieden aus einander; und der Verlauf als reale Totalität wird ein Kreis besonderer Processe, deren jeder den anderen zur Voraussetzung hat, aber für sich seinen Anfang von Außen nimmt und in seinem besondern Product erlischt, ohne sich aus sich in den Proceß, der das weitere Moment der Totalität ist, fortzusetzen und immanent darein überzugehen. Der Körper kommt in einem dieser Processe als Bedingung, in einem andern als Product vor; und in welchem besondern Processe er diese Stellung hat, macht seine chemische Eigenthümlichkeit aus. Auf diese Stellungen in den besondern Processen kann sich allein eine Eintheilung der Körper gründen.

Die zwei Seiten des Verlaufs sind: 1) vom indifferenten Körper aus, durch seine Begeistung, zur Neutralität; und 2) von dieser Vereinung zurück zur Scheidung in indifferente Körper.

Zusatz. Der chemische Proceß ist noch endlich im Vergleich zum organischen: α) weil die Einheit der Diremtion und die Diremtion selbst, die im Lebensproceß ein schlechthin Untrennbares sind, — indem das Eine sich darin ewig zum Gegenstande, und, was es so von sich abscheidet, ewig zu sich selbst macht, — diese unendliche Thätigkeit im chemischen Processe noch in zwei Seiten zerfällt. Daß die Dirimirten wieder zusammengebracht werden können, ist ihnen äußerlich und gleichgültig; mit der Diremtion war der Eine Proceß zu Ende, und

nun kann wieder ein neuer anfangen. β) Die Endlichkeit des chemischen Processes besteht weiter darin, daß jeder einseitige chemische Proceß, obzwar auch wieder die Totalität, dieß doch nur auf eine formelle Weise ist: z. B. das Verbrennen, d. h. das Different-Setzen, Orydiren, hat die Diremtion zum Ende; bei solchem einseitigen Proceß kommt aber auch eine Neutralität zu Stande, es wird auch Wasser erzeugt. Und umgekehrt beim Proceß, wo das Neutrale das Ende ist, wird auch differenzirt, — aber nur auf abstracte Weise, indem nämlich Gasarten entwickelt werden. γ) Die in den Proceß eintretenden Gestalten sind dann zunächst ruhende; der Proceß ist dieses, daß solche unterschiedene Gestaltungen in Eins gesetzt oder aus ihrem gleichgültigen Bestehen in die Differenz zerrissen werden, ohne daß der Körper sich schon erhalten könnte. Die an sich seyende Einheit der Unterschiedenen ist zwar die absolute Bedingung; aber weil sie noch als Unterschiedene auftreten, so sind sie nur dem Begriffe nach eins, und ihre Einheit ist noch nicht in die Existenz getreten. Säure und ätzendes Kali sind an sich identisch, die Säure ist an sich Kali; und darum dürstet sie eben nach Kali, wie das ätzende Kali nach Säure. Jedes hat den Trieb sich zu integriren, d. h. es ist an sich neutral, aber noch nicht in der Existenz. Die Endlichkeit des chemischen Processes ist also hier, daß die beiden Seiten des Begriffs und der Existenz einander noch nicht entsprechen, während im Belebten die Identität der Unterschiede auch das Existirende ist. δ) Die Unterschiede heben sich zwar im chemischen Proceß als einseitige auf; dieses Aufheben ist aber nur relativ, ein Verfallen in eine andere Einseitigkeit. Die Metalle werden Oxyde, eine Substanz wird zur Säure; — neutrale Producte, die immer wieder einseitige sind. ε) Darin liegt ferner, daß das Ganze des Processes in unterschiedene Processe zerfällt. Der Proceß, dessen Product ein einseitiges ist, ist selbst ein unvollständiger, nicht der totale Proceß. Der Proceß ist aus, indem Eine Bestimmtheit in die

andere gesetzt ist; somit ist dieser Proceß selbst nicht die wahrhafte Totalität, sondern nur Ein Moment des ganzen totalen Processes. An sich ist jeder Proceß die Totalität des Processes; diese Totalität zerfällt aber in unterschiedene Processe und Producte. Die Idee des ganzen chemischen Processes ist so ein Verlauf von abgebrochenen Processen, welche die verschiedenen Stufen und Durchgangspunkte desselben repräsentiren.

ζ) Zur Endlichkeit des chemischen Processes gehört noch dieses, daß eben den verschiedenen Stufen dieses Processes die besonderen individuellen Körpergestaltungen angehören: oder daß die besonderen Körper-Individualitäten danach bestimmt sind, welcher Stufe des ganzen Processes sie angehören. Die Oberflächlichkeit des elektrischen Processes hat noch eine sehr geringe Beziehung zur Individualität des Körpers, indem durch die kleinste Bestimmung ein Körper positiv oder negativ elektrisch wird; erst im chemischen Proceß wird diese Beziehung wichtig. In einzelnen chemischen Processen hat man nun eine Menge Seiten, Materien, die unterschieden werden können. Um dieses Convolut fassen zu können, muß man unterscheiden, welche Materialitäten bei jedem wirksam sind, welche nicht; und beide muß man nicht auf gleiche Stufe setzen, sondern wohl aus einander halten. Die Natur eines Körpers hängt ab von seiner Stellung zu den verschiedenen Processen, in welchen er das Erzeugende, Determinirende, oder das Product ist. Er ist zwar auch noch anderer Processe fähig, aber darin nicht das Bestimmende. So ist im galvanischen Proceß das Metall als reguliniſches das Determinirende; es geht zwar auch in den Feuerproceß als Kali und Säure über, diese weisen ihm aber nicht seine Stelle im Ganzen an. Schwefel hat auch ein Verhältniß zur Säure, und gilt als solche; das aber, worin er das Determinirende ist, ist sein Verhältniß zum Feuer. Das ist seine Stellung. In der empirischen Chemie wird aber jeder Körper nach seinem Verhalten zu allen chemischen Körpern beschrieben. Wird ein

neues Metall erfunden, so macht man sein Verhalten mit allen Körpern der ganzen Scale durch. Wenn man in den chemischen Lehrbüchern die Reihe der Körper betrachtet, wie sie aufgeführt werden: so ist hier der Haupt-Unterschied von sogenannten einfachen Körpern, und von Körpern, die Verbindungen derselben sind. Unter jenen findet man nun in Einem Athem Stickstoff, Wasserstoff, Sauerstoff, Kohlenstoff, Phosphor, Schwefel, Gold, Silber und die übrigen Metalle aufgeführt. Man sieht aber auf den ersten Blick, daß dieß ganz heterogene Dinge sind. Ferner sind Verbindungen wohl Producte des Processes; aber die sogenannten einfachen Körper gehen ebenso aus den abstractern Processen hervor. Endlich ist den Chemikern das todte Product, das bei diesem oder jenem Processe herauskommt, die Hauptsache, die beschrieben wird. In Wahrheit ist aber der Proceß und die Stufenfolge der Processe die Hauptsache; sein Gang ist das Bestimmende, und die Bestimmtheiten der Körperindividuen haben nur in seinen unterschiedenen Stufen ihren Sinn. Aber dieß ist dann der endliche, formelle Proceß, daß jeder Körper durch seine Besonderheit einen modificirten Verlauf des ganzen Processes darstellt. Das besondere Verhalten des Körpers und sein besonders modificirter Proceß ist eben der Gegenstand der Chemie, welche die Körperbestimmtheiten als gegebene voraussetzt. Hier haben wir dagegen den Proceß in seiner Totalität zu betrachten, und wie er die Klassen der Körper ausscheidet, und sie als Stufen seines Ganges, die fest werden, bezeichnet.

Der Proceß in seiner *Totalität*, wie er seine Stufen in den besondern Körper-Individuen fixirt, läßt diese Stufen selbst als Processe besonderer Art erscheinen. Die Totalität derselben ist eine Kette besonderer Processe; sie sind ein Kreislauf, dessen Peripherie selbst eine Kette von Processen ist. Die Totalität des chemischen Processes ist so ein System von besondern Weisen des Processes: 1) Im formalen Proceß der Syn-

somatien, von dem wir bereits oben (§. 327.) gehandelt haben, ist die Differenz noch nicht reell. 2) Beim wirklichen Processe kommt es darauf an, in welcher Weise die Thätigkeit existirt: a) Im Galvanismus existirt sie als eine Verschiedenheit indifferenter Körper; auch hier ist die Differenz noch nicht real vorhanden, die Verschiedenheit wird aber durch die Thätigkeit des Processes als Differenz gesetzt. So haben wir hier Metalle, deren Verschiedenheiten sich berühren; und weil sie in dieser Verbindung thätig, d. h. Differente sind, so ist der Proceß da. b) Im Feuer-Proceß existirt die Thätigkeit für sich außer dem Körper; denn das Feuer ist dieses in sich verzehrende, negative Fürsichseyn, das unruhige Differente, das wirksam ist, die Differenz zu setzen. Das ist zunächst elementarisch und abstract; das Product, die Verleiblichung des Feuers, ist der Uebergang zum kaustischen Kalischen, zu Säuren, welche begeistet sind. c) Das Dritte ist nun der Proceß dieser Begeisteten, während das Erste das Setzen des Oxyds, das Zweite das Setzen der Säure war. Jetzt existirt die differenzirende Thätigkeit körperlich. Dieser Proceß ist die Reduction zur Neutralität, das Hervorbringen der Salze. d) Endlich haben wir die Rückkehr des Neutralen zum Anfang, zur Säure, zum Oxyd und zum Radical. Das Indifferente fängt an, dann kommt das unterschieden Gesetzte, dann das Entgegengesetzte, dann die Neutralität als Product. Da das Neutrale aber selbst ein Einseitiges ist, so wird es wieder zum Indifferenten reducirt. Das Indifferente ist die Voraussetzung des chemischen Processes, und diese Voraussetzung hat er zu seinem Producte. In der empirischen Betrachtung sind die Formen der Körper die Hauptsache; es muß aber von den besondern Formen des Processes angefangen und diese unterschieden werden. Dadurch allein kann man die empirisch unendliche Mannigfaltigkeit, bei der es nur um das Product zu thun ist, in eine vernünftige Ordnung gruppiren,

und ebenso die abstracte Allgemeinheit abhalten, welche Alles ordnungslos zusammenwirft.

1. Vereinung.

§. 330.

a. Galvanismus.

Den Anfang des Processes und damit den ersten besonderen Proceß macht die der Form nach unmittelbare indifferente Körperlichkeit, welche die unterschiedenen Eigenschaften noch unentwickelt in die einfache Bestimmung der specifischen Schwere zusammengeeint hält, die Metallität. Die Metalle — die erste Art von Körpern — nur verschieden, nicht begeistet gegen einander, sind Erreger des Processes, dadurch daß sie, durch jene gediegene Einheit (an sich seyende Flüssigkeit, Wärme- und Elektricitäts-Leitungsfähigkeit), ihre immanente Bestimmtheit und Differenz einander mittheilen; als selbstständig zugleich, treten sie damit in Spannung gegen einander, welche so noch elektrisch ist. Aber an dem neutralen, somit trennbaren Medium des Wassers, in Verbindung mit der Luft, kann die Differenz sich realisiren. Durch die Neutralität, somit aufgeschlossene Differenzirbarkeit des (reinen oder durch Salz u. s. f. zur concretern Wirkungsfähigkeit erhobenen) Wassers tritt eine reelle (nicht bloß elektrische) Thätigkeit des Metalles und seiner gespannten Differenz zum Wasser ein; damit geht der elektrische Proceß in den chemischen über. [1]

[1] In der ersten Ausgabe bildet der Galvanismus den Schluß der Elektricität: „Der Galvanismus ist der permanenter gemachte elektrische Proceß; er hat die Permanenz als die Berührung zweier differenter, nicht spröder Körper, die, um ihrer flüssigen Natur willen (der sogenannten elektrischen Leitungsfähigkeit der Metalle), ihrer ganzen Differenz unmittelbar gegen einander Daseyn geben, und, um ihrer Solidität und der Oberflächlichkeit dieser Beziehung willen, sich und ihre Spannung gegen einander

Seine Production ist Oxydirung überhaupt, und Desoxydirung oder Hydrogenation des Metalls (wenn sie so weit geht), wenigstens Entwicklung von Hydrogengas, wie gleichfalls von Oxygengas, d. i. ein Setzen der Differenzen, in welche das Neutrale dirimirt worden, auch in abstracter Existenz für sich (§. 328), wie zugleich im Oxyd (oder Hydrat) ihre Vereinung mit der Base zur Existenz kommt; — die zweite Art der Körperlichkeit. [1]

Nach dieser Exposition des Processes, insofern er in seiner ersten Stufe vorhanden ist, ist die Unterscheidung der Elektricität von dem Chemischen des Processes überhaupt und hier des galvanischen insbesondere, so wie deren Zusammenhang, eine klare Sache. Aber die Physik obstinirt sich, im Galvanismus als Proceß nur Elektricität zu sehen; so daß der Unterschied der Extreme und der Mitte des Schlusses zu

erhalten. Der galvanische Proceß wird, nur durch diese besondere Eigenthümlichkeit der Körper, concreterer und körperlicherer Natur, und macht den Uebergang zum chemischen Processe." — Im Jenaischen Hefte macht er dagegen den Uebergang vom chemischen Proceß zum Organismus, indem Hegel ihn daselbst ans Ende des chemischen Processes stellt, und „das Bild des organischen Processes" nennt. Anmerkung des Herausgebers.

[1] Anmerkung im Text der ersten Ausgabe: Der Metallität liegt die Stufe, als Kalk nur ein Oxyd zu seyn, am nächsten, wegen der innern Indifferenz ihrer gediegenen Natur; aber die Ohnmacht der Natur, den bestimmten Begriff festzuhalten, läßt einzelne Metalle auch so weit zur Entgegensetzung hinübergehen, daß ihre Oxyde gleich auf der Seite der Säuren stehen. — Bekanntlich ist die Chemie so weit gekommen, auch nicht nur in Kali und Natron, sogar im Ammonium, sondern auch im Strontian, Baryt, ja in den Erden die metallische Basis darzustellen, wenigstens in Amalgamen, und dadurch diese Körper als Oxyde zu erkennen. — Uebrigens sind die chemischen Elemente solche Abstractionen, daß sie in der Gasform, in welcher sie sich für sich darstellen, einander wie das Licht durchdringen, und ihre Materialität und Undurchdringlichkeit, der Ponderabilität ungeachtet, sich hier zur Immaterialität gesteigert zeigt. Ferner haben Sauerstoff und Wasserstoff eine so wenig von der Individualität der Körper unabhängige Determination, daß das Oxygen Basen ebensowohl zu Oxyden und zur kalischen Seite überhaupt, als zur entgegengesetzten, der Säure, bestimmt, wie dagegen in der Hydrothionsäure die Determination der Säure sich als Hydrogenisation zeigt.

einem bloßen Unterschiede von trocknen und feuchten Leitern, und Beide überhaupt unter der Bestimmung von Leitern zusammengefaßt werden. Es ist nicht nöthig, hier auf nähere Modificationen Rücksicht zu nehmen, daß die Extreme auch differente Flüssigkeiten seyn können und die Mitte ein Metall, — daß theils die Form der Elektricität (wie im Paragraphen angegeben) festgehalten, theils das eine Mal vorherrschend gemacht, das andre Mal die chemische Wirksamkeit verstärkt werden kann: daß gegen die Selbstständigkeit der Metalle, welche Wasser und concretere Neutralitäten oder schon fertige chemische Entgegensetzung von Säuren oder Kaustischem zu ihrer Differenzirung brauchen, um in Kalke überzugehen, die Metalloide unselbstständig genug sind, um im Verhältniß zur Luft sogleich zu ihrer Differenzirung überzuspringen und Erden zu werden u. s. f. Diese und viele andere Particularitäten ändern nichts, sondern stören etwa vielmehr die Betrachtung des Urphänomens des galvanischen Processes, dem wir diesen ersten wohl verdienten Namen lassen wollen. Was die deutliche und einfache Betrachtung dieses Processes sogleich mit der Auffindung der einfachen chemischen Gestalt desselben in der Voltaischen Säule getödtet hat, ist das Grundübel der Vorstellung von feuchten Leitern. Damit ist das Auffassen, die einfache empirische Anschauung der Thätigkeit, die im Wasser als Mittelglied gesetzt und an und aus ihm manifestirt wird, beseitigt und aufgegeben worden. Statt eines thätigen, wird es als träger Leiter genommen. Es hängt damit dann zusammen, daß die Elektricität gleichfalls als ein Fertiges, nur durch das Wasser wie durch die Metalle durchströmend, angesehen: daher denn auch die Metalle insofern nur als Leiter, und gegen das Wasser als Leiter erster Klasse genommen werden. Das Verhältniß von Thätigkeit aber, schon von dem einfachsten an, nämlich dem Verhältniß des Wassers zu

Einem Metall, bis zu den vielfachen Verwickelungen, die durch die Modificationen der Bedingungen eintreten, findet sich in Hrn. Pohls Schrift: „Der Proceß der galvanischen Kette (Leipzig, 1826)," empirisch nachgewiesen, zugleich mit der ganzen Energie der Anschauung und des Begriffs der lebendigen Naturthätigkeit begleitet. Vielleicht hat nur diese höhere, an den Vernunftsinn gemachte Forderung, den Verlauf des galvanischen und des chemischen Processes überhaupt als Totalität der Naturthätigkeit zu erfassen, dazu beigetragen, daß bisher die geringere Forderung wenig erfüllt worden ist, nämlich die, von dem empirisch nachgewiesenen Factischen Notiz zu nehmen.

Zu ausgezeichnetem Ignoriren der Erfahrungen in diesem Felde gehört, daß zum Behufe der Vorstellung von dem Bestehen des Wassers aus Orygen und Hydrogen das Erscheinen des einen an dem einen, des andern an dem entgegengesetzten Pole der Säule, in deren thätigen Kreis das Wasser gesetzt ist, als eine Zersetzung desselben so angegeben wird, daß von dem Pole, wo das Orygen sich entwikkelt, das Hydrogen als der von demselben ausgeschiedene andere Theil des Wassers, und ebenso von dem Pole, wo das Hydrogen sich entwickelt, das Orygen sich heimlich durch die noch als Wasser existirende Mitte und respective auch durch einander hindurch auf die entgegengesetzte Seite begeben. Das Unstatthafte solcher Vorstellung in sich selbst wird nicht nur unbeachtet gelassen, sondern es wird auch ignorirt, daß bei einer Trennung des Materiellen der beiden Portionen des Wassers, die jedoch so veranstaltet ist, daß eine, aber nur leitende Verbindung (durch ein Metall) noch bleibt, die Entwicklung des Orygengases an dem einen Pole und des Hydrogengases an dem andern auf gleiche Weise unter Bedingungen erfolgt, wo auch ganz äußerlicher Weise jenes für sich grundlose, heimliche Durchmarschiren der Gase

oder molécules nach ihrer gleichnamigen Seite unmöglich ist:[1] wie ebenso die Erfahrung verschwiegen wird, daß, wenn eine Säure und ein Alkali, an den entgegengesetzten entsprechenden Polen angebracht, Beide sich neutralisiren (wobei ebenso vorgestellt wird, daß zur Neutralisirung des Alkali eine Portion Säure von der entgegenstehenden Seite sich auf die Seite des Alkali begebe, wie ebenso zur Neutralisation der Säure sich auf ihre Seite eine Portion Alkali von der entgegenstehenden Seite), — daß, wenn sie durch eine Lacmustinctur verbunden werden, in diesem sensibeln Medium keine Spur von einer Wirkung und damit Gegenwart der durch sie hindurchgehen sollenden Säure wahrgenommen wird.

Es kann hierzu auch angeführt werden, daß die Betrachtung des Wassers als bloßen Leiters der Elektricität — mit der Erfahrung der schwächern Wirkung der Säule mit solcher Mitte, als mit andern concretern Mitteln — die originelle Consequenz hervorgebracht hat, daß (Biot: Traité de Phys. Tom. II. p. 506) l'eau pure qui transmet une électricité forte, telle que celle que nous excitons par nos machines ordinaires, devient presqu'isolante pour les faibles forces de l'appareil électromoteur (in dieser Theorie der Name der Voltaischen Säule). Zu der Kühnheit, das Wasser zu einem Isolator der Elektricität zu machen, kann nur die Hartnäckigkeit der Theorie, die sich selbst durch eine solche Consequenz nicht erschüttern läßt, bringen.

Aber bei dem Mittelpunkte der Theorie, der Identificirung der Elektricität und des Chemismus, geschieht es ihr, daß sie vor dem so auffallenden Unterschiede Beider, so zu sagen, zurückschreckt, aber dann damit sich beruhigt, daß dieser Unterschied unerklärlich sey. Gewiß! Wenn die Iden-

[1] Vergleiche §. 286. Zus. S. 176; §. 324. Zus. S. 359; §. 328. Zus. S. 372.

tificirung vorausgesetzt ist, ist eben damit der Unterschied zum unerklärlichen gemacht. Schon die Gleichsetzung der chemischen Bestimmtheit der Körper gegen einander mit der positiven und negativen Elektricität sollte sich für sich sogleich als oberflächlich und ungenügend zeigen. Gegen das chemische Verhältniß, so sehr es an äußere Bedingungen z. B. der Temperatur geknüpft und sonst relativ ist, ist das elektrische vollkommen flüchtig, beweglich, der Umkehrung durch den leisesten Umstand fähig. Wenn ferner die Körper Einer Seite, z. B. die Säuren, durch ihre quantitativen und qualitativen Sättigungsverhältnisse zu einem Kali genau gegen einander unterschieden werden (§. 333. Anm.), so bietet dagegen der bloß elektrische Gegensatz, wenn er auch etwas Festeres wäre, gar nichts von dieser Art der Bestimmbarkeit dar. Aber wenn auch der ganze sichtliche Verlauf der reellen körperlichen Veränderung im chemischen Processe nicht beachtet und zum Producte geeilt wird, so ist dessen Verschiedenheit von dem Producte des elektrischen Processes zu auffallend, um eine Befremdung hierüber bei der vorhergegangenen Identificirung beider Formen unterdrücken zu können. Ich will mich an die Aeußerung dieser Befremdung halten, wie sie von Berzelius in seiner Schrift: Essai sur la théorie des proportions chimiques etc. (Paris, 1819) naiv vorgetragen wird. S. 73 heißt es: Il s'élève pourtant ici une question qui ne peut être résolue par aucun phénomène analogue à la décharge électro-chimique (chemische Verbindung wird der Elektricität zulieb Entladung genannt); — ils restent dans cette combinaison avec une force, qui est supérieure à toutes celles qui peuvent produire une séparation mécanique. Les phénomènes électriques ordinaires — ne nous éclairent pas sur la cause de l'union permanente des corps avec une si grande force, après que l'état d'opposition électrique est

détruit. Die im chemischen Proceß vorkommende Veränderung der specifischen Schwere, Cohäsion, Gestalt, Farbe u. s. f, ferner aber der sauren, kaustischen, kalischen u. s. f. Eigenschaften sind bei Seite gestellt, und Alles in der Abstraction von Elektricität untergegangen. Man werfe doch der Philosophie nicht mehr „ihr Abstrahiren von dem Besondern und ihre leeren Allgemeinheiten" vor! wenn über positiver und negativer Elektricität alle jene Eigenschaften der Körperlichkeit vergessen werden dürfen. Eine vormalige Manier der Naturphilosophie, welche das System und den Proceß der animalischen Reproduction zum Magnetismus, das Gefäßsystem zur Elektricität potenzirt oder vielmehr verflüchtigt und verdünnt hat, hat nicht oberflächlicher schematisirt, als jene Reduction des concreten körperlichen Gegensatzes beschaffen ist. Mit Recht ist in jenem Falle solches Verfahren, das Concrete ins Kurze zu ziehen und das Eigenthümliche zu übergehen und in der Abstraction wegzulassen, verworfen worden. Warum nicht auch im vorliegenden?

Aber es wird noch ein Umstand der Schwierigkeit im Unterschiede des concreten Processes von dem abstracten Schema übriggelassen, nämlich die Stärke des Zusammenhangs der durch den chemischen Proceß zu Oxyden, Salzen u. s. f. verbundenen Stoffe. Diese Stärke contrastirt für sich allerdings sehr mit dem Resultate der bloß elektrischen Entladung, nach welcher die zu positiver und negativer Elektricität erregten Körper gerade in demselben Zustande und so unverbunden jeder für sich geblieben ist, als er es vorher und beim Reiben war, der Funke aber verschwunden ist. Dieser ist das eigentliche Resultat des elektrischen Processes; mit ihm wäre daher das Resultat des chemischen Processes nach jenem Umstande, der die Schwierigkeit der behaupteten Gleichheit beider Processe machen soll, zu vergleichen. Sollte sich nicht diese Schwierigkeit dadurch beseitigen

lassen, daß angenommen würde, im Entladungsfunken sey die Verbindung der positiven und negativen Elektricität von derselben Stärke, als nur irgend der Zusammenhang einer Säure und eines Kalischen im Salze? Aber der Funke ist verschwunden, so läßt er sich nicht mehr vergleichen; vornehmlich aber liegt es zu offenbar vor Augen, daß ein Salz oder Oxyd noch ein weiteres Ding im Resultate des Processes über jenen elektrischen Funken ist. Für einen solchen Funken wird übrigens gleichfalls unstatthafterweise die Licht- und Wärme-Entwicklung, die im chemischen Processe erscheint, erklärt. Berzelius äußert über die angegebene Schwierigkeit: Est-ce l'effet d'une force particulière inhérente aux atomes, comme la polarisation électrique? d. h. ob das Chemische nicht noch etwas Verschiedenes im Körperlichen sey von der Elektricität? Gewiß und augenscheinlich! Ou est-ce une propriété électrique qui n'est pas sensible dans les phènomènes ordinaires? d. h., wie oben (S. 384), in den eigentlich elektrischen Erscheinungen. Diese Frage ist ebenso einfach bejahend zu beantworten: daß nämlich in der eigentlichen Elektricität das Chemische nicht vorhanden, und deßwegen nicht wahrnehmbar, — daß das Chemische erst im chemischen Processe wahrnehmbar ist. Berzelius aber erwiedert auf den ersten Fall der Möglichkeit der Verschiedenheit der elektrischen und chemischen Bestimmung des Körpers: La permanence de la combinaison ne devait pas être soumise à l'influence de l'électricité. D. h. zwei Eigenschaften eines Körpers müssen, weil sie verschieden sind, in gar keiner Beziehung auf einander stehen: die specifische Schwere des Metalls nicht mit dessen Oxydation, der metallische Glanz, die Farbe ebenso nicht mit dessen Oxydation, Neutralisation u. s. f. Im Gegentheil aber ist es die trivialste Erfahrung, daß die Eigenschaften der Körper dem Einflusse der Thätigkeit und Veränderung anderer Eigenschaften wesentlich unterworfen sind; es ist die trockne Abstraction des Verstandes, bei Verschiedenheit von Eigenschaften, die sogar schon demselben Körper angehören, vollkommene Trennung und Selbstständigkeit derselben zu fordern. Den anderen Fall, daß die Elektricität doch die Gewalt habe, die starken chemischen Verbindungen zu lösen, ob diese gleich in der gewöhnlichen Elektricität nicht wahrnehmbar sey, erwiedert Berzelius damit: Le rétablissement de la polarité électrique devrait détruire même la plus forte combinaison chimique; und bejaht dieß mit dem speciellen Beispiel, daß eine Voltaische Säule (hier eine elektrische Batterie genannt) von nur 8 oder 10 Paaren Silber- und Zinkplatten von der Größe eines Fünf-Franken-Stücks fähig sey, die Pottasche durch Hülfe des Quecksilbers aufzulösen, d. h. ihr Radical in einem Amalgam zu erhalten. Die Schwierigkeit hatte die gewöhnliche Elektricität, welche jene Gewalt nicht zeige, im Unterschiede von der Action einer galvanischen Säule, gemacht. Nun wird für die gewöhnliche Elektricität die Action einer solchen Säule substituirt, mit der einfachen Wendung, daß sie eine batterie électrique genannt wird, wie vorhin (S. 383) der Name der Theorie für sie, appareil électromoteur, angeführt wurde. Aber jene Wendung ist allzudurchsichtig und der Beweis zu leicht genommen, indem zum Behufe der Auflösung der Schwierigkeit, welche der Identificirung der Elektricität und des Chemismus im Wege stand, geradezu hier wieder vorausgesetzt wird, daß die galvanische Säule nur ein elektrischer Apparat und ihre Thätigkeit nur Elektricitäts-Erregung sey.

Zusatz. Jeder einzelne Proceß fängt von einem scheinbar Unmittelbaren an, welches aber an einem andern Punkte des Kreislaufs in der Peripherie wieder Product ist. Das Metall macht den eigentlichen Anfang, als das in sich Beruhende, das nur scheint verschieden zu seyn von einem Andern

durch die Vergleichung: so daß es dem Gold gleich ist, ob es vom Zink verschieden ist; in sich selbst ist es nicht unterschieden, wie die Neutralen oder Oxyde, — d. h. es ist nicht in entgegengesetzte Seiten zerlegbar. Die Metalle sind so zunächst nur von einander verschieden, aber sie sind auch nicht bloß für uns verschieden; sondern indem sie sich berühren (und diese Berührung ist für sich zufällig), so unterscheiden sie sich selbst von einander. Daß diese ihre Differenz thätig wird, und sich in die der andern setzen kann, dazu ist ihre Metallität insofern Bedingung, als sie Continuität ist. Es ist aber ein Drittes erforderlich, welches der reellen Differentiation fähig ist, an welchem sich die Metalle integriren können; und die Differenz derselben hat daran ihre Nahrung. Sie sind nicht spröde, wie Harz oder Schwefel, in welchen die in ihnen gesetzte Bestimmung sich auf Einen Punkt beschränkt; sondern jenen ist die Bestimmtheit ganz mitgetheilt, und sie öffnen ihre Differenz gegen einander, indem eines seine Differenz im andern empfindlich werden läßt. — Der Unterschied der Metalle ergiebt dann ihr Verhältniß im Processe, welches eben überhaupt der Gegensatz der Edelkeit, Gediegenheit, Dehnbarkeit, Flüssigkeit in sich ist gegen die Sprödigkeit und leichte Oxydirbarkeit. Edle Metalle, wie Gold, Silber, Platin, werden nicht im Feuer an der bloßen Luft verkalkt; ihr Proceß durchs freie Feuer ist ein Brennen, ohne Verbrennen. Es kommt keine Zersetzung in die Extreme der Basicität und Acidität an ihnen zu Stande, so daß sie einer dieser Seiten angehörten; sondern es findet nur die unchemische Aenderung der Gestalt vom Festen ins tropfbar Flüssige Statt. Dieß kommt von ihrer Indifferenz her. Das Gold scheint den Begriff dieser gediegenen Einfachheit des Metalls am reinsten darzustellen; darum rostet Gold auch nicht, wie denn alte Goldmünzen noch ganz blank sind. Blei und andere Metalle werden dagegen von schwachen Säuren schon angegriffen. Die noch weiter hinausreichenden Metalle, welche man Metalloide

nannte, sind solche, welche kaum im reguliniſchen Zustande zu erhalten sind, und schon in der Luft zu Oxyden umschlagen. Auch durch Säuren oxydirt, bedürfen Gold, Silber, Platina zu ihrer Wiederherstellung keines Zusatzes einer verbrennlichen Substanz, z. B. der Kohle; sondern sie werden beim Schmelzfeuer in der Glühhitze für sich wieder zu reguliniſchen Metallen. Queckſilber wird durch Schmelzen zwar in die Dampfform verflüchtigt; auch verwandelt es sich freilich durch Schütteln und Reiben, unter Zutritt der Luft, in einen unvollkommnen schwarzgrauen, und durch anhaltendes Erhitzen in einen vollkommnern dunkelrothen Kalk, der scharf und metalliſch schmeckt. Wenn sich das Queckſilber aber in trockene Luft eingeſchlossen befindet, bemerkt Trommsdorff, und ruhig stehen bleibt, so erleidet seine Oberfläche keine Veränderung und rostet nicht: doch habe er beim „alten Büttner ein Fläſchchen mit Queckſilber geſehen, das dieſer, Gott weiß wie viele Jahre, aufbehalten" (den Zugang der Luft durch Löcherchen im Papier geſtattend), und das sich verkalkt habe, indem es oben eine dünne Lage rothen Queckſilberoxyds bekommen habe. Dieſe und alle Kalke des Queckſilbers laſſen sich indeſſen durch die Glühhitze, ohne Zuſatz von verbrennlichen Dingen, wieder zu reguliniſchem Queckſilber herſtellen. Schelling nimmt daher (Neue Zeitſchrift für ſpec. Phyſ. Bd. I. St. 3. S. 96) dieſe vier, Gold, Silber, Platin und Queckſilber, als edle Metalle, weil in ihnen die Indifferenz des Weſens (Schwere) und der Form (Cohäſion) geſetzt ſey; dagegen nicht als edel ſey zu erkennen das, in welchem die Form am meiſten aus der Indifferenz mit dem Weſen trete, und die Selbſtheit oder die Individualität das Ueberwiegende werde, wie im Eiſen: noch ein Solches, wo die Unvollkommenheit der Form auch das Weſen verderbe, und unrein und ſchlecht mache, wie das Blei u. ſ. f. Dieß iſt aber ungenügend. Mit der hohen Continuität und Gediegenheit iſt es auch die hohe ſpecifiſche Schwere der Metalle, welche das Edle derſelben

ausmacht. Platin ist zwar von noch höherer Dichtigkeit, als das Gold, aber eine Einheit vieler metallischen Momente: Osmium, Iridium, Palladium. Wenn dann Steffens noch vor Schelling (vergl. §. 296. Zus. S. 198—199 Note) behauptete, daß die Dichtigkeit im umgekehrten Verhältniß mit der Cohäsion stehe: so stimmt dieß nur bei manchen edlen Metallen, wie z. B. bei dem Golde, das eine geringere specifische Cohärenz hat, als unedlere, sprödere Metalle. — Je differenter die Metalle nun aber sind, desto größer ist auch die Thätigkeit. Haben wir Gold und Silber, Gold und Kupfer, Gold und Zink, Silber und Zink, die einander berühren, und zwischen Beiden ein Drittes, einen Wassertropfen (doch muß auch Luft dabei seyn): so ist sogleich ein Proceß, und zwar von bedeutender Thätigkeit, vorhanden. Das ist eine einfache galvanische Kette. Durch Zufall fand man, daß die Kette geschlossen seyn müsse; ist sie nicht geschlossen, so ist keine Action, keine thätige Differenz vorhanden. Man stellt sich gewöhnlich vor, die Körper seyen nur da, drücken nur als schwere Materien in der Berührung. Aber schon in der Elektricität sahen wir, daß sie nach ihrer physicalischen Bestimmtheit gegen einander agiren. Hier bei den Metallen ist es ebenso die Verschiedenheit ihrer Natur, ihre specifischen Schweren, die sich berühren.

Da die einfache galvanische Kette nur überhaupt die Verbindung Entgegengesetzter durch ein Drittes, auflösliches Neutrales ist, an dem die Differenz in die Existenz treten kann, so ist die Metallität nicht die einzige Bedingung dieser Thätigkeit. Auch Flüssigkeiten können diese Form des Processes haben; aber es ist immer ihre einfache voneinander verschiedene Bestimmtheit (wie sie den Grund des Metallischen ausmacht), welche das Agirende dabei ist. Auch Kohle, die von Ritter für ein Metall angesehen worden, kann in den galvanischen Proceß eingehen; sie ist ein verbranntes Vegetabilisches, und als solches Residuum, worin die Bestimmtheit verloschen ist, hat die Kohle auch solchen indifferenten Charakter. Selbst Säuren können den galvanischen Proceß darstellen, wegen ihrer Flüssigkeit. Wird Seifenwasser und gewöhnliches Wasser durch Zinn in Verbindung gebracht, so wirkt es galvanisch: berührt man nämlich das Seifenwasser mit der Zunge, das gewöhnliche Wasser mit der Hand, so werden die Geschmacksorgane beim Schließen der Kette affeirt; wenn aber die Berührung wechselt, beim Oeffnen der Kette. Herr v. Humboldt sah einfache Ketten aus heißem und kaltem Zink und Feuchtigkeit entstehen. Schweigger construirte ähnliche Säulen aus erhitzten und kalten Kupferschaalen, die mit wässriger Schwefelsäure gefüllt waren. Also auch solche Differenzen leiten die Action ein. Wenn der Körper, an dem sich die Wirkung zeigt, fein ist, wie Muskeln, so kann die Differenz noch viel geringer seyn.

Die Thätigkeit des galvanischen Processes ist nun damit eingeleitet, daß ein immanenter Widerspruch entsteht, indem beide Besonderheiten sich in einander setzen wollen. Die Thätigkeit selbst besteht aber darin, daß die innerliche, an sich seyende Einheit dieser innerlichen Differenzen gesetzt sey. Im galvanischen Proceß tritt die Elektricität noch sehr überwiegend hervor, weil die als different Gesetzten Metalle sind: d. h. Indifferente, selbstständig Bestehende, die an sich halten, selbst in ihrem Verändert-Werden; was eben die Elektricität charakterisirt. An der Einen Seite muß negativer Pol, an der andern positiver Pol seyn: oder chemisch bestimmt, muß sich hier Oxygen, dort Hydrogen entwickeln. Man verband dieses mit der Vorstellung der Elektro-Chemie. Die Physiker sind zum Theil so weit gegangen, daß sie glaubten, die Elektricität sey an chemische Wirksamkeit gebunden. Wollaston sagte sogar, Elektricität sey nur vorhanden, wo Oxydation sey. Mit Recht entgegnete man, daß Katzenfell, welches Glas schlägt, Elektricität ohne Oxydation hervorbringe. Indem das Metall chemisch angegriffen wird, so wird es dennoch nicht aufgelöst, noch in Bestandtheile zerlegt: so daß es

sich an ihm selbst als Neutrales zeigte; sondern die reale Differenz, die das Metall durchs Oxydiren zeigt, ist eine hinzukommende Differenz, indem das Metall mit etwas Anderem verbunden wird.

Die Verbindung der beiden Metalle hat nun zunächst keine existirende Mitte; die Mitte ist nur an sich in der Berührung vorhanden. Die reale Mitte ist aber die, welche die Differenz zur Existenz bringen soll; diese Mitte, welche am Schluß in der Logik der einfache medius terminus ist, ist in der Natur selbst das Gedoppelte. In diesem endlichen Processe muß das nach den zwei einseitigen Extremen gewendete Vermittelnde, woraus sich diese integriren sollen, nicht nur an sich ein Unterschiedenes seyn, sondern dieser Unterschied muß existiren; d. h. eben die Mitte muß ihrer Existenz nach gebrochen seyn. Atmosphärische Luft oder Oxygen-Gas gehört also dazu, daß galvanische Thätigkeit eingeleitet werde. Isolirt man die galvanische Säule von der atmosphärischen Luft, so hat sie keine Activität. So führt Trommsdorff folgenden Versuch von Davy an: „Wenn das Wasser zwischen den Platten völlig rein ist, und äußere Luft durch einen harzigen Ueberzug von der Wassermasse abgehalten wird, so entbindet sich in dieser kein Gas, und es entsteht kein Oxyd, und das Zink der Säule ist kaum angelaufen.“ Biot (T. II. p. 528) urgirte gegen Davy, daß eine Säule unter der Luftpumpe noch Gasentbindung, wiewohl schwächer, hervorbringe; dieß kommt aber daher, weil die Luft nicht vollkommen entfernt werden kann. Dazu, daß die Mitte ein Gedoppeltes ist, gehört, daß die Activität sehr geschärft wird, wenn man statt Papp- oder Tuch-Scheiben zwischen die Metalle Salzsäure, Salmiak u. s. w. thut; denn solches Gebräue ist schon an sich ein chemisch Mannigfaltiges.

Diese Thätigkeit nennt man Galvanismus, weil Galvani sie zuerst entdeckte; Volta hat sie aber erst erkannt. Galvani hat die Sache zunächst auf ganz andere Weise gebraucht; erst

Volta hat die Erscheinungen vom Organischen befreit, und auf ihre einfachen Bedingungen reducirt, obgleich er sie als bloße Elektricität nahm. Galvani fand, daß, wenn man Frösche durchschneidet, so daß die Rückenmarksnerven entblößt und durch differente Metalle (oder auch nur Silberdrath) mit den Muskeln des Schenkels verbunden werden, Zuckungen entstehen, in denen sich die Thätigkeit äußert, die der Widerspruch dieser Differenzen ist. Aldini zeigte, daß Ein Metall hinreicht, den Erfolg zu bewirken, namentlich reines Quecksilber: und daß oft ein feuchtes, hanfenes Seil genug sey, um den Nerven und Muskel zu verbinden und in Thätigkeit zu setzen; er führte ein solches 250 Fuß weit um sein Haus herum mit glücklichem Erfolg. Ein Anderer fand, daß bei einer bloßen Berührung des Schenkels mit seinem Nerven, bei großen und lebhaften Fröschen Zuckungen entständen, ohne jene Armatur. Nach Humboldt war, bei gleichen Metallen, das Anhauchen des Einen allein hinreichend, den Metallreiz hervorzubringen. Wenn zwei Stellen eines und desselben Nerven mit zwei verschiedenen Metallen belegt und durch einen guten Leiter in Verbindung gebracht werden, so zeigt sich ebenfalls die Erscheinung der Zuckungen.

Das war die erste Form; man nannte es thierische Elektricität, weil man es eben aufs Organische beschränkt glaubte. Volta nahm Metalle statt Muskeln und Nerven; und so stellte er galvanische Batterien auf durch eine ganze Anzahl solcher Paare von Platten. Jedes Paar hat die entgegengesetzte Bestimmtheit des folgenden, diese Paare summiren aber ihre Thätigkeit: so daß an Einem Ende alle negative, am andern alle positive Thätigkeit ist, und in der Mitte der Indifferenzpunkt. Volta unterschied auch feuchte Leiter (Wasser), und trockne Leiter (Metall), — als ob hier nichts, als Elektricität vorhanden wäre. Der Unterschied von Wasser und Metall ist aber ein ganz anderer; und Beide haben nicht bloß die Rolle von Leitern. — Die elektrische und chemische Wirksamkeit kann man leicht tren-

nen. Je größer nämlich die Oberfläche der Platten ist, z. B. 8 Zoll im Quadrat: so ist die elektrische Wirkung von desto höherem Glanze, in Bezug auf das Funken-Geben. Auf die anderen Erscheinungen scheint diese Größe wenig Einfluß zu haben; dagegen schon bei drei Schichtungen Funken sich einstellen. Wird ein Eisendrath an der Silberpolseite einer Säule, die aus 40 so großen Plattenpaaren von Zink und Kupfer erbaut ist, angebracht und zu dem Zinkpol geführt: so entsteht im Augenblick der Berührung eine Feuerrose von 3 bis $3\frac{1}{2}$ Zoll im Durchmesser, und einige der einzelnen Strahlen sind wohl $1\frac{1}{2}$ bis $1\frac{3}{4}$ Zoll lang, an einigen Stellen gegliedert, und an der Spitze mit kleinen Sternen versehen. Die Communicationsdräthe werden bei dem Funken so stark zusammengelöthet, daß eine ziemliche Kraft dazu gehört, sie zu trennen. Im Sauerstoffgase verhalten Gold und Silber sich, wie in atmosphärischer Luft, Eisendräthe entzünden sich und verbrennen, Blei und Zinn verbrennen mit vieler Lebhaftigkeit und mit lebhaftern Farben. Wird nun hier die chemische Wirkung gering angeschlagen, so wird sie vom Verbrennen unterschieden, indem ja auch bei der Elektricität eine lebhafte Verbrennung, aber als Schmelzen durch Hitze, nicht als Wasserzersetzen vorkam (s. oben §. 324. S. 358). Umgekehrt wird die chemische Wirksamkeit größer, die elektrische aber schwächer, wenn die Platten kleiner, aber in großer Menge sind, z. B. 1000 Paare. Doch finden sich beide Wirksamkeiten auch vereinigt, also Auflösung des Wassers auch mit starken Schlägen. Denn Biot (Traité de Physique, T. II. p. 436) sagt: Pour décomposer l'eau, on s'est d'abord servi de violentes décharges transmises à travers ce liquide, et qui y produisaient des explosions accompagnées d'étincelles. Mais Wollaston est parvenu à produire le même effet, d'une manière infiniment plus marquée, plus sure et plus facile, en conduisant le courant électrique dans l'eau par des fils tressés, terminés en pointes aigues etc.

Der Akademiker Ritter in München hat trockene Säulen gebaut, wo die elektrische Thätigkeit isolirt ist. — Indem man nun gesehen hat, daß mit bloßem Wasser die chemische Action nicht stark ist, bei einer Säule, die bei ihrer sonstigen Zusammensetzung doch eine starke chemische Wirkung und hohe elektrische Spannung zeigen könnte: so sind die Chemiker darauf gekommen, daß das Wasser hier als elektrischer Isolator wirke, der die Mittheilung der Elektricität hemme; denn da ohne diese Hemmung die chemische Thätigkeit groß seyn würde, so werde, da sie hier klein sey, die Mittheilung der Elektricität, welche die chemische Wirksamkeit hervorbringe, durch das Wasser gehemmt. Das ist aber das Allerabsurdeste, was man sagen kann, weil das Wasser der stärkste Leiter ist, stärker als Metall; und diese Absurdität kommt daher, daß man die Wirksamkeit nur in die Elektricität legte und bloß die Bestimmung von Leitern vor Augen hatte.

Die galvanische Thätigkeit äußert sich sowohl als Geschmack, wie als Lichterscheinung. Man applicire z. B. einen Streifen Stanniol unter die Spitze der Zunge und auf der Unterlippe, so daß er hervorsteht; man berühre hierauf die obere Fläche der Zungenspitze mit Silber, und mit demselben das Stanniol: so empfindet man in dem Augenblicke, da sich beide Metalle berühren, einen auffallenden kaustischen Geschmack, wie von Eisen-Vitriol. Fasse ich einen mit alkalischer Lauge gefüllten zinnernen Becher in die feucht gemachte Hand, und bringe die Spitze der Zunge auf die Flüssigkeit: so habe ich einen sauren Geschmack auf der Zunge, welche die alkalische Flüssigkeit berührt. Stelle ich im Gegentheil einen Becher von Zinn, besser von Zink, auf einen silbernen Fuß, und fülle ihn mit reinem Wasser, stecke ich dann die Spitze der Zunge ins Wasser, so findet man es unschmackhaft; sobald man aber zugleich den silbernen Fuß mit den recht benetzten Händen anfaßt, so empfindet man auf der Zunge einen schwachen sauren

Geschmack. Wenn man in den Mund zwischen die obere Kinnlade und die linke Wange eine Stange Zink, und zwischen die untere rechte Kinnlade und die rechte Wange eine Stange Silber bringt, so daß die Metallstücke aus dem Munde hervorragen, und nähert hierauf die hervorragenden Enden einander: so wird man im Dunkeln, bei dem Contact beider Metalle, Licht empfinden. Hier ist die Identität subjectiv in der Empfindung, ohne daß ein Funke äußerlich erzeugt würde; was bei stärkern Batterien wohl der Fall ist.

Das Product der galvanischen Wirksamkeit ist nun überhaupt dieses, daß das, was an sich ist — die Identität der besondern Differenzen, die in den Metallen zugleich mit ihrer indifferenten Selbstständigkeit verbunden sind —, damit aber ebenso die Differenz des Einen am andern zur Existenz komme, das Indifferente also different gesetzt sey. Zu einem neutralen Producte kann es noch nicht kommen; denn es sind noch keine existirenden Differenzen vorhanden. Da nun diese Differenzen noch nicht selbst Körper, sondern nur abstracte Bestimmtheiten sind: so fragt sich, in welchen Formen sie hier zur Existenz kommen sollen. Die abstracte Existenz dieser Differenzen ist etwas Elementarisches, was wir als Luftigkeiten, Gasarten zum Vorschein kommen sehen; so haben wir hier von den abstracten chemischen Elementen zu sprechen. Weil das Wasser nämlich das vermittelnde Neutrale zwischen den Metallen ist, worin sich jene Differenzen berühren können (wie es auch dasjenige ist, worin sich die Differenzen zweier Salze z. B. auflösen): so nimmt jedes Metall seine existirende Differenz aus dem Wasser, bestimmt es einmal zur Oxydation, das andere Mal zur Hydrogenisation. Da aber der Charakter des Wassers überhaupt das Neutrale ist, so existirt das Begeistende, Differenzirende nicht im Wasser, sondern in der Luft. Diese scheint zwar neutral, ist aber das heimlich Zehrende und Thätige; die erregte Thätigkeit der Metalle müssen diese also aus der Luft an sich

nehmen, und so erscheinen die Differenzen unter der Form der Luftigkeit. Das Sauerstoffgas ist dabei das begeistende, differenzirende Princip. — Das Resultat des galvanischen Processes ist bestimmter das Oxyd, ein different gesetztes Metall, — die erste Differenz, die wir haben; das Indifferente wird ein Totales, obgleich noch nicht vollkommen Totales. Obgleich das Product aber sogleich auch ein Gedoppeltes ist, Oxydation und Hydrogenisation: so sind es doch nicht zwei Differenzirte, die herauskommen. An der Einen Seite erscheint Oxydation, indem z. B. das Zink verkalkt wird. Die andere Seite, das Gold, Silber u. s. w., hält aus in dieser Gediegenheit gegen ihren Gegensatz, bleibt reguliniſch: oder ist sie oxydirt gewesen, so wird sie desoxydirt, wieder reguliniſch gemacht. Indem die Begeistung des Zinks nicht das Setzen einer einseitigen Differenz seyn darf, und etwa auf der andern Seite nicht desoxydirt werden kann: so kommt die andere Seite des Gegensatzes nur unter der andern Form des Wassers zum Vorschein, indem sich Wasserstoff-Gas entwickelt. Es kann auch geschehen, daß, statt oxydirte, hydrogenirte Metalle hervorkommen, also auch die andere Seite zum Product getrieben wird; was Ritter fand. Die bestimmte Differenz, als Entgegensetzung, ist aber Kali und Säure; das ist etwas Anderes, als jene abstracte Differenzirung. Doch selbst bei dieser realen Differenzirung zeigt sich die Entgegensetzung durch den Sauerstoff vornehmlich bewirkt. — Zu den Metall-Kalken, welche das Resultat des galvanischen Processes sind, gehören auch die Erden: Kiesel-Erde, Kalk-Erde, Baryt-Erde, Natron, Kali; denn was als Erde erscheint, hat überhaupt eine metallische Basis. Es ist nämlich gelungen, diese Basen als ein Metallisches darzustellen: doch haben viele nur Anzeigen metallischer Basen. Wenn dieses Metallische nun auch nicht immer für sich erhalten werden kann, wie in den Metalloiden, so stellt es sich doch in Quecksilber-Amalgamen dar; und nur Metallisches kann mit Quecksilber ein Amalgam eingehen. Die Me-

tallität iſt in den Metalloiden alſo nur ein Moment; ſie oxydiren ſich gleich wieder, wie z. B. Wolfram ſchwer reguliniſch zu machen iſt. Das Ammoniak iſt beſonders merkwürdig dadurch, daß in ihm einerſeits aufgezeigt werden kann, daß ſeine Baſe Stickgas iſt, und das Andere der Sauerſtoff, ebenſo aber auch die Baſe als Metallität, Ammonium, darſtellbar iſt (vergl. §. 328. Zuſ. S. 372; §. 330. S. 380 Note); hier iſt die Metallität dazu getrieben, auch ganz als chemiſch abſtracter Stoff, als Gasförmiges zu erſcheinen.

In dem Reſultat der Oxydation iſt der Proceß geendet. Der Gegenſatz zu dieſer erſten abſtracten allgemeinen Negation iſt die freie Negativität, die für ſich ſeyende Negativität gegen die in metalliſcher Indifferenz paralyſirte. Dem Begriffe nach oder an ſich iſt der Gegenſatz nothwendig; aber der Exiſtenz nach tritt das Feuer zufällig herbei.

§. 331.

b. Feuerproceß.

Die im vorigen Proceſſe, in der differenten Beſtimmtheit der in Beziehung gebrachten Metalle, nur an ſich ſeyende Thätigkeit, für ſich als exiſtirend geſetzt, iſt das Feuer, wodurch das an ſich Verbrennliche (wie Schwefel) — die dritte Art der Körperlichkeit — befeuert: überhaupt das in noch gleichgültiger abgeſtumpfter Differenz (wie in Neutralität) Befindliche zu der chemiſchen Entgegenſetzung, der Säure und des (kauſtiſchen) Kaliſchen, begeiſtet ſind, — nicht ſowohl einer eigenen Art von reeller Körperlichkeit, indem ſie nicht für ſich exiſtiren können, als nur des Geſetztſeyns der körperlichen Momente dritter Form. [1]

[1] Dieſer Paragraph lautet in der erſten Ausgabe: Der gediegenen Indifferenz der beſonderten Körperlichkeit ſteht die phyſicaliſche Sprödigkeit gegenüber, das Zuſammengefaßtſeyn der Beſonderheit in die ſelbſtiſche Einheit. (Das Erz, als Vereinigung des Schwefels und Metalls, ſtellt die Totalität dar.) Dieſe Sprödigkeit iſt die reelle Möglichkeit des Entzündens, welcher die Wirklichkeit des ſich ſelbſt verzehrenden Fürſichſeyns, das Feuer, noch ein Aeußerliches iſt. Es vermittelt die innere Differenz des brennbaren Körpers durch das phyſicaliſche Element der abſtracten Negativität, die Luft, mit dem Geſetztſeyn oder der Realität, und begeiſtet ihn zur Säure. Die Luft aber wird dadurch in dieß ihr negatives Princip, den Sauerſtoff, und in das todte poſitive Reſiduum, in den Stickſtoff, diriminirt.

Zuſatz. Indem der galvaniſche Proceß mit dem Metall-Oxyd, mit der Erde, aufhört, ſo iſt hiermit der Verlauf des chemiſchen Proceſſes unterbrochen. Denn der Exiſtenz nach hängen die chemiſchen Proceſſe nicht zuſammen; ſonſt hätten wir das Leben, den Rückgang des Proceſſes in den Kreislauf. Soll nun das Product weiter geführt werden, ſo tritt die Thätigkeit von Außen hinzu, wie auch die Metalle durch äußerliche Thätigkeit an einander gebracht wurden. Nur der Begriff, die innere Nothwendigkeit ſetzt alſo den Proceß fort; nur an ſich wird der Proceß zum Kreislauf der Totalität fortgeſetzt. Weil die neue Form, die wir hereinbringen, nur für uns, im Begriffe, oder an ſich entſteht, ſo haben wir die in den Proceß Eintretenden nach ihrer Natürlichkeit zu nehmen. Es iſt nicht daſſelbe exiſtirende Product (alſo hier das Oxyd, womit der Galvanismus ſchloß), das weiter, gleichſam nur von andern Reagentien, fortbehandelt würde; als an ſich beſtimmt, iſt das Object des Proceſſes vielmehr als Urſprüngliches aufzunehmen, nicht als ein der Exiſtenz nach Gewordenes, ſondern dieſe Beſtimmtheit des Gewordenen zur einfachen innern Beſtimmtheit ſeines Begriffes habend.

Die Eine Seite des Proceſſes iſt das Feuer als Flamme, worin die Einheit der Differenz, welche das Reſultat des galvaniſchen Proceſſes war, jetzt für ſich exiſtirt, und zwar in der Form der freien Unruhe, des Sich-Verzehrens. Die andere Seite, das Verbrennliche, iſt das Object des Feuers, derſelben Natur als das Feuer, aber als phyſicaliſch beſtehender Körper. Das Product des Pro-

cesses ist dann, daß einerseits das Feuer als physicalische Qualität existire: oder umgekehrt am Material das, was es seiner Naturbestimmtheit nach schon ist, das Feuer, an ihm gesetzt werde. Wie der erste Proceß der Proceß des Schweren war, so haben wir hier den Proceß des Leichten, indem das Feuer sich zur Säure verkörpert. Der physicalische Körper, als die Möglichkeit, verbrannt zu werden und begeistet zu seyn, ist nicht nur todte Reduction zur passiven Indifferenz, sondern wird selbst brennend. Weil nun das so begeistete Material ein schlechthin an ihm Entgegengesetztes ist, das Entgegengesetzte sich aber widerspricht, so bedarf es seines Andern, ist schlechthin nur in der realen Beziehung auf sein Anderes. Das Verbrennliche hat so zweierlei Gestalten, weil dieß Fürsichseyn des Negativen, insofern es in den Unterschied kommt, sich in den Unterschied seiner selbst setzt. Das Eine ist das gewöhnliche Verbrennliche, Schwefel, Phosphor u. s. w.; die andere Form des Verbrennlichen ist ein Neutrales. In Beiden ist das ruhige Bestehen nur eine Weise der Existenz, nicht seine Natur, während beim Metall im galvanischen Proceß die Indifferenz seine Natur ausmacht. Merkwürdiger ist an ihnen das bloße Leuchten ohne Brennen, das Phosphoresciren, wie eine Menge Mineralien thun; entweder etwas geritzt, gekratzt, oder auch dem Sonnenlicht ausgesetzt, behalten sie dieß eine Zeit lang. Es ist dieselbe flüchtige Lichterscheinung, welche die Elektricität ist, aber ohne Entzweiung. Das erste Verbrennliche hat keine große Ausdehnung; Schwefel, Erdpech und Naphthen machen seinen Umkreis. Es ist das Spröde ohne feste indifferente Base, das die Differenz nicht von Außen durch Verbindung mit einem Differenten erhält, sondern seine Negativität innerhalb seiner selbst als sich selbst entwickelt. Die Gleichgültigkeit des Körpers ist in eine chemische Differenz übergegangen. Die Brennbarkeit des Schwefels ist nicht mehr die oberflächliche Möglichkeit, welche Möglichkeit bleibt im Processe selbst, sondern diese getilgte Gleichgültigkeit. Das Brennbare brennt, das Feuer ist seine Wirklichkeit; es verbrennt, es brennt nicht nur: d. h. es hört auf, gleichgültig zu seyn, — es wird eine Säure. Ja Winterl hat den Schwefel als solchen als eine Säure behauptet; und er ist es in der That, da er die salzigen und erdigen Basen und die Metalle, selbst ohne die für die übrigen Säuren erforderliche Wasserbase (Wasserstoff) zu gebrauchen, neutralisirt. Das zweite Verbrennliche ist das formell Neutrale, dessen Bestehen auch nur Form ist und nicht die Bestimmtheit seiner Natur ausmacht, als ob es den Proceß aushalten könnte. Das formell Neutrale (Salz ist das physisch Neutrale) ist Kalk, Baryt, Pottasche, mit Einem Worte die Erden, die nichts Anderes als Oxyde sind, d. h. ein Metall zur Basis haben; was man mit der galvanischen Batterie fand, wodurch man Kalisches desoxydirt. Auch die Alkalien sind Metalloxyde: animalische, vegetabilische, mineralische. Die andere Seite zum Basischen, z. B. im Kalk, ist die Kohlensäure, durch Glühen der Kohle hervorgebracht, — ein abstract Chemisches, kein individueller, physischer Körper. Kalk ist so neutralisirt, aber nicht ein real Neutrales; die Neutralität ist darin nur auf elementarische, allgemeine Weise vollbracht. Baryt, Strontian will man auch nicht als Salze betrachtet wissen, weil, was sie abstumpft, nicht eine reale Säure ist, sondern eben jenes chemische Abstractum, das als Kohlensäure erscheint. Das sind die beiden Verbrennlichen, welche die andere Seite des Processes ausmachen.

Die im Feuer-Proceß in Conflict Stehenden kommen äußerlich zusammen, wie dieß die Endlichkeit des chemischen Processes bedingt. Als Vermittelndes tritt Elementarisches hinzu; das ist Luft und Wasser. Damit z. B. aus dem Schwefel seine Säure erzeugt werde, gebraucht man Wände mit Wasser befeuchtet und Luft. Der ganze Proceß hat so die Form eines Schlusses, wozu die gebrochene Mitte

und die beiden Extreme gehören. Die näheren Formen dieses Schlusses betreffen nun die Weisen der Thätigkeit, und das, zu was jene Extreme die Mitte bestimmen, um sich aus ihr zu integriren. Dieß näher zu betrachten, würde eine sehr delicate Auseinandersetzung seyn, und uns zugleich zu weit führen. Jeder chemische Proceß müßte als eine Reihe von Schlüssen dargestellt werden, wo, was erst Extrem war, Mitte wird, und die Mitte als Extrem gesetzt würde. Das Allgemeine ist dieses, daß das Verbrennliche, Schwefel, Phosphor oder formell Neutrales, in diesem Processe begeistet wird. So werden Erden durch das Feuer zum kaustischen Zustande gebracht, während sie vorher, als Salze, milde sind. Auch Metallisches (nämlich schlechte Metalle, Kalk-Metalle) kann durch das Verbrennen so begeistet werden, daß es nicht ein Oxyd wird, sondern sogleich bis zur Säure getrieben wird. Das Oxyd des Arseniks ist selbst Arsenik-Säure. Das Kali, als begeistet, ist stechend, kaustisch: die Säure ebenso verzehrend, angreifend. Weil der Schwefel (und dergleichen) keine indifferente Basis in sich hat, so wird das Wasser hier zum basischen Bande, damit die Säure, wenn gleich nur momentan, für sich bestehen könne. Indem das Kalische aber zum Kaustischen wird, so verliert das Wasser, das als Krystallisationswasser (was so nicht mehr Wasser ist), das Band der Neutralisation war, durch Feuer seine formal neutrale Gestalt, weil das Kalische für sich schon eine indifferente metallische Basis hat.

§. 332.

c. Neutralisation, Wasserproceß.

Das so Differente ist seinem Andern schlechthin entgegengesetzt, und dieß ist seine Qualität: so daß es wesentlich nur ist in seiner Beziehung auf dieß Andere, seine Körperlichkeit in selbstständiger getrennter Existenz daher nur ein gewaltsamer Zustand, und es in seiner Einseitigkeit an ihm selbst der

Proceß (wenn auch nur mit der Luft, an der sich Säure und kaustisches Kali abstumpfen, d. i. zur formellen Neutralität reduciren) ist, sich mit dem Negativen seiner identisch zu setzen. Das Product ist das concrete Neutrale, ein Salz, — der vierte, und zwar als realer Körper.

Zusatz. Das Metall ist nur an sich verschieden vom Andern; im Begriffe des Metalls liegt das Andere, aber nur im Begriffe. Indem jetzt aber jede Seite als entgegengesetzt existirt, so ist diese Einseitigkeit nicht mehr nur an sich, sondern gesetzt. Damit ist der individualisirte Körper aber der Trieb, seine Einseitigkeit aufzuheben, und die Totalität zu setzen, die er seinem Begriffe nach ist. Beide Seiten sind physicalische Realitäten: Schwefel- oder eine andere Säure, nicht Kohlensäure; und Oxyde, Erden, Kalisches. Diese so befeuerten Gegensätze brauchen nicht erst durch ein Drittes in Thätigkeit gebracht zu werden; Jedes hat an sich selbst die Unruhe, sich aufzuheben, sich mit seinem Gegentheil zu integriren, und sich zu neutralisiren: sie sind aber unfähig, für sich zu existiren, weil sie unverträglich mit sich sind. Säuren erhitzen, entzünden sich, wenn Wasser aufgegossen wird. Concentrirte Säuren verrauchen, ziehen Wasser aus der Luft: concentrirte Schwefelsäure z. B. vermehrt sich so, nimmt einen größeren Raum ein, wird aber schwächer. Schützt man die Säuren gegen die Luft, so fressen sie die Gefäße an. Ebenso werden die kaustischen Kali wieder milde; man sagt dann, sie ziehen Kohlensäure aus der Luft ein. Das ist aber eine Hypothese; sie machen vielmehr aus der Luft erst Kohlensäure, um sich abzustumpfen.

Das Befeuernde beider Seiten ist nun eine chemische Abstraction, das chemische Element des Sauerstoffes, als das differente Abstracte; die Basen (wenn auch nur Wasser) sind das indifferente Bestehen, das Band. Die Begeistung sowohl bei den Säuren als bei dem Kaustischen ist also Oxygenisation. Was Säure und Kalisches gegen einander sey, ist aber etwas

Relatives, wie es beim Gegensatz des Positiven und Negativen auch schon vorkommt. So ist in der Arithmetik das Negative zum Theil als das Negative an ihm selbst zu nehmen, zum Theil ist es nur das Negative des Andern: so daß es dann gleich ist, welches negativ, welches positiv ist. Eine gleiche Bewandniß hat es mit der Elektricität, mit zwei entgegengesetzten Wegen, wo man durch Vorwärts und Rückwärts nur auf denselben Standpunkt zurückkommt, u. s. w. Die Säure ist also zwar das Negative an ihr selbst; ebenso tritt das Verhältniß aber in die Relativität herüber. Was nach Einer Seite Säure ist, ist nach einer andern Kalisches. Schwefelleber z. B. nennt man eine Säure, obgleich sie hydrogenirter Schwefel ist; die Säure ist so hier Hydrogenisation. Das ist freilich nicht überall der Fall, sondern kommt vom Verbrennlichen des Schwefels her. Durch Oxydation wird er aber Schwefelsäure, so daß er beider Formen fähig ist. Ebenso ist es in Ansehung mehrerer Erden; sie stellen sich in zwei Reihen: α) Kalk, Baryt, Strontian sind kalischer Natur, und Metalloxyde. β) Bei Kiesel-, Thon- und Bittererde läßt zum Theil die Analogie dieß vermuthen, theils die Spuren, im Amalgam, der galvanischen Wirkung. Thonerde aber stellt Steffens mit Kieselerde der alkalischen Reihe gegenüber. Nach Schuster zeigt sich auch die Alaun-Erde als reagirend gegen Alkalien, d. h. sauer: auf der andern Seite sey ihre Reagenz gegen die Schwefelsäure dieß, daß sie die basische Seite einnimmt; und die Thonerde werde aus ihrer Auflösung in Alkalien durch Säuren niedergeschlagen, verhalte sich also als Säure. Die doppelte Natur der Alaunerde bestätigt Berthollet (Statique chimique, T. II., p. 302.): L'alumine a une disposition presqu'égale à se combiner avec les acides et avec les alcalis; p. 308: L'acide nitrique a aussi la propriété de cristalliser avec l'alumine; il est probable que c'est également par le moyen d'une base alcaline. „Kieselerde," sagt Schuster, „ist eine Säure, obgleich eine schwache; denn sie neutralisirt die

Basen, wie sie sich denn mit Kali und Natron zu Glase verbindet" u. s. w. Berthollet (T. II., p. 314.) bemerkt indessen, sie habe nur mehr Neigung, sich mit Alkalien, als mit Säuren zu verbinden.

Auch hier ist Luft und Wasser vermittelnd, indem wasserlose, ganz concentrirte Säure (wiewohl sie nie ganz wasserlos seyn kann) viel schwächer wirkt, als verdünnte Säure, vorzüglich ohne Luft, da dann die Action ganz aufhören kann. Das allgemeine abstracte Resultat ist, daß die Säure mit Kalischem, das nicht bis zur Befeuerung getrieben ist, ein Neutrales überhaupt bildet, aber nicht das abstract Indifferente, sondern die Einheit zweier Existirenden. Sie heben ihre Entgegensetzung, ihren Widerspruch auf, weil sie ihn nicht aushalten können; und indem sie so ihre Einseitigkeit aufheben, setzen sie, was sie ihrem Begriffe nach sind, sowohl das Eine als das Andere. Man sagt, eine Säure wirke nicht unmittelbar aufs Metall, sondern mache es erst zum Oxyd, zu Einer Seite des existirenden Gegensatzes, und neutralisire sich dann mit diesem Oxyd, welches zwar different, aber nicht bis zur Kausticität begeistet ist. Das Salz, als das Product dieser Neutralisation, ist erst die chemische Totalität, der Mittelpunkt, aber zugleich noch nicht die unendliche Totalität des Lebens, sondern ein zur Ruhe Gekommenes, gegen Andere Beschränktes.

§. 333.

d. Der Proceß in seiner Totalität.

Diese neutralen Körper, wieder in Beziehung zu einander tretend, bilden den vollständig realen chemischen Proceß, da er zu seinen Seiten solche reale Körper hat. Zu ihrer Vermittlung bedürfen sie des Wassers, als des abstracten Mediums der Neutralität. Aber Beide, als neutral für sich, sind in keiner Differenz gegen einander. Es tritt hier die Particularisation der allgemeinen Neutralität, und damit ebenso die

Besonderung der Differenzen der chemisch-begeisteten Körper gegen einander ein; die sogenannte Wahlverwandtschaft, — Bildung anderer besonderer Neutralitäten durch Trennung vorhandener.

Der wichtigste Schritt zur Vereinfachung der Particularitäten in den Wahlverwandtschaften ist durch das von Richter und Guyton Morveau gefundene Gesetz geschehen: Daß neutrale Verbindungen keine Veränderung in Ansehung des Zustandes der Sättigung erleiden, wenn sie durch die Auflösung vermischt werden, und die Säuren ihre Basen gegen einander vertauschen. Es hängt damit die Scale der Quantitäten von Säuren und Alkalien zusammen, nach welcher jede einzelne Säure für ihre Sättigung zu jedem Alkalischen ein besonderes Verhältniß hat; und wenn nun für eine Säure in einem bestimmten Quantum die Reihe der Alkalien nach den Quantitäten, in denen sie dasselbe Quantum jener Säure sättigen, aufgestellt ist: so behalten für jede andere Säure die Alkalien unter einander dasselbe Verhältniß zu deren Sättigung als zur ersten, und nur die quantitative Einheit der Säuren, mit der sie sich mit jener constanten Reihe verbinden, ist verschieden. Auf gleiche Weise haben die Säuren ein constantes Verhältniß unter sich gegen jedes verschiedene Kalische.

Uebrigens ist die Wahlverwandtschaft selbst nur abstracte Beziehung der Säure auf die Base. Der chemische überhaupt und insbesondere der neutrale Körper ist zugleich concreter physischer Körper von bestimmter specifischer Schwere, Cohäsion, Temperatur u. s. f. Diese eigentlich physischen Eigenschaften und deren Veränderungen im Processe (§. 328.) treten in Verhältniß zu den chemischen Momenten desselben, erschweren, hindern, oder erleichtern, modificiren deren Wirksamkeit. Berthollet in seinem berühmten Werke Statique chimique hat, indem er die Reihen der Verwandtschaft vollkommen anerkennt, die Umstände zusammengestellt und untersucht, welche in die Resultate der chemischen Action eine Veränderung bringen, — Resultate, die häufig nur nach der einseitigen Bedingung der Wahlverwandtschaft bestimmt werden. Er sagt: „Die Oberflächlichkeit, welche die Wissenschaft durch diese Erklärungen erhält, sieht man vornehmlich für Fortschritte an.“

Zusatz. Das unmittelbare Sich-Integriren der Entgegengesetzten, des Kaustischen und der Säure, in ein Neutrales ist kein Proceß; das Salz ist ein processloses Product, wie das Anhängen des Nord- und Südpols eines Magneten, oder der elektrische Entladungsfunke. Soll der Proceß weiter geführt werden, so müssen die Salze, weil sie gleichgültig und unbedürftig sind, wieder äußerlich an einander gebracht werden. Die Thätigkeit ist nicht in ihnen, sondern wird erst durch zufällige Umstände wieder zur Erscheinung gebracht; das Gleichgültige kann sich eben nur in einem Dritten berühren, das hier wieder das Wasser ist. Die Gestaltung und Krystallisation hat hier vornehmlich ihren Sitz. Der Proceß ist überhaupt dieser, daß Eine Neutralität aufgehoben, aber wieder eine andere Neutralität hervorgebracht wird. Die Neutralität ist also hier im Kampfe mit sich selbst begriffen, indem die Neutralität, welche das Product ist, durch die Negation der Neutralität vermittelt wird. Es sind also besondere Neutralitäten von Säuren und Basen in Conflict mit einander. Die Affinität einer Säure zu einer Basis wird negirt; und die Negation dieser Affinität ist selbst die Beziehung einer Säure zu einer Basis, oder ist selbst eine Affinität. Diese Affinität ist ebenso die Affinität der Säure des zweiten Salzes zur Basis des ersten, als der Base des zweiten zur Säure des ersten. Diese Affinitäten, als das Negirende der ersten Affinitäten, werden Wahlverwandtschaften genannt, die wieder weiter nichts Anderes heissen, als daß, wie beim Magnetismus und der Elektricität, das Entgegengesetzte, Säure

und Kali, sich identisch setzt. Die existirende, erscheinende, thätige Weise ist dieselbe. Eine Säure treibt eine andere aus einem Basischen aus, wie der magnetische Nordpol den Nordpol abstößt, aber jeder mit demselben Südpol verwandt bleibt. Aber hier vergleichen sich Säuren an einem Dritten mit einander, und jeder Säure ihr Entgegengesetztes ist mehr dieses Basische als das andere: die Determination geschieht nicht bloß durch die allgemeine Natur des Entgegengesetzten, weil der chemische Proceß das Reich der Arten ist, die qualitativ thätig gegen einander sind. Die Hauptsache ist also die Stärke der Verwandtschaft, aber keine Verwandtschaft ist einseitig: so nah ich Einem verwandt bin, so nah ist er es mir. Die Säuren und Basen zweier Salze heben ihre Verbindung auf, und constituiren neue Salze, indem die Säure des zweiten Salzes sich lieber mit der Basis des ersten verbindet und dessen Säure austreibt, während diese Säure dasselbe Verhältniß zur Basis des zweiten Salzes hat: d. h. eine Säure verläßt ihre Base, wenn ihr eine andere, näher verwandte angeboten wird. Das Resultat sind dann wieder real Neutrale, das Product also der Gattung nach dasselbe als der Anfang, — eine formelle Rückkehr des Neutralen zu sich selbst.

Das von Richter gefundene Gesetz der Wahlverwandtschaften, wovon in der Anmerkung die Rede war, ist unbeachtet geblieben, bis Engländer und Franzosen (Berthollet und Wollaston) von Richter gesprochen, seine Arbeiten benutzt und gebraucht, und sie dann wichtig gemacht haben. Ebenso wird die Göthe'sche Farbenlehre in Deutschland nicht eher durchschlagen, als bis ein Franzose oder Engländer sich derselben annimmt, oder für sich dieselbe Ansicht ausführt und geltend macht. Dieß ist weiter nicht zu beklagen; denn bei uns Deutschen ist es nun einmal immer so, außer wenn schlechtes Zeug auf die Beine gebracht wird, wie Galls Schädellehre. Jenes von Richter mit vielen scholastischen Reflexionen auseinandergesetzte

Princip der Stöchiometrie läßt sich nun am leichtesten durch folgende Vergleichung anschaulich machen. Kaufe ich verschiedene Waaren mit Friedrichsd'ors ein, so brauche ich z. B. zu einem gewissen Quantum des ersten Artikels 1 Friedrichsd'or, zu demselben Quantum des zweiten Artikels zwei Friedrichsd'ors u. s. w. Kaufe ich nun mit Silberthalern ein, so brauche ich mehr Theile dieser Münzsorte, nämlich $5\frac{2}{3}$ Silberthaler statt eines Friedrichsd'ors, $11\frac{1}{3}$ statt zweier u. s. f. Die Waaren behalten dasselbe Verhältniß gegen einander; was zweimal so viel Werth hat, behält ihn immer, an welchem Gelde es auch gemessen sey. Und die Geldsorten haben ebenso als verschiedene ein bestimmtes Verhältniß zu einander; auf sie geht also, nach dieser ihrer Bestimmtheit gegeneinander, eine gewisse Portion von jeder Waare. Wenn daher der Friedrichsd'or $5\frac{2}{3}$ mal so viel als der Thaler ist, und auf Einen Thaler drei Stücke einer bestimmten Waare gehen, so gehen davon auf den Friedrichsd'or $5\frac{2}{3} \times 3$ Stücke. — In Ansehung der Oxydationsstufen hat Berzelius dieselben Gesichtspunkte festgehalten, und besonders auf ein allgemeines Gesetz hingearbeitet; denn schon dazu braucht ein Stoff mehr oder weniger Oxygen, als ein anderer: wie z. B. 100 Theile Zinn als Protoxyd 13, 6 Theile Sauerstoff, als weißes Deutoxyd 20, 4, als gelbes Hyperoxyd 27, 4 sättigen sollen. Zuerst hat Dalton darüber Versuche gemacht, aber seine Bestimmungen in die schlechteste Form einer atomistischen Metaphysik eingehüllt, indem er die ersten Elemente oder die einfache erste Menge als ein Atom bestimmte, und dann vom Gewicht und Gewichts-Verhältnisse dieser Atome sprach: sie sollen kugelförmig seyn, zum Theil mit dichterer oder dünnerer Wärmestoff-Atmosphäre umgeben; und nun lehrt er, die relativen Gewichte und Durchmesser derselben, so wie ihre Anzahl, in den zusammengesetzten Körpern zu bestimmen. Berzelius wiederum und besonders Schweigger macht ein Gebraue von elektro-chemischen Verhältnissen. Aber an

diesem realen Processe können die formellen Momente des Magnetismus und der Elektricität nicht hervortreten, oder, wenn sie es thun, nur beschränkt. Nur wenn der Proceß nicht vollständig real ist, treten jene abstracten Formen besonders hervor. So zeigte Davy zuerst, daß zwei chemisch entgegenwirkende Materien elektrisch entgegengesetzt seyen. Wird Schwefel in einem Gefäße geschmolzen, so tritt zwischen Beiden eine elektrische Spannung ein, weil dieß kein real chemischer Proceß ist. Am bestimmtesten tritt, wie wir sahen, die Elektricität am galvanischen Proceß hervor, aus demselben Grunde; weßhalb sie auch zurücktritt, wo er chemischer wird. Magnetismus aber kann am chemischen Proceß nicht anders zum Vorschein kommen, als wenn die Differenz sich als räumlich zeigen muß; was vorzüglich wieder bei der galvanischen Form eintritt, die eben nicht die absolute Thätigkeit des chemischen Processes ist.

2. Scheidung.

§. 334.

In der Auflösung des Neutralen beginnt der Rückgang zu den besondern chemischen[1] bis zu den indifferenten Körpern, durch eine Reihe einerseits eigenthümlicher Processe;[2] andererseits aber ist überhaupt jede solche Scheidung selbst untrennbar mit einer Vereinigung verknüpft, und ebenso enthalten die Processe, welche als dem Gange der Vereinigung angehörig angegeben worden, unmittelbar zugleich das andre Moment der Scheidung (§. 328.). Für die eigenthümliche Stelle, welche jede besondere Form des Processes einnimmt, und damit

[1] Zusatz der ersten Ausgabe: (den Oxyden und Säuren).

[2] Zusatz der zweiten Ausgabe: Daß aber solche hervortreten, ist bedingt durch die Voraussetzung von abstracten Agentien — einer Säure, nicht eines Neutralen, auf ein Neutrales —; eine Voraussetzung, die in der endlichen Natur des chemischen Processes, dem zugleich selbstständigen Bestehen seiner differenten Körper, liegt.

für das Specifische unter den Producten, sind die Processe von concreten Agentien und ebenso in den concreten Producten zu betrachten. Abstracte Processe, wo die Agentien abstract sind (z. B. bloßes Wasser in Wirkung auf Metall, oder vollends Gase u. s. f.), enthalten an sich wohl die Totalität des Processes, aber stellen seine Momente nicht in explicirter Weise dar.

In der empirischen Chemie ist es hauptsächlich um die Particularität der Stoffe und Producte zu thun, welche nach oberflächlichen abstracten Bestimmungen zusammengestellt werden, so daß damit in ihre Particularität keine Ordnung kommt. In jener Zusammenstellung erscheinen Metalle, Sauerstoff, Wasserstoff u. s. f., (ehmals Erden, nun) Metalloide, Schwefel, Phosphor als einfache chemische Körper neben einander auf gleicher Linie. Sogleich muß die so große physicalische Verschiedenheit dieser Körper gegen solches Coordiniren Abneigung erwecken; eben so verschieden aber zeigt sich auch ihr chemischer Ursprung, der Proceß, aus dem sie hervorgehen. Allein gleich chaotisch werden abstractere und reellere Processe auf gleiche Stufe gesetzt. Wenn hierein wissenschaftliche Form kommen soll, so ist jedes Product nach der Stufe des concreten, vollständig entwickelten Processes zu bestimmen, aus dem es wesentlich hervorgeht, und die ihm seine eigenthümliche Bedeutung giebt; und hierfür ist ebenso wesentlich, die Stufen der Abstraction oder Realität des Processes zu unterscheiden. Animalische und vegetabilische Substanzen gehören ohnehin einer ganz andern Ordnung an; ihre Natur kann so wenig aus dem chemischen Processe verstanden werden, daß sie vielmehr darin zerstört und nur der Weg ihres Todes erfaßt wird. Diese Substanzen sollten jedoch am meisten dienen, der Metaphysik, welche in der Chemie wie in der Physik herrschend ist, nämlich den Gedanken oder vielmehr wüsten Vorstellungen von

Unveränderlichkeit der Stoffe unter allen Umständen, wie den Kategorien von der Zusammensetzung und dem Bestehen der Körper aus solchen Stoffen, entgegen zu wirken. Wir sehen überhaupt zugegeben, daß die chemischen Stoffe in der Vereinigung die Eigenschaften verlieren, die sie in der Trennung zeigen, und doch die Vorstellung gelten, daß sie ohne die Eigenschaften dieselben Dinge seyen, welche sie mit denselben sind, so wie daß sie als Dinge mit diesen Eigenschaften nicht erst Producte des Processes seyen. Der noch indifferente Körper, das Metall, hat seine affirmative Bestimmung so auf physische Weise, daß seine Eigenschaften als unmittelbare an ihm erscheinen. Aber die weiter bestimmten Körper können nicht so vorausgesetzt werden, daß dann gesehen werde, wie sie sich im Processe verhalten; sondern sie haben ihre erste, wesentliche Bestimmung allein nach ihrer Stelle im chemischen Processe. Ein Weiteres ist die empirische, ganz specielle Particularität nach dem Verhalten der Körper zu allen andern besondern Körpern; für diese Kenntniß muß jeder dieselbe Litanei des Verhaltens zu allen Agentien durchlaufen.

Am auffallendsten ist es in dieser Rücksicht, die vier chemischen Elemente (Sauerstoff u. s. f.) in gleicher Linie mit Gold, Silber u. s. f., Schwefel u. s. f. als Stoffe aufgeführt zu sehen, als ob sie eine solche selbstständige Existenz wie Gold, Schwefel u. s. f. hätten, oder der Sauerstoff eine solche Existenz, wie der Kohlenstoff hat. Aus ihrer Stelle im Processe ergiebt sich ihre Unterordnung und Abstraction, durch welche sie von Metallen, Salzen der Gattung nach ganz verschieden sind, und keineswegs in gleiche Linie mit solchen concreten Körpern gehören; diese Stelle ist §. 328. auseinandergesetzt. An der abstracten Mitte, welche in sich gebrochen ist (vergl. §. 204. Anm.), zu der daher zwei Elemente gehören — Wasser und Luft —, welche als

Mittel preisgegeben wird, nehmen sich die realen Extreme des Schlusses die Existenz ihrer ursprünglichen, nur erst an sich seyenden Differenz. Dieß Moment der Differenz, so für sich zum Daseyn gebracht, macht das chemische Element, als vollkommen abstractes Moment, aus; statt Grundstoffe, substantielle Grundlagen zu seyn, wie man sich beim Ausdrucke „Element" zunächst vorstellt, sind jene Materien vielmehr die extremsten Spitzen der Differenz.

Es ist hierbei, wie überhaupt, der chemische Proceß in seiner vollständigen Totalität zu nehmen. Besondere Theile, formelle und abstracte Processe zu isoliren,[1] führt auf die abstracte Vorstellung vom chemischen Processe überhaupt als bloß der Einwirkung eines Stoffes auf einen anderen; wobei das viele Andere, das sich begiebt — wie auch allenthalben abstracte Neutralisirung (Wassererzeugung) und abstracte Scheidung (Gasentwicklung) —, als fast Nebensache oder zufällige Folge, oder wenigstens nur äußerlich verbunden erscheint, nicht als wesentliches Moment im Verhältnisse des Ganzen betrachtet wird.[2] Eine vollständige Auseinandersetzung des chemischen Processes in seiner Totalität erforderte aber näher, daß er, als realer Schluß, zugleich als die Dreiheit von innigst in einander greifenden Schlüssen explicirt würde; — Schlüsse, die nicht nur eine Verbindung überhaupt von ihren terminis, sondern als Thätigkeiten Negationen von deren Bestimmungen sind (vgl. §. 198.), und

[1] Zusatz der zweiten Ausgabe: (wie z. B. Phosphor in Sauerstoffgas gesetzt).

[2] Zusatz der zweiten Ausgabe: So sind die angegebenen besonderen Processe des totalen Processes längst als der trockene und nasse Weg (wozu der galvanische noch hinzugesetzt werden müßte) bezeichnet worden. Ihr Verhältniß ist aber bestimmter zu fassen, als nur nach dem oberflächlichen Unterschiede des Trockenen und Nassen, welcher für die Natur der Körper nichts Bestimmendes enthält, und, da sie sich als Fortgang der Bestimmung und als Rückgang zum Unbestimmten zu einander verhalten, ohnehin äußerlicherweise eine Menge derselben Producte liefert.

die in Einem Processe verknüpfte Vereinung und Scheidung in ihrem Zusammenhange darzustellen hätten.

Zusatz. Während die ersten Processe der Verbindung zugingen, so sind die Processe der Neutralen gegen einander zugleich Diremtionen oder Zerlegungen des Neutralen, und Abscheidungen der abstracten Körper, von denen wir ausgegangen sind. Das reine Metall, womit wir angefangen haben, indem wir es als unmittelbar vorhanden annahmen, ist auf diese Weise jetzt ein aus dem totalen Körper, zu dem wir fortgingen, hervorgebrachtes Product. Was hier aufgelöst wird und die concrete Mitte ist, ist ein real Neutrales (das Salz), während im Galvanismus das Wasser, im Feuer-Proceß die Luft die formelle Mitte war, die aufgelöst wurde. Die Weisen und Stufen dieser Zurückführung sind verschieden: vornehmlich der Feuerproceß, ebenso der Salzproceß. Durch Glühen z. B. wird im Salz die abgestumpfte Säure wieder befeuert; ebenso wird aus dem Kalk die Kohlensäure ausgetrieben, — weil er in dieser Temperatur eine nähere Verwandtschaft zum „Wärmestoff," als zur Kohlensäure, haben soll. So geht es weiter bis zur Reduction der Metalle: wenn z. B. der als Säure mit einer Base verbundene Schwefel abgetrieben und das Metall reguliniſch wird. Nur wenige Metalle werden zugleich in der Natur rein gefunden; die meisten werden erst durch den chemischen Proceß abgesondert. —

Das ist der ganze Verlauf des chemischen Processes. Um zu bestimmen, welcher Stufe die individuellen Körper angehören, muß der Gang der chemischen Processe in ihrer bestimmten Stufenfolge festgesetzt werden; sonst hat man es mit einer zahllosen Menge von Stoffen zu thun, die für sich ein unorganisches Gewirre bleiben. Die Körperindividualitäten bestimmen sich also im Processe so (es sind die Momente und Producte desselben, und sie machen folgendes System der bestimmten, d. i.

differenten Körperlichkeit, als der zur Individualität nun determinirten, concreten Elemente):

a. Die individualisirte und differente Luft sind die Gasarten, und zwar selbst als die Totalität der Viere: α) Stickgas, das abstract Indifferente; β) Sauerstoff- und Wasserstoffgas, als die Lüfte des Gegensatzes, — jenes befeuernd, begeistend, dieses das Positive, Indifferente im Gegensatze; γ) Kohlensaures Gas, das Irdische, weil es theils als irdisch, theils als Gas erscheint.

b. Das Eine Moment des Gegensatzes ist der Feuerkreis, das individuelle, realisirte Feuer, und sein Gegensatz, das zu Verbrennende. Es bildet selbst eine Totalität: α) Die Basis, als das an sich Brennende, an sich Feurige, nicht das Indifferente, das nur in einer Differenz, als Bestimmung, gesetzt werden soll, nicht das Positive, das nur als different begrenzt werden soll, sondern die Negativität an sich, die in sich realisirte schlafende Zeit (wie das Feuer selbst die rege Zeit genannt werden kann), an der ihr ruhiges Bestehen nur Form ist, so daß diese Negativität ihre Qualität ist, nicht Form nur ihres Seyns, sondern ihr Seyn selbst diese Form ist, — der Schwefel als die irdische Basis, der Wasserstoff als Luftbasis, Naphtha, die vegetabilischen und animalischen Oele u. s. w.; β) die Säure, und zwar αα) Schwefelsäure, die Säure des irdischen Verbrennlichen, ββ) Stickstoffsäure, — die Salpetersäure mit ihren verschiedenen Formen, γγ) Wasserstoffsäure, — die Salzsäure (ich halte den Wasserstoff für ihr Radical: die Indifferenten der Luftindividualität müssen zur Säure begeistet seyn: sie sind schon darum das an sich Brennliche, nicht bloß, wie die Metalle, weil sie Abstracte sind: als Indifferente haben sie die Materie in ihnen selbst, nicht wie der Sauerstoff außer sich), δδ) die irdischen Säuren, ×) die abstracte irdische Kohlensäure, ב) die concrete, Arsenikſäure u. s. f., ג) die vegetabilischen und animalischen Säuren

(Citronensäure, Blutsäure, Ameisensäure); γ) der Säure gegenüber die Oxyde, Kalien überhaupt.

c. Das andere Moment des Gegensatzes ist das realisirte Wasser, die Neutralitäten der Säuren und Oxyde, — Salz, Erden, Steine. Hier tritt eigentlich der totale Körper ein; die Gasarten sind Lüfte, der Feuerkreis ist noch nicht zur Ruhe der Totalität gekommen, der Schwefel schwebt in ihm als Grundlage über den sonstigen irdischen Körpern. Die Erden sind das Weiße, schlechthin Spröde, Einzelne überhaupt, das weder die Continuität des Metalls und seinen Verlauf durch den Proceß, noch die Brennlichkeit hat. Es sind vier Haupt-Erden. Diese irdischen Neutrale dirimiren sich in eine Reihe des Gedoppelten: α) Neutrale, welche zur Basis der Neutralität nur das Abstracte des Wassers haben, und sowohl als Neutrale einer Säure als eines Kalischen bestehen; diesen Uebergang machen die Kiesel-, Thon-, und Bitter- (Talk-) Erde. αα) Der Kiesel ist gleichsam das irdische Metall, das rein Spröde, das durch die Abstraction seiner Einzelnheit mit dem Kali besonders Verbindungen eingeht und Glas wird, und, wie das Metall als Farbe und Gediegenheit, so als Einzelnheit den Proceß des Schmelzens darstellt; er ist das Farblose, an dem die Metallität zur reinen Form getödtet, das Innerliche absolute Discretion ist. ββ) Die Thonerde ist, wie der Kiesel der unmittelbare, einfache, unaufgeschlossene Begriff, so sie das erste differente Erdigte, — die Möglichkeit der Brennbarkeit. Als reine Thonerde absorbirt sie Sauerstoff aus der Luft, ist aber überhaupt mit Schwefelsäure zusammen ein erdiges Feuer, Porcellanjaspis. Härte und Krystallisation verdankt sie dem Feuer. Das Wasser macht weniger krystallisirenden Zusammenhang, als äußere Cohäsion. γγ) Talk- oder Bitter-Erde ist das Subject des Salzes; daher kommt die Bitterkeit des Meeres. Es ist ein Mittelgeschmack, der zum Feuerprincip geworden, eben der Rückgang des Neutralen ins Feuerprincip. β) Endlich haben wir den Gegensatz hierzu, das eigentlich real Neutrale, das Kalkgeschlecht, das Kalische, Differente, das sein Erdprincip wieder auflöst, und nur des physischen Elements bedarf, um Proceß zu seyn, — der getilgte Proceß, der sich wiederherstellt; der Kalk ist das Princip des Feuers, welches vom physischen Körper an ihm selbst erzeugt wird.

d. Das nur noch schwere Irdische, dem alle anderen Bestimmungen außer demselben getreten sind, und wo die Schwere mit dem Lichte identisch ist, sind die Metalle. Wie die Schwere das Insichseyn in der unbestimmten Aeußerlichkeit ist, so ist dieß Insichseyn im Lichte real. Die Metalle haben so einerseits Farbe, andererseits ist aber ihr Glanz dieß aus sich strahlende, unbestimmte reine Licht, das die Farbe verschwinden macht. Die Zustände des Metalls, einmal seine Continuität und Gediegenheit, und dann sein Aufgeschlossenseyn für den Proceß, seine Sprödigkeit, Punktualität, Oxydirbarkeit, durchläuft das gediegene Metall an ihm selbst: α) so finden sich manche Metalle reguliniſch; β) andere kommen nur oxydirt, erdigt vor, kaum reguliniſch, und wenn so, erscheinen sie doch ganz pulverich, wie z. B. Arsenik, — ebenso ist Antimonium und dergleichen so spröde und hart, daß es sich leicht pulverisiren läßt. γ) Endlich erscheint das Metall als Schlacke, verglast, und hat die bloße Form der Gleichheit des Zusammenhangs, wie der Schwefel.

§. 335.

Der chemische Proceß ist zwar im Allgemeinen das Leben, der individuelle Körper wird ebenso in seiner Unmittelbarkeit aufgehoben als hervorgebracht: somit bleibt der Begriff nicht mehr innere Nothwendigkeit, sondern kommt zur Erscheinung. Aber[1] durch die Unmittelbarkeit der Körperlichkeiten, die in den chemischen Proceß eingehen, ist er mit der Trennung überhaupt behaftet. Dadurch erscheinen seine Momente

[1] Zusatz der ersten Ausgabe: er kommt auch nur zu dieser, nicht zur Objectivität.

als äußerliche [1] Bedingungen, das sich Scheidende zerfällt in gegen einander gleichgültige Producte, das Feuer und die Begeistung erlischt im Neutralen und facht sich in diesem nicht von selbst wieder an. Der Anfang und das Ende des Processes sind von einander verschieden; dieß macht seine Endlichkeit aus, welche ihn vom Leben abhält und unterscheidet.

Chemische Erscheinungen, z. B. daß im Processe ein Oxyd auf einen niedrigeren Grad der Oxydation, auf dem es sich mit der einwirkenden Säure verbinden kann, herabgesetzt und ein Theil dagegen stärker oxydirt wird, haben die Chemie veranlaßt, die Bestimmung von Zweckmäßigkeit bei der Erklärung anzuwenden, — einem anfänglichen Selbstbestimmen des Begriffs aus sich in seiner Realisation, so daß diese nicht allein durch die äußerlich vorhandenen Bedingungen determinirt ist.

Zusatz. Es ist zwar ein Anschein von Lebendigkeit da, die aber im Producte verloren geht. Wenn die Producte des chemischen Processes selbst wieder die Thätigkeit anfingen, so wären sie das Leben. Das Leben ist insofern ein perennirend gemachter chemischer Proceß. Die Bestimmtheit der Art eines chemischen Körpers ist identisch mit der substantiellen Natur desselben; so sind wir hier noch im Reiche der festen Arten. Im Lebendigen ist dagegen die Bestimmtheit der Art nicht mit der Substantialität eines Individuums identisch; sondern es ist seiner Bestimmtheit nach endlich, ebenso aber auch unendlich. Der Begriff stellt im chemischen Proceß seine Momente nur unterbrochen dar: das Ganze des chemischen Processes enthält einerseits die feste Bestimmtheit, in der Weise der Indifferenz zu seyn, und auf der andern Seite den Trieb, als Entgegensetzung seiner in sich zu seyn, worin dann die Bestimmtheit wegfällt. Das ruhige Seyn und der Trieb sind aber Verschiedene von einander; nur an sich oder im Begriffe ist die

[1] Erste Ausgabe: unmittelbare und zufällige.

Totalität gesetzt. Daß beide Bestimmungen in Einem zumal sind, kommt nicht zur Existenz; diese Einheit als existirend ist die Bestimmung des Lebens, und dahin treibt die Natur. An sich ist das Leben im chemischen Proceß vorhanden; aber die innere Nothwendigkeit ist noch nicht existirende Einheit.

§. 336.

Es ist aber der chemische Proceß selbst dieß, jene unmittelbaren Voraussetzungen, die Grundlage seiner Aeußerlichkeit und Endlichkeit, als negirte zu setzen, die Eigenschaften der Körper, die als Resultate einer besondern Stufe des Processes erscheinen, auf einer andern zu verändern, und jene Bedingungen zu Producten herabzusetzen. Was in ihm so im Allgemeinen gesetzt wird, ist die Relativität der unmittelbaren Substanzen und Eigenschaften. Das gleichgültig-bestehende Körperliche ist dadurch nur als Moment der Individualität gesetzt, und der Begriff in der ihm entsprechenden Realität. Diese in Einem aus der Besonderung der unterschiedenen Körperlichkeiten sich hervorbringende concrete Einheit mit sich, [1] welche die Thätigkeit ist, diese ihre einseitige Form der Beziehung auf sich zu negiren, sich in die Momente des Begriffs zu dirimiren und zu besondern, und diese ebenso in jene Einheit zurückzuführen, — so der unendliche sich selbst anfachende und unterhaltende Proceß, — ist der Organismus.

Zusatz. Wir haben jetzt den Uebergang von der unorganischen zur organischen Natur, von der Prosa zur Poesie der Natur zu machen. Die Körper verändern sich im chemischen Proceß nicht oberflächlich, sondern nach allen Seiten: alle Eigenschaften gehen verloren, Cohäsion, Farbe, Glanz, Undurchsichtigkeit, Klang, Durchsichtigkeit. Selbst die specifische Schwere, welche die tiefste, einfachste Bestimmung zu seyn scheint, hält nicht aus. Eben im chemischen Proceß kommt die Relativität der gleichgültig erscheinenden Bestimmungen der Indivi-

[1] Erste Ausgabe: concrete Allgemeinheit.

dualität als das Wesen in diesem Wechsel der Accidenzien zu Tage; der Körper zeigt die Flüchtigkeit seiner Existenz, und diese seine Relativität ist sein Seyn. Wenn der Körper beschrieben werden soll, was er ist: so ist die Beschreibung nur vollendet, wenn der ganze Kreis der Veränderungen desselben angegeben worden; denn die wahrhafte Individualität des Körpers existirt nicht in einem einzelnen Zustande, sondern ist nur in diesem Kreislauf von Zuständen erschöpft und dargestellt. Die Totalität der Gestalt hält nicht aus, und zwar weil sie nur eine besondere ist; dem individuellen Körper widerfährt so sein Recht, weil er ein endlicher ist, nicht zu beharren. So giebt es Metalle, welche den ganzen Kreis von Farben durchlaufen, als Oxyde oder durch Säuren neutralisirt; auch können sie durchsichtige neutrale Salze bilden, wie die Salze überhaupt die Tödtung der Farbe sind. Sprödigkeit Gediegenheit, Geruch, Geschmack verschwinden ebenso; das ist diese Idealität des Besondern, die sich hier darstellt. Die Körper gehen den ganzen Kreis der Möglichkeit solcher Bestimmungen durch. Das Kupfer z. B. ist, als reguliniſches Metall, seiner Farbe nach roth: schwefelsaures Kupfer giebt aber einen blauen Krystall, Wasser-Kupferoxyd als Niederschlag ist bergblau, ein salzsaures Kupferoxyd ist weiß; andere Oxyde des Kupfers sind grün, schwarzgrau, roth-braun u. s. w.; Kupfer-Lasur hat wieder eine andere Farbe u. s. f. Nach dem Agens ist die Reaction verschieden; und der chemische Körper ist nur die Summe seiner Reactionen. Die Totalität der Reactionen ist nämlich nur als Summe vorhanden, nicht als unendliche Rückkehr zu sich selbst. In allen Reactionen, worin der Körper mit andern in Synsomatien, Oxydation und Neutralität zusammengeht, erhält er seine Bestimmtheit, aber nur als an sich seyende, nicht als existirende; das Eisen bleibt immer an sich Eisen, aber auch nur an sich, nicht in der Weise seiner Existenz. Es ist aber um Erhaltung der Existenz, nicht des Ansich zu thun: eben darum, daß das Ansich in der Existenz, oder

die Existenz an sich sey. Der Kreis der besondern Reactionen macht die allgemeine Besonderheit des Körpers aus; diese existirt aber nur an sich, und ist keine allgemeine Existenz. Nur im Feuer-Proceß ist die Thätigkeit immanent, — ein Augenblick eigenen Lebens, dessen Thätigkeit jedoch ist, seinem Tode zuzueilen. Weil aber die unmittelbare Gestalt, welche besondere Bestimmungen an ihr hat, hier untergeht, so liegt darin der Uebergang, daß das an sich Allgemeine der Bestimmtheit auch in die Existenz gesetzt sey; und das ist die Selbsterhaltung des Organischen. Es agirt und reagirt gegen die verschiedensten Potenzen; in jeder Reaction ist es anders bestimmt, ebenso bleibt es aber auch Eine Einheit mit sich selbst. Diese an sich seyende Bestimmtheit der Art, die nunmehr auch existirt, läßt sich mit Anderem ein, unterbricht dieses Einlassen aber auch, und neutralisirt sich nicht mit demselben: sondern erhält sich im Processe, welcher indessen durch es und sein Anderes bestimmt ist. Ist die unendliche Form, als die Seele der Individualität, noch in der Gestalt materialisirt: so ist sie herabgesetzt zu Einem, das nicht unendlich freie Form in sich selbst ist, sondern in seiner Existenz ein Seyendes, Beharrendes ist. Der unendlichen Form ist diese Ruhe aber zuwider: denn sie ist Unruhe, Bewegung, Thätigkeit; und erst so tritt sie hervor als das, was sie an und für sich ist. Das Beharren ihrer Momente in der Gestalt, deren jedes als selbstständige Materie existiren kann, ist zwar auch ein in die Existenz Treten der unendlichen Form; aber hier hat das Eins derselben noch nicht die Wahrheit, die es ist. Indem nun aber der chemische Proceß eben die Dialektik darstellt, durch welche alle besonderen Eigenschaften der Körper in die Vergänglichkeit gerissen werden (er ist dieß, die unmittelbaren Voraussetzungen, welche die Principien seiner Endlichkeit sind, zu negiren): so ist, was allein beharrt, die für sich seyende unendliche Form, die reine körperlose Individualität, die für sich ist, und für die das materielle Bestehen durchaus ein Verän-

derliches iſt. Der chemiſche Proceß iſt das Höchſte, wozu die unorganiſche Natur gelangen kann; in ihm vernichtet ſie ſich ſelbſt, und beweiſt die unendliche Form allein als ihre Wahrheit. So iſt der chemiſche Proceß durch den Untergang der Geſtalt der Uebergang in die höhere Sphäre des Organismus, in welchem ſich die unendliche Form als unendliche Form reell macht: d. h. die unendliche Form iſt der Begriff, der hier zu ſeiner Realität kommt. Dieſer Uebergang iſt das Erheben der Exiſtenz zur Allgemeinheit. Hier hat die Natur alſo das Daſeyn des Begriffs erreicht; der Begriff iſt nicht mehr als in ſich ſeyend, nicht mehr verſunken in ihr Außereinander-Beſtehen. Das iſt das freie Feuer *α*) als gereinigt von Materiatur, und *β*) im Daſeyn materialiſirt. Die Momente des Beſtehenden ſind ſelbſt zu dieſer Idealität erhoben, haben nur dieß Seyn der Idealität, und fallen nicht zum beſchränkten Beſtehen zurück; ſo haben wir die objective Zeit, ein unvergängliches Feuer, das Feuer des Lebens, wie Heraklit das Feuer als Seele ausſprach, und die trocknen Seelen als die beſten.

Dritter Abſchnitt.

Organiſche Phyſik.

§. 337.

Die reelle Totalität des Körpers, als der unendliche Proceß, daß die Individualität ſich zur Beſonderheit oder Endlichkeit beſtimmt und dieſelbe ebenſo negirt, und in ſich zurückkehrt, im Ende des Proceſſes ſich zum Anfange wiederherſtellt, iſt damit eine Erhebung in die erſte Idealität der Natur; ſo daß ſie aber eine erfüllte, und weſentlich, als ſich auf ſich beziehende negative Einheit, ſelbſtiſche und ſubjective geworden iſt. Die Idee iſt hiermit zur Exiſtenz gekommen, zunächſt zur unmittelbaren, zum Leben. Dieſes iſt erſtens, als Geſtalt, das allgemeine Bild des Lebens, der geologiſche Organismus: zweitens, als beſondere, formelle Subjectivität, der vegetabiliſche: drittens, als einzelne concrete Subjectivität, der animaliſche Organismus.

Die Idee hat Wahrheit und Wirklichkeit nur, inſofern ſie an ihr als ſubjective iſt (§. 215); das Leben, als nur unmittelbare Idee, iſt hiermit außer ſich, Nicht-Leben, nur der Leichnam des Lebensproceſſes, — der Organismus als Totalität der als unlebendig exiſtirenden, mechaniſchen und phyſicaliſchen Natur.

Unterſchieden davon beginnt die ſubjective Lebendigkeit, das Lebendige in der vegetabiliſchen Natur; — das Individuum, aber noch, als außerſichſeyend, in ſeine Glieder, die ſelbſt Individuen ſind, zerfallend.

Erst der animalische Organismus ist in solche Unterschiede der Gestaltung entwickelt, die wesentlich nur als seine Glieder existiren, wodurch er als Subject ist. Die Lebendigkeit, als natürliche, zerfällt zwar in die unbestimmte Vielheit von Lebendigen, die aber an ihnen selbst subjective Organismen sind; und es ist nur in der Idee, daß sie Ein Leben, Ein organisches System desselben sind.

Zusatz. Werfen wir einen Rückblick auf das Bisherige, so sahen wir im ersten Abschnitt α) die Materie, das abstracte Außereinander als Raum; die Materie, als das abstracte Fürsichseyn des Außereinander und Widerstand leistend, ist vollkommen vereinzelt, schlechthin atomistisch. Die Gleichheit dieses Atomistischen macht, daß die Materie noch das vollkommen Unbestimmte ist; sie ist aber nur dem Verstande nach absolut atomistisch, nicht der Vernunft nach. β) Das Weitere waren die gegen einander bestimmten, besonderen Massen: und endlich γ) die Schwere, welche die Grundbestimmung ausmacht, in der alle Particularität aufgehoben und ideell war. Diese Idealität der Schwere, welche sich im zweiten Abschnitte in das Licht, und dann in die Gestalt verwandelte, ist jetzt wiederhergestellt. Die dort individualisirte Materie enthält: α) die freien Bestimmungen, wie wir sie in den Elementen und ihrem Processe sahen; sodann entfaltet sie sich β) zum Reiche der Erscheinung, d. h. in den Gegensatz der Selbstständigkeit und Reflexion in Anderes, als specifische Schwere und Cohäsion; bis sie γ) in der individuellen Gestalt sich zur Totalität ausbildet. Aber indem der particulare Körper dieß ist, die unterschiedenen Weisen seiner Existenz aufzuheben, so ist diese Idealität jetzt Resultat, — ungetrübte Einheit und Gleichheit mit sich selbst, wie das Licht, aber zugleich als hervorgehend aus der Totalität der Besonderungen, die zusammengedrückt und in die erste Indifferenz zurückgenommen sind. Die Individualität ist jetzt in sich selbst schwer und lichtig, — die triumphirende Individualität, die sich als Proceß in allen Besonderheiten hervorbringende und erhaltende Einheit; und das ist der Gegenstand des dritten Abschnitts. Der lebendige Körper steht immer auf dem Sprunge, zum chemischen Processe überzugehen: Sauerstoff, Wasserstoff, Salz will immer hervortreten, wird aber immer wieder aufgehoben; und nur beim Tode, oder in der Krankheit kann der chemische Proceß sich geltend machen. Das Lebendige begiebt sich immer in die Gefahr, hat immer ein Anderes an ihm, verträgt aber diesen Widerspruch; was das Unorganische nicht kann. Das Leben ist aber zugleich das Auflösen dieses Widerspruchs; und darin besteht das Speculative, während nur für den Verstand der Widerspruch unaufgelöst ist. Das Leben kann also nur speculativ gefaßt werden; denn im Leben existirt eben das Speculative. Das fortdauernde Thun des Lebens ist somit der absolute Idealismus; es wird zu einem Andern, das aber immer aufgehoben wird. Wäre das Leben Realist, so hätte es Respect vorm Aeußern; aber es hemmt immer die Realität des Andern, und verwandelt sie in sich selbst.

Erst das Leben ist so das Wahre; es ist höher als die Sterne, und die Sonne, die wohl ein Individuum, aber kein Subject ist. Als die Einheit des Begriffs und der nach Außen gekehrten Existenz, worin sich der Begriff erhält, ist das Leben die Idee; und in diesem Sinne nennt auch Spinoza das Leben den adäquaten Begriff, was freilich noch ein ganz abstracter Ausdruck ist. Das Leben ist die Vereinigung von Gegensätzen überhaupt, nicht bloß vom Gegensatze des Begriffs und der Realität. Das Leben ist, wo Inneres und Aeußeres, Ursache und Wirkung, Zweck und Mittel, Subjectivität und Objectivität u. s. w. ein und dasselbe ist. Die wahrhafte Bestimmung des Lebens ist, daß, bei der Einheit des Begriffs und der Realität, diese Realität nicht mehr in unmittelbarer Weise, in Weise der Selbstständigkeit sey, als Vielheit von existirenden Eigenschaften, die aus einander sind, sondern der Begriff

schlechthin Idealität des gleichgültigen Bestehens sey. Indem die Idealität, die wir im chemischen Processe gehabt haben, hier gesetzt ist, so ist die Individualität in ihrer Freiheit gesetzt. Die subjective, unendliche Form ist nun auch in ihrer Objectivität; was sie in der Gestalt noch nicht war, weil in dieser die Bestimmungen der unendlichen Form noch festes Daseyn als Materien haben. Der abstracte Begriff des Organismus ist dagegen, daß die Existenz der Besonderheiten, indem diese als vorübergehende Momente Eines Subjects gesetzt sind, der Einheit des Begriffes angemessen ist: während im System der himmlischen Körper alle besonderen Momente des Begriffs für sich frei existirende, selbstständige Körper sind, die noch nicht unter die Einheit des Begriffs zurückgekehrt sind. Das Sonnensystem war der erste Organismus; er war aber nur an sich, noch keine organische Existenz. Diese Riesenglieder sind selbstständige Gestalten, und die Idealität ihrer Selbstständigkeit nur ihre Bewegung; es ist nur ein Organismus des Mechanismus. Das Lebendige aber hat diese Riesenglieder der Natur in Einem, indem alles Besondere als erscheinend gesetzt ist. Im Leben ist das Licht so über das Schwere vollkommen Meister; das Lebendige ist also die Individualität, welche die weiteren Besonderungen der Schwere in sich subigirt hat, und thätig in sich selbst ist. Erst als sich aufhebende Realität ist das Sich-selbst-Erhalten des Begriffs gesetzt. Der Individualität des chemischen Körpers kann sich eine fremde Macht bemächtigen; das Leben hat aber sein Anderes an ihm selbst, es ist eine abgerundete Totalität in sich, — oder es ist Selbstzweck. War der erste Theil der Natur-Philosophie Mechanismus, das Zweite in seiner Spitze Chemismus, so ist dieß Dritte Teleologie (s. §. 194, Zus. 2.). Das Leben ist Mittel, aber nicht für ein Anderes, sondern für diesen Begriff; es bringt seine unendliche Form immer hervor. Schon Kant bestimmte das Lebendige als Zweck für sich selbst. Die Veränderung ist

nur zum Behufe des Begriffs vorhanden, ist nur Veränderung des Andersseyns des Begriffs; und in dieser Negation des Negativen, in dieser absoluten Negativität allein ist es, daß er bei sich bleiben kann. Das Organische ist schon an sich das, was es wirklich ist; es ist die Bewegung seines Werdens. Aber was das Resultat ist, ist auch das Vorhergehende, — der Anfang ist dasselbe, was das Ende ist; dieß, was bisher nur unser Erkennen war, ist jetzt in die Existenz getreten.

Weil das Leben, als Idee, die Bewegung seiner selbst ist, wodurch es sich erst zum Subjecte macht: so macht das Leben sich selbst zu seinem Andern, zum Gegenwurfe seiner selbst; es giebt sich die Form, als Object zu seyn, um zu sich zurückzukehren und zurückgekehrt zu seyn. So ist erst im Dritten das Leben als solches vorhanden, da dessen Hauptbestimmung die Subjectivität ist; die früheren Stufen sind nur unvollkommene Wege dahin. Und daher haben wir die drei Reiche: das Mineral-Reich, das Pflanzen-Reich und das Thier-Reich.

Das Leben, das sich als das Andere seiner sich voraussetzt, ist erstens die geologische Natur; und so ist es nur der Grund und Boden des Lebens. Es soll zwar Leben seyn, Individualität, Subjectivität, ist aber nicht wahrhafte Subjectivität, nicht Zurückführung der Gegliederung in das Eins. Als im Leben müssen die Momente der Individualität, und der Rückkehr oder Subjectivität zwar vorhanden seyn; aber als unmittelbare müssen diese Seiten sich entfremdet seyn, d. h. sie fallen aus einander. Einerseits steht die Individualität, andererseits der Proceß derselben: die Individualität existirt noch nicht als das thätige, idealisirende Leben, hat sich noch nicht zur Einzelnheit bestimmt, sondern ist das erstarrte Leben, dem thätigen gegenüber. Es enthält die Thätigkeit auch, aber theils nur an sich, theils außer ihm; der Proceß der Subjectivität ist geschieden vom allgemeinen Subjecte selbst, da wir noch kein Individuum haben, das an sich schon in sich selbst thätig wäre. Das

unmittelbare Leben iſt alſo das ſich entfremdete Leben; und ſo iſt es die unorganiſche Natur des ſubjectiven Lebens. Denn unorganiſch iſt alle Aeußerlichkeit: wie z. B. für das Individuum die Wiſſenſchaften ſeine unorganiſche Natur ſind, inſofern es dieſelben noch nicht kennt, ſondern ſie ſich nur in ihm regen, und an ſich ſeine Vernünftigkeit ſind, die es ſich nur zu eigen machen muß. Die Erde iſt ein Ganzes, das Syſtem des Lebens, aber als Kryſtall wie ein Knochengerüſt, das als todt angeſehen werden kann, weil ſeine Glieder noch formal für ſich zu beſtehen ſcheinen und ſein Proceß außer ihm fällt.

Das Zweite iſt die Stufe der Reflexion, die beginnende, eigentlichere Lebendigkeit, worin das Individuum an ihm ſelbſt ſeine Thätigkeit, der Lebensproceß iſt, aber nur als Subject der Reflexion. Dieſe formelle Subjectivität iſt noch nicht die mit der Objectivität, dem Syſteme der Gegliederung, identiſche Subjectivität. Dieſe Subjectivität iſt noch abſtract, weil ſie nur aus jener Entfremdung herkommt; es iſt die ſpröde, punktuelle, nur individuelle Subjectivität. Das Subject beſondert ſich zwar, erhält ſich als Subjectivität in ſeinem Beziehen auf Anderes, macht ſich Glieder und durchdringt ſie; aber das Formelle beſteht darin, daß es ſich noch nicht wahrhaft in dieſem Beziehen erhält, ſondern ebenſo noch außer ſich geriſſen wird. Die Pflanze iſt darum noch nicht wahrhafte Subjectivität, weil das Subject, indem es ſich von ſich unterſcheidet und ſich zu ſeinem Gegenſtande macht, ſich noch nicht den wahrhaft gegliederten Unterſchieden vertrauen kann, die Rückkehr aus dieſen aber erſt die wahre Selbſterhaltung iſt. Der Standpunkt der Pflanze iſt alſo, ſich nur formell von ſich ſelbſt zu unterſcheiden, und nur ſo bei ſich ſelbſt bleiben zu können. Sie entfaltet ihre Theile; da dieſe ihre Glieder aber weſentlich das ganze Subject ſind, ſo kommt ſie zu keinen andern Unterſchieden: ſondern Blätter, Wurzeln, Stamm ſind auch nur Individuen. Da hiermit das Reale, was die Pflanze producirt, um ſich zu erhalten, nur das vollkommen Gleiche ihrer

ſelbſt iſt, ſo kommt es auch nicht zu eigentlichen Gliedern. Jede Pflanze iſt daher nur eine unendliche Menge von Subjecten; und der Zuſammenhang, wodurch ſie als Ein Subject erſcheinen, iſt nur oberflächlich. Die Pflanze iſt ſo die Ohnmacht, ihre Gliederung nicht in ihrer Macht zu erhalten, da ihre Glieder ihr als ſelbſtſtändige entfliehen; und die Unſchuld der Pflanze iſt dieſelbe Ohnmacht des Sich auf das Unorganiſche Beziehens, worin ihre Glieder zugleich andere Individuen werden. Dieſes zweite Reich iſt das Waſſerreich, das Reich der Neutralität.

Das dritte Reich iſt das Feuerreich, die individuelle Subjectivität als vollkommene Lebendigkeit, — die Einheit der Pflanze und der Unterſchiede. Dieſe Subjectivität iſt Geſtalt, wie das erſte Syſtem von Formen; die Glieder ſind aber zugleich nicht Theile, wie noch bei der Pflanze. Das Animaliſche erhält ſich in ſeinem Andersſeyn, aber dieſes iſt ein wirklicher Unterſchied; und zugleich iſt das Syſtem dieſer ſeiner Glieder ideell geſetzt. So erſt iſt das Lebendige Subject, Seele, das Aetheriſche, der weſentliche Proceß der Gegliederung und Ausbreitung: aber ſo daß dieſes Geſtalten unmittelbar zeitlich geſetzt, der Unterſchied ewig zurückgenommen wird. Das Feuer entläßt ſich zu Gliedern, es wird immer ins Product übergegangen; und dieſes wird immer zur Einheit der Subjectivität zurückgeführt, indem jener Selbſtſtändigkeit unmittelbar aufgezehrt wird. Das animaliſche Leben iſt alſo der ſich in Raum und Zeit auslegende Begriff. Jedes Glied hat die ganze Seele in ſich, iſt nicht ſelbſtſtändig, ſondern nur als mit dem Ganzen verbunden. Die Empfindung, das Sich-ſelbſt-in-ſich-Finden iſt das Höchſte, was erſt hier vorhanden iſt; das iſt das Eins-Bleiben mit ſich in der Beſtimmtheit, in der Beſtimmtheit frei bei ſich ſelbſt zu ſeyn. Die Pflanze findet ſich nicht in ſich, weil ihre Glieder ſelbſtſtändige Individuen gegen ſie ſind. Der ausgelegte Begriff des Lebens iſt die animaliſche Natur; erſt hier iſt wahrhafte Lebendigkeit vorhanden. — Dieſe drei Formen machen das Leben aus.

Erstes Kapitel.

Die geologische Natur.

§. 338.

Der erste Organismus, schon insofern er zunächst als unmittelbarer oder an sich seyender bestimmt ist, existirt nicht als Lebendiges; denn das Leben ist, als Subject und Proceß, wesentlich sich mit sich vermittelnde Thätigkeit. Vom subjectiven Leben aus betrachtet ist das erste Moment der Besonderung dieß: sich zu seiner Voraussetzung zu machen, sich so die Weise der Unmittelbarkeit zu geben, und in ihr seine Bedingung und sein äußeres Bestehen gegenüber zu stellen. Die Erinnerung der Naturidee in sich zur subjectiven und noch mehr zur geistigen Lebendigkeit ist das Urtheil in sich und in jene proceßlose Unmittelbarkeit. Diese von der subjectiven Totalität sich vorausgesetzte unmittelbare Totalität ist nur die Gestalt des Organismus, — der Erdkörper, als das allgemeine System der individuellen Körper.

Zusatz. Im chemischen Proceß ist die Erde schon als diese Totalität vorhanden; in die besonderen Körperlichkeiten derselben gehen die allgemeinen Elemente ein, und sind theils Ursachen, theils Wirkungen des Processes (§. 328. Zus. S. 371). Diese Bewegung ist aber nur abstract, weil die Körperlichkeiten nur besondere sind. Die Erde ist nun zwar Totalität; weil sie aber nur an sich der Proceß dieser Körper ist, so fällt der Proceß außerhalb seines Products, das perennirt. Es kann dem Inhalt nach keine Bestimmung fehlen, die zum Leben gehört; aber da sie in der Weise des Außereinander sind, so fehlt die unendliche Form der Subjectivität. So vom Leben als sein Boden vorausgesetzt, ist die Erde gesetzt als nicht gesetzt; denn das Setzen wird durch die Unmittelbarkeit verdeckt. Das Andere ist dann, daß diese Voraussetzung sich selbst auflöst.

A.

Geschichte der Erde.

§. 339.

Die Glieder dieses nur an sich seyenden Organismus enthalten daher nicht den Lebens-Proceß in sich selbst, und machen ein äußerliches System aus, dessen Gebilde die Entfaltung einer zum Grunde liegenden Idee darstellen, dessen Bildungsproceß aber ein vergangener ist. — Die Mächte dieses Processes, welche die Natur jenseits der Erde als Selbstständigkeiten zurückläßt, sind der Zusammenhang und die Stellung der Erde im Sonnensystem, ihr solarisches, lunarisches und kometarisches Leben, die Neigung ihrer Achse auf die Bahn und die magnetische Achse. — Zu diesen Achsen und deren Polarisation steht in näherer Beziehung die Vertheilung des Meers und des Landes, dessen zusammenhängende Ausbreitung im Norden, die Theilung und zugespitzte Verengerung der Theile gegen Süden, die weitere Absonderung in eine alte und in eine neue Welt, und die fernere Vertheilung von jener in die durch ihren physicalischen, organischen und anthropologischen Charakter unter einander und gegen die neue Welt verschiedenen Welttheile, an welche sich ein noch jüngerer und unreifer anschließt; — die Gebirgszüge u. s. f.

Zusatz. 1. Während die Mächte dieses Processes als selbstständig gegen ihr Product erscheinen, hat das Thier, als Proceß in ihm selbst, seine Mächte in sich selbst; seine Glieder sind die Potenzen seines Processes. Die Erde ist dagegen nur dieß, daß sie diesen Ort im Sonnensystem hat, diese Stelle in der Reihe der Planeten einnimmt. Weil aber beim Thierischen jedes Glied das Ganze in sich hat, so ist in der Seele das Außereinander des Raumes aufgehoben; sie ist allenthalben in ihrem Körper. Sprechen wir so, so setzen wir jedoch wieder ein räumliches Verhältniß, das aber nicht das wahrhafte für

die Seele ist; sie ist zwar allenthalben, aber unzertrennt, nicht als ein Außereinander. Die Glieder des geologischen Organismus sind aber in der That außereinander, und daher seelenlos. Die Erde ist unter allen Planeten der vortrefflichste, der mittlere, das Individuelle: diese ihre Existenz verdankt sie nur jenem fortdauernden Zusammenhange; fehlte eines der Momente, so hörte die Erde auf, zu seyn, was sie ist. Die Erde erscheint als das todte Product; sie wird aber durch alle diese Bedingungen erhalten, die Eine Kette, Ein Ganzes ausmachen. Weil die Erde das allgemeine Individuum ist, so treten solche Momente, wie Magnetismus, Elektricität und Chemismus im meteorologischen Proceß für sich frei heraus; das Thier ist dagegen kein Magnetismus mehr, und die Elektricität ist etwas Untergeordnetes daran.

2. Der Bildungs-Proceß ist dann nicht an der Erde selbst, eben weil sie kein lebendiges Subject ist. Die Erde entsteht also nicht durch diesen Proceß, wie das Lebendige; sie dauert, sie producirt sich nicht. Die Glieder der Erde beharren deßwegen auch, und dieß ist kein Vorzug; das Lebendige hat dagegen den Vorzug, zu entstehen und zu vergehen. Das Lebendige ist, als Einzelnes, Erscheinung der Gattung, aber auch in einem Conflict mit der Gattung, welcher sich durch den Untergang des Einzelnen darstellt. Der Proceß der Erde, insofern sie für sich als allgemeines Individuum ist, ist als solcher nur eine innere Nothwendigkeit, da er nur an sich ist, nicht in den Gliedern des Organismus existirt, statt daß im Thier jedes Glied Product und producirend ist. Insofern der Proceß an dem Individuum der Erde betrachtet werden soll, so ist er als vergangener anzusehen, der seine Momente jenseits der Erde als Selbstständigkeiten zurückläßt.[1] Die Geognosie sucht diesen

[1] Dieß heißt nun nicht etwa, daß Mond und Komet, so wie die unreifen und überreifen Planeten, jene drei ersteren Momente die empirischen Residuen des Erd-Processes seyen, welche die Erde ausgeschieden habe,

Proceß darzustellen als einen Kampf der Elemente der Differenz: des Feuers, und des Wassers. Das Eine System, der Vulcanismus, behauptete, die Erde habe ihre Gestalt, Lagerungen, Gebirgsarten u. s. f. dem Feuer zu danken. Das andere System, der Neptunismus, sagte ebenso einseitig, Alles sey Resultat eines Wasser-Processes. Vor vierzig Jahren,[1] zu Werners Zeiten, hat man darüber viel hin und her gestritten. Beide Principien müssen als wesentliche anerkannt werden; aber sie sind für sich einseitig und formell. Am Krystall der Erde ist das Feuer noch ebenso wirksam, als das Wasser: in den Vulcanen, Quellen, dem meteorologischen Processe überhaupt.

Es müssen drei Seiten am Erd-Processe unterschieden werden: a) der allgemeine, absolute Proceß ist der Proceß der Idee, der an und für sich seyende Proceß, durch welchen die Erde geschaffen und erhalten ist. Die Schöpfung ist aber ewig, sie ist nicht einmal gewesen; sondern sie bringt sich ewig hervor, da die unendliche Schöpferkraft der Idee perennirende Thätigkeit ist. In der Natur sehen wir also das Allgemeine nicht entstehen; d. i. das Allgemeine der Natur hat keine Geschichte. Wissenschaft, Verfassung u. s. w. haben dagegen eine Geschichte; denn sie sind das Allgemeine im Geiste. b) An der Erde existirt der Proceß auch, aber nur auf eine allgemeine Weise, indem sie sich nicht als Subject hervorbringt. Er ist ihre Belebung und Befruchtung überhaupt, d. h. die Möglichkeit, die das lebendige Subject sich aus diesem Belebten herausnimmt. Daß die Erde sich so zum belebten Grund und Boden des Lebendigen macht, ist der meteorologische Proceß. c) Die Erde

noch das zuletzt angeführte Moment, die überreifen Planeten, das Vorbild des Zustandes seyen, wozu die Erde einmal in irgend einer gegebenen Zeit gelangen werde. Sondern so verstehe ich Hegeln und die Sache, daß die einzelnen Proceß-Stufen, welche die Erde durchlaufen zu haben und noch zu sollen, vorgestellt werden muß, an jenen abstractern Himmelskörpern ihr stereotypirtes Abbild haben. Anmerkung des Herausgebers.

[1] Aus Vorlesungen des Sommersemesters 1830.

muß allerdings als Entstandenes und Vergehendes betrachtet werden, wie es denn in der Schrift heißt: „Himmel und Erde werden vergehen.“ Die Erde und die ganze Natur ist als Product zu betrachten; das ist nach dem Begriffe nothwendig.[1] Das Zweite ist dann, daß man diese Bestimmung auch auf empirische Weise aufweist an der Beschaffenheit der Erde; das ist vornehmlich der Gegenstand der Geognosie. Daß die Erde eine Geschichte gehabt hat, d. h. daß ihre Beschaffenheit ein Resultat von successiven Veränderungen ist, zeigt diese Beschaffenheit unmittelbar selbst. Sie weist auf eine Reihe ungeheurer Revolutionen hin, die einer fernen Vergangenheit angehören, und wohl auch einen kosmischen Zusammenhang haben, indem die Stellung der Erde in Rücksicht auf den Winkel, den die Achse mit ihrer Bahn macht, konnte verändert worden seyn. An der Oberfläche zeigt sich die Erde, eine vergangene Vegetation und Thierwelt an sich zu tragen, die darin begraben liegt: α) in großer Tiefe, β) in ungeheuern Lagerungen, γ) in Gegenden, wo diese Thier- und Pflanzen-Gattungen nicht fortkommen.

Dieser Zustand der Erde ist, besonders nach Ebels Beschreibung (Ueber den Bau der Erde, Bd. II. S. 188 flg.), etwa folgender: Schon in Flötzgebirgen findet man versteinertes Holz,

[1] Der Widerspruch, der darin zu liegen scheint, daß hier die Erde als Entstandenes und Vergehendes behauptet wird, während kurz vorher (a) sie nicht entstehen, sondern ewig geschaffen seyn soll, läßt sich leicht lösen, wenn wir uns des in der Einleitung (§. 247., Zus. S. 25—28) über die Ewigkeit der Welt Gesagten erinnern, daß die Natur zwar, weil sie die Manifestation der Idee, ewig aus deren schöpferischer Thätigkeit geflossen ist, aber das Endliche, Einzelne an ihr, wegen ihres Gesetztseyns und ihrer Abhängigkeit von der Idee, auch entstanden seyn muß. In dem Begriffe der Natur, die Idee in Form des Andersseyns zu seyn, liegt also auch für die Erde die Nothwendigkeit, als Entstandenes betrachtet zu werden. Die empirischen Nachweisungen dieses Entstandenseyns reichen indessen nie weiter, als bis zum Erweise, daß die Erde einer großen Umwälzung ihre jetzige Beschaffenheit verdanke, nicht aber, daß sie als dieses allgemeine Individuum überhaupt entstanden sey. Anmerkung des Herausgebers.

ja ganze Bäume, Abdrücke von Pflanzen u. s. w., aber noch mehr im aufgeschwemmten Lande. Ungeheure Wälder liegen niedergestürzt, von den obern Schuttlagern 40—100, ja bisweilen 600—900 Fuß bedeckt. Viele dieser Wälder sind in ihrem vegetabilischen Zustand, mit Rinde, Wurzeln, Aesten, unverwest und unzerstört, mit Harz erfüllt, und brennen vortrefflich, andere in Kiesel-Agat versteint. Die meisten dieser Holzarten lassen sich noch erkennen, z. B. Palmbäume, unter andern ein fossiler Wald von Palmbaumstämmen im Neckarthale, nicht weit von Kannstadt u. s. w. In Holland, im Bremischen findet man gewöhnlich die Bäume der dortigen Wälder unzerbrochen mit ihren Wurzelstöcken fest vereint niedergestreckt: anderwärts die Stämme glatt abgebrochen, und von ihren Wurzelstöcken getrennt, bei ihnen, die noch fest im Boden stecken, liegend. Alle ihre Kopf-Enden liegen in Ostfriesland, Holland und im Bremischen nach Südost oder Nordost. Diese Wälder sind hier gewachsen, während man fossile Eichbäume (mit Palmbäumen darüber) an den Ufern des Arno in Toscana findet, die mit vielen versteinerten Meermuscheln und ungeheuern Knochen durch einander geworfen liegen. Diese ungeheueren Wälder finden sich in allen aufgeschwemmten Ländern Europa's, Nord- und Südamerika's und des nördlichen Asiens. Rücksichts der Thierwelt, nehmen Meermuscheln, Schnecken und Zoophyten in Betreff der Menge den ersten Platz ein, überall in Europa, wo Flötzgebirge sind, daher in unzähligen Gegenden dieses Welttheils: ebenso in Asien, Natolien, Syrien, Siberien, Bengalen, China u. s. w., in Aegypten, am Senegal, am Vorgebirge der guten Hoffnung, in Amerika; sowohl in den größern Tiefen, in den ersten auf dem Urfels lagernden Flötzen, als in den größten Höhen, z. B. auf dem Mont perdu, dem höchsten Theil der Pyrenäen, 10968 Fuß hoch (Voltaire erklärt dieß so, daß Reisende Fische, Austern und dergleichen als Lebensmittel mit hinauf genommen haben), auf der Jungfrau,

der höchsten Kuppe der Kalkalpen, 13872 Fuß hoch, auf den Anden in Südamerika 12000—13242 Fuß über dem Meer. Solche Ueberreste sind nicht ausgestreut durch die ganze Masse des Gebirgs, sondern nur in einzelnen Schichten, häufig familienweise in größter Ordnung vorhanden, und so wohl erhalten, wie bei einer ruhigen Ansiedelung. In den allerältesten Flötzgebilden, die unmittelbar auf den Urfels abgesetzt sind, zeigen sich im Ganzen sehr wenige Meerthier-Gehäuse und nur von gewissen Gattungen. Ihre Menge und Mannigfaltigkeit aber nimmt in den spätern Flötzgebirgen zu, und da erscheinen auch, obwohl sehr selten, fossile Fische; fossile Pflanzen hingegen kommen erst in den jüngern, und Gebeine von Amphibien, Säugethieren und Vögeln, nur in den allerjüngsten Flötzgebilden vor. Am merkwürdigsten sind die Knochen von vierfüßigen Thieren, Elephanten, Tigern, Löwen, Bären, und zwar in nicht mehr existirenden Arten. Alle diese Riesenthiere liegen nur flach, unter Sand, Mergel oder Lehm, in Deutschland, Ungarn, Polen, Rußland, besonders im asiatischen Rußland, wo ein bedeutender Handel mit den ausgegrabenen Stoßzähnen getrieben wird. Humboldt fand Mammuthsknochen in dem Thal von Mexico, dann von Quito und Peru, stets in Höhen von 7086—8934 Fuß über dem Meere, das Skelett eines Riesenthiers, 12 Fuß lang und 6 Fuß hoch, im La-Plata-Strom. — Aber nicht nur diese Reste der organischen Welt, ebenso der geognostische Bau der Erde, überhaupt die ganze Formation des aufgeschwemmten Landes zeigt den Charakter von gewaltsamer Revolution und äußerlicher Entstehung. Es giebt ganze Gebilde in den Gebirgszügen, selbst Formationen, die feste Berge, Züge von Bergen bilden, die ganz aus Geschieben, Trümmerstücken, zusammengesetzt und zusammengebacken sind. Die Nagelfluhe in der Schweiz ist eine Felsart, die aus gerollten Steinen, durch Sand- und Kalkstein wieder zusammengekittet, besteht. Die Schichtungen der Nagelfluhe-Lager

sind sehr regelmäßig: eine Schicht z. B. besteht aus fast lauter ½ Fuß großen Steinen, die nächst folgende aus kleinern, und die dritte aus noch kleinern, auf welche nun wieder ein Lager mit größerem Geschiebe folgt. Die Bestandtheile sind Trümmerstücke der mannigfaltigsten Art: der Granite, Gneiße, Porphyre, Mandelsteine, Serpentine, Kieselschiefer, Hornsteine, Feuersteine, der salinischen und dichten Kalksteine, thon- und eisenschüssigen Steine, Alpensandsteine. In einer Nagelfluhe kommt mehr von einer, in einer andern mehr von einer andern Art vor. Eine solche Nagelfluhe bildet eine Gebirgskette, die 1 bis 3½ Stunden Breite hält; sie steigt bis zu einer Höhe von 5000—6000 Fuß über dem Meer (der Rigi ist 5723 Fuß hoch), also über die Höhe des Baumwuchses in der Schweiz. Mit Ausnahme der Alpen und Pyrenäen übertreffen sie an Höhe alle übrigen Gebirge Frankreichs und Englands; und auch die höchste Kuppe des Riesengebirges in Schlesien ist nur 4949, der Brocken nur 3528 Fuß hoch. — Endlich tragen alle Urgebirgsganze, Granitzüge und Felsen die gräßlichen Spuren einer furchtbaren Zerreißung und Zerstörung an sich, sind von unzähligen stufenweise über einander liegenden Längen- und Querthälern und Klüften durchschnitten u. s. w.

Dieß dem Geschichtlichen Angehörige muß als Factum aufgenommen werden; es gehört nicht der Philosophie an. Soll dieß nun erklärt werden, so müssen wir uns über die Weise verständigen, wie dieß behandelt und betrachtet werden muß. Die Geschichte ist früher in die Erde gefallen, jetzt aber ist sie zur Ruhe gekommen: ein Leben, das, in sich selbst gährend, die Zeit an ihm selbst hatte; der Erdgeist, der noch nicht zur Entgegensetzung gekommen, — die Bewegung und Träume eines Schlafenden, bis er erwacht und im Menschen sein Bewußtseyn erhalten, und sich also als ruhige Gestaltung gegenübergetreten. Was die empirische Seite dieses vergangenen Zustandes betrifft, so schließt man so, daß das Haupt-Interesse in der geognosti-

schen Wissenschaft auf die Zeitbestimmung geht, welche Lage der Gebirge die älteste sey u. s. w. Den geologischen Organismus fassen, heißt gewöhnlich, die Aufeinanderfolge dieser verschiedenen Formationen zur Hauptsache machen; das ist aber nur ein äußerliches Erklären. Zuerst, sagt man, seyen die granitischen Urgebirge, die untersten Lagen, nach einander in der Zeit entstanden, dann regenerirter, aufgelöster Granit, der sich wieder niedergeschlagen. Die höheren Lagerungen, z. B. die Flötzgebirge, sollen sich später in der Zeit niedergeschlagen haben, in die Spalten sey der Brei hineingelaufen u. s. f. Dieß bloße Geschehen, das nur ein Unterschied der Zeit ist, das Nacheinander der Lagerungen macht durchaus nichts begreiflich, oder vielmehr läßt die Nothwendigkeit, das Begreifen, ganz. Auflösung in Wasser oder Feuer sind ganz einzelne Seiten, welche die organische Gährung nicht ausdrücken: ebensowenig als wenn wir sie als Oxydations- und Desoxydations-Proceß begreifen, oder sie ganz oberflächlich auf den Gegensatz der Kohlenstoff- und Stickstoff-Reihe zurückführen. Die ganze Erklärungsweise ist nichts, als eine Verwandlung des Nebeneinander in Nacheinander: wie wenn ich ein Haus mit Parterre, erster, zweiter Etage und Dach sehe, und nun mit großer Weisheit reflectire und schließe, „Also ist das Parterre erst gebaut, und dann erst die erste Etage" u. s. w. Warum ist der Kalkstein später? Weil hier ein Kalkstein auf Sandstein liegt. Das ist eine leichte Einsicht. Jene Verwandelung hat eigentlich kein vernünftiges Interesse. Der Proceß hat keinen anderen Inhalt, als das Product. Es ist eine gleichgültige Neugierde, das auch in Form der Succession sehen zu wollen, was im Nebeneinander ist. Ueber die weiten Zwischenräume solcher Revolutionen, über die höheren Revolutionen durch Veränderung der Erdachse, ferner über die Meeres-Revolutionen kann man interessante Gedanken haben. Aber es sind auf dem geschichtlichen

Felde Hypothesen, und dieser Gesichtspunkt der bloßen Aufeinanderfolge geht die philosophische Betrachtung gar nichts an.

Aber in dieser Folge liegt etwas Tieferes. Der Sinn und Geist des Processes ist der innere Zusammenhang, die nothwendige Beziehung dieser Gebilde, wozu das Nacheinander gar nichts thut. Das allgemeine Gesetz dieser Folge von Formationen ist zu erkennen, ohne daß man dazu der Form der Geschichte bedürfte; das ist das Wesentliche, — dieß das Vernünftige, für den Begriff allein Interessante: die Züge des Begriffs darin zu erkennen. Es ist Werners großes Verdienst, auf diese Folge aufmerksam gemacht, und sie im Ganzen mit richtigem Auge eingesehen zu haben. Der innere Zusammenhang existirt in der Gegenwart als ein Nebeneinander; und er muß abhängen von der Beschaffenheit, vom Inhalt dieser Gebilde selbst. Die Geschichte der Erde ist also einerseits empirisch, andererseits ein Schließen aus empirischen Daten. Zu bestimmen, wie es vor Millionen Jahren gewesen ist (und da kann man mit Jahren freigebig seyn), ist nicht das Interessante; sondern das Interessante beschränkt sich auf das, was da ist, — auf dieses System der unterschiedenen Gebilde. Es ist eine sehr weitläufige empirische Wissenschaft. Alles kann man nicht begreifen in diesem Leichnam; denn die Zufälligkeit hat ihr Spiel dabei. Ebensowenig ist es das Interesse der Philosophie, das vernünftige System der Gesetzgebung in seinem trüben Zustande als Chaos kennen zu lernen, oder in welcher Zeitfolge und bei welchen äußerlichen Veranlassungen es zur Erscheinung gekommen ist.

Die Production des Lebendigen stellt man überhaupt als eine Revolution aus dem Chaos dar, wo das vegetabilische und animalische Leben, das Organische und Unorganische in Einer Einheit gewesen seyen. Oder man stellte sich vor, als ob ein General-Lebendiges existirt habe, und als wenn dieß zerfallen sey in die vielen Arten der Pflanzen, Thiere, in die Racen der Menschen. Es ist aber kein in der Zeit erscheinendes sinnliches

Zerfallen, noch ein so zeitlich existirender General-Mensch anzunehmen. Das ist eine Vorstellung der leeren Einbildungskraft, solche Ungeheuer anzunehmen. Das Natürliche, Lebendige ist nicht gemengt, kein Vermischen aller Formen, wie in Arabesken. Die Natur hat wesentlich Verstand. Die Gebilde der Natur sind bestimmt, beschränkt, und treten als solche in die Existenz. Wenn also auch die Erde in einem Zustande war, wo sie kein Lebendiges hatte, nur den chemischen Proceß u. s. w.: so ist doch, sobald der Blitz des Lebendigen in die Materie einschlägt, sogleich ein bestimmtes, vollständiges Gebilde da, wie Minerva aus Jupiters Haupte bewaffnet springt. Die Mosaische Schöpfungsgeschichte macht es insofern noch am besten, als sie ganz naiv sagt: Heute entstanden die Pflanzen, heute die Thiere, und heute der Mensch. Der Mensch hat sich nicht aus dem Thiere herausgebildet, noch das Thier aus der Pflanze; jedes ist auf einmal ganz, was es ist. An solchem Individuum sind auch Evolutionen; als erst geboren ist es noch nicht vollständig, aber schon die reale Möglichkeit von allem dem, was es werden soll. Das Lebendige ist der Punkt, diese Seele, Subjectivität, unendliche Form, und so unmittelbar an und für sich bestimmt. Auch schon im Krystall als Punkt ist sogleich die ganze Gestalt, die Totalität der Form da; daß er wachsen kann, ist nur quantitative Veränderung. Beim Lebendigen ist dieß noch mehr der Fall.

3. Die besonderen Formationen der Erde gehören der physischen Geographie an. Das Selbst der Erde ist, als die Verschiedenheit der Gestaltung, eine ruhige Auslegung und Selbstständigkeit aller Theile. Es ist das feste Gebäude der Erde, welches sein Leben noch nicht als Seele, sondern als allgemeines Leben hat. Es ist die unorganische Erde, die als unbegeistete Gestalt ihre Glieder auslegt, wie einen starren Körper. Ihre Abscheidung in Wasser und Land, die sich erst im Subjectiven vereinen und durchdringen, in festes Land und

Inseln, und die Figuration und Krystallisation derselben in Thäler und Gebirge gehört der reinen mechanischen Gestaltung. Es läßt sich hierbei wohl sagen, daß die Erde an einem Orte contrahirter, am andern expandirter sey; aber damit ist nichts gesagt. Die Concentration im Norden bedingt Gemeinschaftlichkeit der Producte, der Vegetabilien, der Thiere. In den Spitzen particularisiren und individualisiren sich die Thiergebilde in verschiedene Gattungen und Arten, die jedem Welttheile eigenthümlich sind. Dieß erscheint zunächst als zufällig; aber die Thätigkeit des Begriffs ist, das als nothwendig bestimmt zu fassen, was dem sinnlichen Bewußtseyn als zufällig erscheint. Die Zufälligkeit hat wohl auch ihre Sphäre, aber nur im Unwesentlichen. Auch kann der Zug der Länder und Gebirge auf magnetische Achsen zurückgeführt werden von Nordwesten nach Südosten. Aber der Magnetismus ist überhaupt, als lineare Richtung, ein ganz formales Moment, dessen Kraft gerade schon in der Kugel, und noch mehr im Subjecte unterdrückt ist. Die ganze Gestaltung zu begreifen, müßte die feste Lagerung, und nicht sowohl in Vergleichung mit dem Meere, als mit dessen Strömungen zusammengenommen werden, — dem Ausdrucke der freien Bewegung der Erde an ihr selbst. Im Allgemeinen geht die der Kugel entgegen zur Bestimmung strebende Gestaltung auf das Pyramidalische, innerhalb jener also einen Grund bildend, eine Breite, die sich nach der andern Seite zuspitzt; und daher kommt das Zerfallen des Landes nach Süden. Aber die unruhige, umdrehende Strömung höhlt diese Figur allenthalben in der Richtung von Westen nach Osten zu ein, treibt und drückt dieß Feste gleichsam nach Osten, und schwellt die Figur an nach der östlichen Seite, wie einen gespannten Bogen; so daß sie westlich bauchigt und eingerundet ist. Ueberhaupt ist aber das Land in zwei Theile zerrissen, die alte und die neue Welt. Jene ist wie ein Hufeisen gelagert, diese lang von Norden nach Süden gestreckt, und nicht nur

neu durch den Zufall der spätern Entdeckung, d. i. des Hereinziehens in das allgemeine Völkersystem (obgleich sie eben damit auch neuer ist, da ihre Existenz nur wirklich ist in diesem Zusammenhange), sondern Alles ist an ihr neu: die Menschenbildung ist ohne die großen Bewaffnungen der Cultur gegen einander, ohne Pferd und Eisen. Kein alter Welttheil ist von dem andern bezwungen worden, dieser aber nur eine Beute Europa's; die Thierwelt ist schwächer, dagegen eine ungeheure Vegetation darin vorhanden. In der alten Welt gehen die Gebirgszüge im Ganzen von Westen nach Osten, oder auch von Südwesten nach Nordosten: in Amerika hingegen, der Widerlage der alten Welt, von Süden nach Norden; die Ströme aber fließen, besonders in Süd-Amerika, nach Osten. Ueberhaupt stellt die neue Welt die unausgebildete Entzweiung dar, — einen nördlichen und einen südlichen Theil in der Weise des Magneten: die alte aber die vollkommene Entzweiung in drei Theile, deren Einer, Afrika, das gediegene Metall, das Lunarische, starr vor Hitze ist, wo der Mensch in sich selbst verdumpft, — der nicht ins Bewußtseyn tretende stumme Geist; der andere, Asien, ist die bachantisch kometarische Ausschweifung, die wild nur aus sich ausgebährende Mitte, die formlose Erzeugung, ohne daß er über seine Mitte Meister werden könnte; der dritte aber, Europa, bildet das Bewußtseyn, den vernünftigen Theil der Erde, das Gleichgewicht von Strömen und Thälern und Gebirgen, — dessen Mitte Deutschland ist. Die Welttheile sind also nicht zufällig, der Bequemlichkeit wegen getheilt; sondern das sind wesentliche Unterschiede.

B.

Gliederung der Erde.

§. 340.

Die physicalische Organisirung beginnt als unmittelbar

nicht mit der einfachen, eingehüllten Form des Keimes, sondern mit einem Ausgang, der in einen gedoppelten zerfallen ist, in das concrete granitische Princip, den die Dreiheit der Momente in sich schon entwickelt darstellenden Gebirgskern, und in das Kalkigte, den zur Neutralität reducirten Unterschied. Die Herausbildung der Momente des erstern Princips zu Gestaltungen hat einen Stufengang, in welchem die weiteren Gebilde theils Uebergänge sind, in denen das granitische Princip die Grundlage, nur als in sich ungleicher und unförmlicher, bleibt: theils ein Auseinandertreten seiner Momente in bestimmtere Differenz und in abstractere mineralische Momente, die Metalle und die oryktognostischen Gegenstände überhaupt, bis die Entwicklung sich in mechanischen Lagerungen, und immanenter Gestaltung entbehrenden Aufschwemmungen verliert. Hiermit geht die Fortbildung des andern, des neutralen Princips, theils als schwächere Umbildung zur Seite, theils greifen dann beide Principien in concrescirenden Bildungen bis zur äußern Vermischung in einander ein.

Zusatz. In der Mineralogie unterschied man, nach Werner, Gebirgs-Arten und Gang-Arten: die Geologie behandelte das Erste, die Oryktognosie das Zweite. In gelehrten Mineralogien darf man sie nicht mehr nennen; nur die Bergleute halten diesen Unterschied noch fest. Die Gebirgsarten begreifen die concrete Masse, und die Geologie betrachtet die weitere Formation einer Grundform von Gebirgsarten und ihre Modificationen, worin sie concrete Gebilde bleiben. Daraus bildet sich das Abstractere heraus; und das ist das Andere, die Gangarten, die sich auch zu Bergen machen, wie sich überhaupt Beides nicht genau abscheiden läßt. Solche abstracte Gebilde sind Krystalle, Erze, Metalle, wo es zur Differenz gekommen ist. Sie haben sich dazu gemacht, Neutralitäten zu seyn und concrete Gestalten bilden zu können; denn in solchen Abstracten wird eben die Gestalt frei. Die Gangarten sind Bergzüge von

irgend einem bestimmten Gemenge, einer Stein- und Erdart, woraus sie bestehen; sie haben einen bestimmten Strich oder Fall, d. h. einen Winkel mit dem Horizont. Diese Schichten werden nun unter verschiedenen Winkeln von den Gängen durchschnitten; und sie sind es, die für den Bergbau wichtig sind. Werner stellte sich diese Gänge als Spalten vor, die von einem ganz andern Mineral ausgefüllt sind, als woraus der Berg besteht.

Die physische Bildung der Erde ist so beschaffen, daß ihre Oberfläche in organische Mittelpunkte ausbricht, in Punkte der Totalität, welche das Ganze in sich vereinigen, und von da aus es zerfallen lassen und einzeln herausgeboren es darstellen. Jene Contraction, sich aufschließend, geht in das Auseinanderwerfen der Momente über. Diese Mittelpunkte sind eine Art von Kernen, welche in ihren Schalen und Rinden das Ganze darstellen, und durch sie hindurch sich in den allgemeinen Boden, als ihr Element, verlaufen.

Der Kern und die Wurzel dieser Bildungen ist nicht ein einfaches Selbst, sondern die entwickelte Totalität der Bildung, welche die Momente schon aus einander geschieden in sich enthält, — die Existenz der organischen Einheit, wie sie an dieser allgemeinen Individualität seyn kann. Dieser Kern ist der Granit, der so gemengt, so hart, so fest ist, daß die einzelnen Theile nicht leicht rein heraus erhalten werden. Es ist überall ein Beginn von Krystallisation. Der Granit ist im Ganzen das Innerste, Mittlere, die Grundlage, an deren Zügen zu beiden Seiten sich erst die anderen anlegen. Er hat drei Bestandtheile, obgleich er das Ursprüngliche ist; diese drei machen aber Eine ganz harte Masse aus. Der Granit besteht bekanntlich α) aus Kiesel, Quarz, der absoluten Erde, der spröden Punktualität, β) dem Glimmer, der Fläche, welche sich zum Gegensatze entwickelt, der sich aufschließenden Punktualität, dem Momente der Brennbarkeit, das den Keim aller Abstractionen

enthält, endlich γ) dem Feldspath, der angedeuteten, noch unentwickelten Neutralität und Krystallisation des Kalks im Kieselgeschlecht, da zwei bis drei Procent Kali darin gefunden wird. Es ist dieß die einfache, irdische Dreieinigkeit, welche sich nun nach ihren verschiedenen Seiten entwickelt, und zwar bestimmter in den zwei Richtungen des Processes: das eine Mal, daß dieses Ganze die Unterschiede als seine Form an ihm hat, und dasselbe, nur verschieden modificirt, dem Inhalte nach bleibt, — das andere Mal, daß die Unterschiede die Substanz durchdringen, und zu einfachen Abstractionen werden; jenes die Gestaltung, wie sie hier erscheint, — dieß der Unterschied, der aber alle Bedeutung des Chemischen verloren und eben die Gestaltung der einfachen physicalischen Körper ist. Näher haben wir: α) die äußerliche Formirung des Urgebirges; β) die Vertilgung der daseyenden Momente der Totalität, und die reine Ausscheidung derselben als Abstraction, — das Flötzgebirge; woran sich γ) das Zerfallen in gleichgültiges Daseyn schließt, — aufgeschwemmtes Land.

1. Im Urgebirge, wie durch alle weiteren Formationen hindurch, zeigen sich gleich die Gegensätze α) des Kieseligten, und β) des Thonigten und was sich hieran anschließt, und γ) des Kalkigten. Dem Granit gegenüber steht der Urkalk; so machen die Kieselreihe und die Kalkreihe einen wesentlichen Gegensatz. Steffens hat in frühern Schriften darauf aufmerksam gemacht; und es ist einer seiner besten Blicke unter seinen sonst rohen und unausgebildeten Aeußerungen einer wilden, begrifflosen Phantasie. Im Urgebirge ist der verschiedene Charakter beider Seiten ausgezeichnet, und ein Bestimmendes. Die Kalkseite ist die totale Neutralität; und die Modificationen derselben betreffen mehr die äußere Gestaltung, als die innerlich sich specificirende Verschiedenheit. Bei der Kieselformation, wo der Granit zum Grunde liegt, ist dagegen mehr bestimmter Unterschied vorhanden.

a. Die Granitgebirge, die den Anfang machen, sind die höchsten; die anderen lehnen sich so an den Granit an, daß immer die höchsten die untersten sind, und die anderen wieder an sie angelehnt sind. Die nächsten Gebirgsglieder sind Modificationen des Granits, als weitere Herausbildungen Einer Seite desselben, wo bald die eine, bald die andere das Uebergewicht hat. Die Granitgebirge haben Gneiß, Sienit, Glimmerschiefer u. s. w. um sich her gelagert, lauter leichte Abänderungen desselben. „Eine Felsart," sagt Ebel, „geht durch allmählige Abänderung der Gemengtheile in die Felsart einer andern Tafel über. Auf diese Art geht der derbe Granit in adrigen Granit und Gneiß, der härteste Gneiß durch eine Reihe von Verhältnissen der Gemengtheile bis in den weichsten Glimmerschiefer, der Glimmerschiefer in Urthonschiefer über." u. s. w. Letztere liegen einander ganz nah, so daß der Uebergang leicht einzusehen ist. In dem Studium der Geologie ist so zuerst auf die allgemeinen Massen und den Begriff der Momente zu sehen, statt daß ein gedankenloses Aufzählen, wo ein kleiner Unterschied sich vorfindet, gleich eine neue Gattung oder Art daraus macht. Das Wichtigste ist, der Natur der Uebergänge der Lagerungen nachzugehen. Die Natur bindet sich nur im Allgemeinen an diese Ordnung, und bringt sie in mannigfaltiger Abwechselung hervor, worin ihre Grundzüge jedoch bleiben. Alsdann aber, indem sie sie als Theile im gleichgültigen Nebeneinander lagert, deutet sie die Nothwendigkeit durch Uebergehen des Verschiedenen ineinander an: aber nicht nur durch bloße Allmähligkeit des Abnehmens, sondern eben dem Begriffe nach unterschieden, tritt für die bloße Anschauung die Verschiedenheit der Art hervor. Die Natur bezeichnet diese Uebergänge als Vermischung des Qualitativen und Quantitativen, oder zeigt, daß der Art nach Beides voneinander verschieden sey. Es fangen in dem Einen Gesteine an, sich Kugeln, Nester, Mittelpunkte des andern zu bilden, die zum Theil eingemengt, zum

Theil auch äußerlich abgeschnitten in jenem sich bilden. Heim hat, mit wahrhaft philosophischer Ansicht, dieses Uebergehen vorzüglich aufgezeigt, das Ausbrechen des Einen im Andern. Der Sienit ist der Nebenbuhler des Granit, indem statt Glimmer nur Hornblende, ein Thonigteres als Glimmer, aber ihm ähnlich, darin enthalten ist. — Vom Glimmerschiefer geht es jetzt in bestimmte Verflächung; der Quarz verschwindet bis zur Unscheinbarkeit, der Thon wird mächtiger, bis die Fläche und Thon im Thonschiefer, der Schieferformation überhaupt, welche die nächste Formänderung ist, ganz überwiegend wird, und die eigenthümliche Natur der Quarz-, Feldspath-, Glimmer- und Hornblende-Bildungen sich auflöst und verliert. Weiter herunter erhält das Formlose das Uebergewicht, indem von da die Umbildung des Granits fortgeht; da ist dann Vieles, was noch dazu gehört, aber als eine Verkümmerung der Bestimmungen des Granits. — Glimmerschiefer wird zu Porphyr umgebildet, der vornehmlich aus Thon, auch anderer Masse (Hornstein) besteht, die noch mit Feldspath-Körnern, ebenso Quarz-Körnern durchsprengt ist. Alter Porphyr gehört noch zum Urgebirge. Schiefer wendet sich nach verschiedenen Seiten, wird härter, quarziger, im Kieselschiefer: auf der andern Seite sandiger, in dem Grauwackenschiefer und der Grauwacke, so daß der Thon zurückgedrängt wird. Grauwacke, z. B. im Harz, ist eine niedrigere Reproduction des Granit, sieht aus wie Sandstein, und ist ein Gemenge von Quarz, Thonschiefer und Feldspath: noch mehr Grünstein, der aus Hornblende, Feldspath und Quarz besteht, wovon die Hornblende den Hauptbestandtheil ausmacht. Hieran schließt sich dann die ganze weiter hinausgehende Trappformation an, nur daß hier Alles gemengter ist. Das ist die Grenze dieser absoluten Gebirge.

So bildet es sich, wie gesagt, fort, vom Granit aus, bis zur Unscheinbarkeit seiner besondern Bestandtheile. Die Drei-

heit liegt zum Grunde; diese Momente gehen aber aus einander, und das eine oder das andere tritt heraus. Der Basalt ist der Mittelpunkt, wo sich die Elemente wieder vollkommen durchdringen: er enthält 40 Theile Kiesel, 16 Thon, 9 Kali, 2 Talk, 2 Natron; das Uebrige ist Braunsteinoxyd und Wasser. Die Behauptung seines vulcanischen Ursprungs hat diese Wahrheit, daß er dem Feuerprincip angehört, — aber sowenig durch Feuer, als durch Wasser entstanden ist. Es zeigt sich in ihm eine innere Ungestalt, noch mehr im Mandelstein, Olivin, Augit u. s. w., die abstracte, in sich zur gänzlichen Particularisation gekommene Gebilde sind. Von da aus ergiebt sich nur eine formelle Vermischung oder formelle Ausscheidung jener Elemente. Nach diesem Principe müssen die weiteren Einzelnheiten gestellt werden: α) der Eine Weg der Fortbildung ist nur Modification des Granits, wo noch immer Spuren von der Grundlage dieser Dreiheit vorhanden sind: im Gneiß, Glimmerschiefer, Porphyr, bis weit hinab zu Grünstein, Grauwacke, Basalt, Mandelstein, bis zu gemeinem Sandigten. β) Der andere Weg ist das Auseinandertreten des Concreten in abstracte Formen. Hier tritt der Gegensatz der Kieselreihe und Kalkreihe besonders hervor: αα) in Gebirgszügen, β,β) innerhalb dieser in den vormals sogenannten Gangarten.

b. Hatten wir bisher vornehmlich nur die Kieselformation dargestellt, so geht auf der andern Seite das Ganze in die Talkform der salzigten Erde, das zur Bitterkeit aufgeschlossene Brennliche, Serpentin und dergleichen, über, das unregelmäßig hier und da hervorkommt.

c. Dieser brennlichen Form steht dann das Kalkigte überhaupt gegenüber, das Neutrale, das aber, durchdrungen von der Metallität, die qualitative Einheit an ihm hat, und daher ganz von organischer Bildung durchdrungen ist. Der Urkalk ist schon mit dem Granit vergesellschaftet, und ebenso gediegen, als das granitische Geschlecht. So ziehen sich um die Urgebirge Kalkgebirgszüge herum; dieser Urkalkstein ist kleinkörnig, krystallinisch. Der dem Granit gegenüberstehende Urkalk geht, in dem Uebergangskalk, einer mehr aufgeschlossenen Weise des Kalks zu. Man findet auch Formationen, wo Granit und Kalk sehr in einander gehäuft sind: so durchdringt Urkalkstein z. B. den Glimmer; „Urkalk ist Begleiter von Schiefergebirgen, mit denen er sich mengt, mit ihnen in dünnen Lagen, in Schichten, in mächtigen Lagern wechselt, bis er zuweilen Stücke Gebirge bildet, in welchen der Schiefer fast ganz unterdrückt ist.“ [1]

2. Diese Hauptformationen gehen in sogenannte Flötz- und aufgeschwemmte Gebirge über, wo diese Momente, ausgeschieden fast als reine Erden, die ganz aufgelöste Totalität darstellen: in den Sandsteinlagern, den Thon- und Letten-Lagerungen, Steinkohlen-Flötzen, Torflagern, bituminösen Schiefern, Steinsalz-Lagerungen; endlich Kalk-Lagern, der sich auch in die letzten Lagen mischt, Gypslagern und Mergel. Indem das Granitische mehr zu einem unbestimmten Gemenge wird, geschieht es, daß die besonderen Theile des Unterschiedenen jetzt abstracter hervortreten; was eine Verwischung der Unterschiede ist, wie im Trapp und der Grauwacke, die zu den Uebergangs- und Flötzarten gehören. Aber indem der Granit, und was ihm angehört, sich zu der Abstraction zusammennimmt, je mehr das Gediegene, die fest an sich haltende Totalität und Gedrungenheit des Granits sich verliert und verflächt, schließen sich ebenso dagegen die sich abscheidenden Erze und ihre begleitenden Krystalle auf, besonders früh Eisen, die allenthalben eingesprengt durch ganze Gebirgsmassen, Lagerungen, und vorzüglich in Gängen und Flötzen sich finden. Das Innere ist eröffnet zum Hervortreten abstracter Gebilde. Diese Gangarten sind Herausbildung particularer Elemente aus den Gebirgsarten, die ein Concreteres sind; und indem sie zur freiern Herausbildung kommen, geben sie diese mannigfaltigen

[1] v. Raumer: Geognostische Versuche, S. 13.

krystallinischen Gebilde und reinen Gestaltungen. Im Granit treten sie noch gar nicht oder weniger auf, nur Zinn. Erst indem das Urgebirge sich weiter aufschließt zu dem mittlern Kalk (denn im Urkalk finden sich auch keine Metalle), tritt das Metall hervor. Erst solche Gebirge, die für sich abstracter sind oder gemengt, lassen diese Abstractionen zum Vorschein kommen. Es eröffnen sich Höhlen, wo die Bergkrystall-Bildungen zu ihrer eigenthümlichen Gestaltung gekommen sind, und sich von ihrer innigen Verbindung abgelöst haben.

Die Gänge betrachtet man als Nester und Behälter dieser Steinarten, als etwas das Gebirge nur mechanisch Durchziehendes. Das Gebirge soll einen Sprung, eine Spalte bekommen haben, durch Austrocknung, so daß der aufgelöste Brei von Metallen u. s. f. da hineingeflossen sey, vorzüglich nach dem Neptunismus. So wird es höchst begreiflich gemacht, daß solche Wunden dann zuheilten. Das ist aber gedankenlos, und so mechanisch ist das Verhältniß nicht; sondern es ist in Wahrheit ein physisches, worin die Theile der Totalität, die sich vereinfachen, das entwickelte Daseyn aufheben, und eben daher jetzt in abstracter Form es heraustreiben. Der Lauf der Gänge ist dem des Gebirgs meist entgegengesetzt, — gleichsam Bruchflächen, aber nicht nur der Raumgestalt, sondern in physischer Bedeutung. Nach Trebra's Beobachtung fallen die Gänge in die sanften Abhänge.

Diese Gänge dürfen nicht als zufällig für die Gebirgsarten angesehen werden; denn hat der Zufall auch nothwendig hier sein großes Spiel; so ist doch wesentlicher Zusammenhang Beider nicht zu verkennen. Die Bergleute machen hierüber vielerlei Erfahrungen. Einer der wichtigsten Gesichtspunkte ist dabei, den Kreis von Metallen und sonstigen Gebilden zu bestimmen, die mit einander brechen. Gold z. B. findet sich stets mit Quarz, entweder allein oder mit Kupfer und Blei, mit Silber und Zink u. s. w.: nicht mit Queckfilber, Zinn, Kobalt, Molybdän, Wolfram. Silber ist geselliger, findet sich viel häufiger mit andern Metallen, am gewöhnlichsten mit Bleiglanz, und von Zink-Erzen begleitet. Queckfilber findet sich mit Quarz, Kalkspath, Eisen, also auch Spatheisenstein; selten ist etwas Kupfer dabei. Die Queckfilbergeschlechter finden sich meist mit einander, alle vorzüglich im Thonigten. Kupfer mit seinen verschiedenen Erzen hat wenig Begleiter. Zinn bricht nicht mit Silber, Blei, Kobalt, Kalkspath, Gyps u. s. w. Es giebt Metalle, welche in allen Gebirgsbildungen vorkommen, wie z. B. das Eisen; andere sind mehr auf Urgebirge beschränkt: Molybdän, Titan, Tantalium, Wolfram, Uran, Zinn. Molybdän und Wolfram namentlich verschwinden mit den Urformationen. Gold findet sich am häufigsten unter dem Aequator. — Andere merkwürdige Beziehungen, die auf einen höheren Zusammenhang deuten, sind das Edel- und Unedel-Werden der Gänge. Die Riegelsdorfer und Saalfelder Kobalt-Formationen im Thüringer Wald werden erst reichhaltig, wenn die Gänge in die alte (todtliegende) Sandstein-Formation herabgesetzt haben. Zu Andreasberg im Harz, wo die Gebirgsart Schiefer und Grauwacke ist, sind die Gänge unedel, wenn sie in Kieselschiefer-Lager herabsetzen, zu Klausthal werden sie es durch herabsetzende Lettenklüfte, im Freiberger Revier durch Porphyr. Ebenso brechen die Metalle in bestimmten Teufen. Hornerz, Weiß-Spießglas-Erz kommt nur in den obern Teufen vor. In einem Lager von Spatheisenstein, Thoneisenstein und Braunspath in Tyrol brechen sie im ausgehenden Kupferkies. Zu Lagordette im Dauphiné liegt das gediegene Gold oben, und besonders wo Eisenocker enthaltende Klüfte durchsetzen. — Gangformationen unterscheiden sich auch nach der größern Spalte. Zu Sayn-Altenkirchen, wo der Gang schmäler wird, bricht stets Eisenglanz: wo mächtiger, Braun-, Schwarz- und Spatheisenstein. „Topase kommen in einem fettigen, in Steinmark modificirten Glimmer vor, und in zerreiblichem, theils

reinem, theils mit vielem Eisenocker gemengten Steinmarke, das auch dem Glimmer seine Bildung verdankt, und von Quarz und Porcellan-Erde begleitet wird. Sowohl an Topasen als Euklasen sind sehr deutliche Eindrücke von sehr feinen Steinmarkschüppchen zu sehen, welche die gleichzeitige Ausbildung hinreichend erweisen dürften. Ebenso ist es mit den Smaragden im Salzburgischen. Im Gneiße scheidet sich der Glimmer aus, und bildet bis zu mehrern Fußen mächtige Gänge. Die Smaragden finden sich selten im Gneiße, sondern immer im Glimmer, niemals derb, sondern die Krystalle im Glimmer zerstreut und unordentlich eingewachsen. Auch die Smaragd-Krystalle haben Eindrücke von den Schuppen des Glimmers, der sie umgiebt." [1]

3. Das Letzte, der Uebergang vom Flötzgebirge in aufgeschwemmtes Land, ist eine Vermischung, und ebenso abstracte Lagerung von Ton, Sand, Kalk, Mergel, das ganz Formlose. — Das sind die allgemeinen Außenlinien des Fortgangs, denen der bestimmende Begriff zu Grunde liegt. Das Urgebirge bildet sich heraus, bis wo es seine mineralische Beschaffenheit verliert; und da schließt es sich an ein Vegetabilisches an. Das Thonigte, Steinkohlen-Formationen, bilden sich unverkennbar zum Torfe herab, wo man das Mineralische und Vegetabilische nicht mehr unterscheidet; denn Torf entsteht auf vegetabilische Weise, gehört aber ebenso auch noch dem Mineralogischen an. Auf der andern Seite ist es die Kalkformation, die sich in ihren letzten Formationen gegen das Knochenwesen des Thieres hinbildet. Der Kalk ist zuerst körnig, Marmor, durch und durch mineralisch; aber der weiter heraustretende Kalk, wie er theils den Flötzgebirgen, theils dem aufgeschwemmten Lande angehört, geht zu Gestaltungen über, von denen man nicht sagen kann, ob sie mineralisch oder animalisch

[1] Spix und Martius' Reise, Band I. S. 332. — (Vergl. Frisch holz in Molls Neuen Jahrbüchern, Bd. 4. Lfrg. 3.).

(Muscheln) sind. Es sind noch keine Muscheln, die man als Residuen einer untergegangenen Thierwelt ansehen könnte; das ist freilich die Eine Weise, wie die Versteinerungen von animalischen Gebilden in Kalkbrüchen reichlich sich finden. Auf der andern Seite aber giebt es Kalkformationen, die nicht Residuen, sondern nur Anfänge animalischer Gestaltung sind, in welche die Kalkformation sich endet. Dieß ist also zwischen Kalk und eigentlichen Petrificationen eine Zwischenstufe, die man aber nur als weitere Fortbildung des Muschelichten, eines bloß Mineralischen ansehen muß, da solche Gebilde noch nicht zur animalischen Rundung gekommen sind. Der Gegensatz der Kiesel- und Kalk-Reihe spielt auf diese Weise an einen höheren organischen Unterschied an, indem ihre Grenzen sich einerseits an die vegetabilische, andererseits an die animalische Natur knüpfen. Auch diese Seite hat Steffens geltend gemacht, aber zu weit getrieben, in der nähern Bedeutung: α) als ob diese Formationen aus einem vegetabilischen und animalischen Proceß der Erde entsprungen seyen, β) jene die Kohlenstoffreihe, diese die Stickstoffreihe sey.

Was näher die organischen Gebilde betrifft, die im geologischen Organismus anfangen, so gehören sie vorzüglich den Thonschiefern und Kalklagerungen an, theils in einzelnen Thier- und Pflanzen-Formen zerstreut, aber vornehmlich in ganzen ungeheuern Massen, durch und durch organisch gebildet: ebenso findet man sie in Steinkohlenflötzen, worin man sehr häufig bestimmt die Baumform erkennt; so daß wohl so viel, wenn die Breccien dazu gerechnet werden, organisch Gebildetes vorhanden ist, als Anderes. Hier ist man freilich gleich fertig, eine organische Welt da gewesen seyn zu lassen, die im Wasser untergegangen. Aber woher denn diese? Sie ist aus der Erde aufgestanden, nicht geschichtlich, sondern geht daraus noch immer hervor und hat ihre Substanz darin. Jene organischen Formen sind, besonders wo sie sich einzeln finden und nicht die ganze

Masse constituiren, da vorhanden, wo Läger in einander übergehen. Die Grenze, wo die Momente, welche die processlose Natur aus einander fallen läßt, in Eins gesetzt sind, ist vorzüglich der Sitz organischer Gebilde, der Versteinerungen, und solcher Gebilde, die weder Thierform noch Pflanzenform haben, sondern, über die Krystallform hinausgehend, Spiele und Versuche in organischer Formung sind. In dem Schiefrigten und Kalkigten schließt sich besonders das Unorganische auf. Denn jenes, indem es sich aus seinem Erdigten theils zum Schwefligten herausbildet, theils aber das metallische Princip an ihm erhält, hebt seine feste Subjectivität auf. Seine Punktualität, durch das Bitumen aufgeschlossen, die Differentiation überhaupt an ihm habend, empfängt an der Metallität die Continuität eines absoluten Subjects und Prädicats, ist unendlich und geräth ins Schwanken zwischen Organischem und Unorganischem. Ebenso hat das Kalkigte, als das Neutrale, das Moment der Realität, des Bestehens an seinen Seiten: und die einfache Metallität tritt durch die Einfachheit ihrer Continuität als die qualitative Einheit auf, welche die Gleichgültigkeit jener Seiten tilgt; — eine Einheit, welche Seiten des Neutralen, ein Neutrales, welches Einheit hat. So stellt das Kalkigte den Uebergang zum Organischen dar: den Sprung einerseits in die todte Neutralität, andererseits in die todte Abstraction und Einfachheit aufhaltend. Diese organischen Formen (einzelne freilich, — von denen aber hier die Rede nicht ist) sind nicht zu betrachten, als ob sie einmal wirklich gelebt hätten, und dann gestorben seyen, sondern sie sind todtgeborne; sowenig die Knochenfasern Adern oder Nerven gewesen, und dann verhärtet sind, so wenig jene Formen. Es ist die organisch-plastische Natur, welche im Elemente des unmittelbaren Seyns das Organische, und also als todte Gestalt erzeugt, und durch und durch krystallisirt, wie der Künstler die menschlichen und andere Bildungen im Steine, auf der flachen Leinwand darstellt. Er schlägt nicht Menschen

todt, trocknet sie aus, durchzieht sie mit Steinmaterie, oder drückt sie in Stein ein (er kann dieß auch, er gießt Modelle ab), sondern bringt, nach seiner Idee, durch Werkzeuge solche das Leben darstellende, nicht selbst lebende Formen hervor: — die Natur aber unmittelbar, ohne dieser Vermittelung zu bedürfen. D. h. der Begriff ist nicht als Vorgestelltes, und das Ding als dem Vorstellenden gegenüber und von ihm Bearbeitetes vorhanden; er hat nicht die Form des Bewußtseyns, sondern ist unmittelbar im Elemente des Seyns, unabgelöst von diesem. Der Begriff hat zu seiner Arbeit da das Material, wo die Momente des Organischen in ihrer Totalität vorhanden sind; es ist nicht die Rede von einem allgemeinen Leben der Natur, daß die Natur allenthalben lebendig, sondern vom Wesen des Lebens: es ist zu begreifen, es ist auszulegen in die Momente seiner Wirklichkeit oder Totalität, und diese aufzuzeigen.

C.

Leben der Erde.

§. 341.

Dieser Krystall des Lebens, der todtliegende Organismus der Erde, der seinen Begriff im siderischen Zusammenhang außer sich, seinen eigenthümlichen Proceß aber als eine vorausgesetzte Vergangenheit hat, ist das unmittelbare Subject des meteorologischen Processes, durch welchen es, als die an sich seyende Totalität des Lebens, nicht mehr nur zur individuellen Gestaltung (s. §. 287.), sondern zur Lebendigkeit befruchtet wird. — Das Land, und insbesondere das Meer, so als reale Möglichkeit des Lebens, schlägt unendlich auf jedem Punkte in punktuelle und vorübergehende Lebendigkeit aus; — Flechten, Infusorien, unermeßliche Mengen phosphorescirender Lebenspunkte im Meere. Die generatio aequi-

voca ist aber, als jenen objectiven Organismus außer ihr habend, eben dieß, auf solches punktuelle — nicht sich in sich zur bestimmten Gliederung entwickelnde, noch sich selbst reproducirende (ex ovo) — Organisiren beschränkt zu seyn.

Zusatz. Während der geologische Organismus der Erde erst Product war, im Bildungs-Proceß ihrer Gestalt: so hebt sie jetzt, als producirend zu Grunde liegende Individualität, ihre Starrheit auf, und schließt sich zu subjectiver Lebendigkeit auf, die sie aber von sich ausschließt, und an andere Individuen übergiebt. Weil der geologische Organismus nämlich nur an sich Lebendigkeit ist, so ist das wahrhaft Lebendige ein Anderes als er. Indem er aber an sich die Negativität seiner, das Aufheben seiner Unmittelbarkeit ist, so setzt er das Innere seiner, aber als solches, das das Andere seiner ist: d. h. die Erde ist fruchtbar, — eben als der Grund und Boden der individuellen Lebendigkeit, welche auf ihr ist. Die Erde ist aber nur auf unbestimmte Weise Lebendigkeit, die zwar allenthalben, aber nur kümmerlich an ihr ausschlägt. Dieß allgemeine Leben der Erde hat lebendige Theile, welche die Elemente sind, d. h. sein Allgemeines, seine unorganische Natur. Indem die Erde aber auch ein besonderer Körper gegen ihren Trabanten, die Sonne und die Kometen ist, so ist die perennirende Erzeugung, d. i. die Erhaltung dieses Systems von Differenzen, der absolut allgemeine chemische Proceß. Da jedoch die Riesenglieder dieser Diremtion freie selbstständige Individuen sind, so existirt deren Beziehung darum rein als der freie Proceß der Bewegung: während die Kometen selbst eine neue fortwährende Erzeugung desselben sind. Daß dann dieser Proceß zu seiner Realität, zum Untergange selbstständig scheinender Gestalten kommt, also die reale individuelle Einheit zu Stande kommt, findet erst im individuellen chemischen Processe Statt, der eben darum tiefer und gründlicher, als jener allgemeine ist. Weil aber der allgemeine Proceß der Elemente der der Materien ist, so kann der individuelle Proceß nicht ohne ihn seyn. Die

freien selbstständigen Glieder des allgemeinen Processes, Sonne, Komet und Mond, sind nun in ihrer Wahrheit die Elemente: der Luft als Atmosphäre, des Wassers als Meer, des Feuers aber als eines Irdischen, das in der befruchteten, aufgelösten Erde enthalten, und als befruchtende Sonne abgesondert ist. Das Leben der Erde ist der atmosphärische und Meer-Proceß, worin sie diese Elemente erzeugt, jedes derselben ein eigenes Leben für sich ist, und alle ebenso nur diesen Proceß constituiren. Es hat hier das Chemische seine absolute Bedeutung verloren, und ist nur noch Moment; es ist in die Selbstständigkeit reflectirt, wird unter dem Subject gebunden, und darin getödtet festgehalten. Jedes Element ist durch seine Substanz selbst als freies Subject auf das andere bezogen; und die Gestaltung der organischen Erde enthält die Weisen des Daseyns ihres organischen Lebens.

1. Ihr erstes bestimmtes Leben ist nun die Atmosphäre. Der meteorologische Proceß ist aber nicht der Lebensproceß der Erde, wiewohl die Erde durch ihn belebt wird; denn diese Belebung ist nur die reale Möglichkeit, daß die Subjectivität an ihr als Lebendiges hervorgeht. Als reine Bewegung, als ideelle Substanz hat die Atmosphäre zwar das Leben der himmlischen Sphären an ihr, da ihre Veränderungen mit der himmlischen Bewegung zusammenhängen; aber sie materialisirt dieselbe zugleich in ihrem Elemente. Sie ist die aufgelöste, rein gespannte Erde, das Verhältniß von Schwere und Wärme; sie durchläuft ebenso die Periode des Jahres, als des Monats und des Tages, und drückt sie als Veränderungen der Wärme und Schwere aus. Dieser periodische Wechsel tritt wieder so auseinander, daß, wo die Achsendrehung das Ueberwiegende ist, die Periode des Tages das Uebergewicht hat, unter dem Aequator also tägliche Veränderung des Barometerstandes, tägliche Ebbe und Fluth desselben vorhanden ist, im Jahre aber dieß Verhältniß nicht auseinander tritt: — hingegen bei uns, wo die tägliche Ebbe und

Fluth wenig bemerklich ist, und alle Zeit der Veränderung mit dem Monde mehr zusammenhängt.

Die Schwere ist innere Schwere, Elasticität als Druck, aber wesentlich Veränderung der specifischen Schwere: Bewegung, Wogen der Atmosphäre, das mit Temperatur-Veränderung zusammenhängt; aber so daß diese die entgegengesetzte Bedeutung hat, gemeine und Lichttemperatur zu seyn, — jene ausgeschiedene Wärme, diese frei durchs Licht hinzutretende. Die letztere ist überhaupt Klarheit der Luft, reine Elasticität derselben, hoher Barometerstand: während jene der Gestaltung angehört, und da ist, wenn das Elastische in Regen oder Schnee übergeht.[1] Diese abstracten Momente gehen eben in der Luft in sich zurück.

Wie sich die himmlische Bewegung in der Luft materialisirt, so greift ebenso auf der andern Seite Meer und Erde in sie ein, und verflüchtigt sich in sie: ein processloser, unmittelbarer Uebergang. Die Luft individualisirt Beides in ihr, theils zu dem allgemeinen atmosphärischen Processe, worin eben ihre höchste Selbstständigkeit und das Auflösen des Wassers und der Erde in Gerüche, so wie ihre eigene Entladung und Uebergang in Wasser wird; theils verwandelt sie sich in Meteore als vergängliche Kometen, — in Erden, die sie erzeugt, d. h. Atmosphärilien: theils in giftige Winde, Miasmen für den thierischen Körper: theils in Honig- und Mehlthaue, — thierische und vegetabilische Lüfte.

2. Die neutrale Erde aber, das Meer, ist ebenso die Bewegung der Ebbe und Fluth, eine aus der veränderten Stellung von Sonne und Mond, so wie aus der Gestalt der Erde, zusammengesetzte. Wie die Luft sich als allgemeines Element ihre Spannung aus der Erde nimmt, so das Meer seine Neutralität. Die Erde dünstet gegen die Luft aus, als Meer; gegen das Meer aber ist die Erde der Krystall, der das überflüssige Wasser aus sich abscheidet, in Quellen, die sich zu Flüssen sammeln.

[1] Daher der Regen bald abkühlt, bald Wärme zur Folge hat. Anm. d. H.

Aber dieß ist, als süßes Wasser, nur die abstracte Neutralität, das Meer dagegen die physische, in die der Krystall der Erde übergeht. Der Ursprung der unversiegbaren Quellen darf also nicht auf mechanische und ganz oberflächliche Weise als ein Durchsickern dargestellt werden, so wenig als nach der andern Seite das Entstehen der Vulcane und heißen Quellen; sondern wie die Quellen die Lungen und Absonderungs-Gefäße für die Ausdünstung der Erde sind, so sind die Vulcane ihre Leber, indem sie dieß Sich an ihnen selbst Erhitzen darstellen. Allenthalben sehen wir Gegenden, besonders Sandsteinlager, welche immer Feuchtigkeit abscheiden. Ich sehe die Berge also nicht als Sammler von Regenwasser an, das in sie eindringt. Sondern die ächten Quellen, die solche Ströme, wie Ganges, Rhone, Rhein erzeugen, haben ein innerliches Leben, Streben, Treiben, wie Najaden; die Erde schließt ihr abstract süßes Wasser aus, das, in diesen Ergießungen, seiner concreten Lebendigkeit, dem Meere, zueilt.

Das Meer selbst ist diese höhere Lebendigkeit, als die Luft, das Subject der Bitterkeit und Neutralität und Auflösung; — ein lebendiger Proceß, der immer auf dem Sprunge steht, in Leben auszubrechen, das aber immer wieder ins Wasser zurückfällt, weil dieses alle Momente jenes Processes enthält: den Punkt des Subjects, die Neutralität, und die Auflösung jenes Subjects in diese. So fruchtbar die feste Erde ist, ebenso ist es das Meer, und dieses noch in einem höhern Grade. Die allgemeine Weise der Belebung, welche Meer und Land zeigen, ist die generatio aequivoca, während die eigentliche Lebendigkeit zur Existenz eines Individuums ein anderes seiner Gattung voraussetzt (generatio univoca). Man nahm den Satz an: omne vivum ex ovo; und wußte man nun nicht, wo gewisse Thierchen herkamen, so nahm man zu Erdichtungen seine Zuflucht. Es entsteht aber unmittelbar Organismus und procreirt nicht weiter; Infusionsthierchen fallen zusammen und werden eine andere Gestaltung, so daß sie nur zum Uebergang dienen.

Diese allgemeine Lebendigkeit ist ein organisches Leben, das sich an ihm selbst erregt, als Reiz auf sich selbst wirkt. Das Meer, welches etwas Anderes, als Quell- und Salzwasser ist, nicht bloßes Kochsalz, sondern auch Bittersalz enthält, ist die concrete Salzigkeit, als ein Organisches, das sich überall als gebährend zeigt: wie das Wasser überhaupt immer den Trieb hat, zu vergehen und sich zu verwandeln, da nur der atmosphärische Druck es in der Form des Wassers erhält. Das Meer hat diesen eigenthümlich faulen Geruch, — ein Leben, das gleichsam immer in Verwesung aufgelöst ist. Die Schiffer sprechen im Sommer vom Blühen des Meers. Im Juli, August und September wird das Meer unrein, trübe, schleimartig: gegen Westen im Atlantischen Ocean einen Monat früher, als in der Ostsee. Das Meer ist mit unendlich viel vegetabilischen Punkten, Fäden, Flächenartigem erfüllt; es ist eine Tendenz zum Ausschlagen ins Vegetabilische. Erhöhter erregt, schlägt das Meer auf ungeheuern Strecken in phosphoresciren-des Licht aus, — ein oberflächliches Leben, das sich in die einfache Einheit zusammennimmt, aber auch ebenso in vollkommen in sich reflectirte Einheit. Denn dieses Leuchten kommt oft Fischen zu, und andern Thieren, die schon der lebendigen Subjectivität angehören. Aber auch die ganze Oberfläche des Meers ist theils ein unendliches Scheinen, theils ein unermeßliches, unübersehbares Lichtmeer, das aus lauter lebendigen Punkten besteht, die sich nicht weiter organisiren. Nimmt man Wasser davon, so erstirbt diese Lebendigkeit sogleich; und es bleibt ein gallertartiger Schleim, der Beginn vegetabilischen Lebens, womit das Meer von Oben bis Unten erfüllt ist. Schon in jeder Gährung zeigen sich sogleich Thierchen. Vollends geht das Meer aber dann auch weiter zu bestimmten Gebilden herauf, zu Infusions-Thierchen und sonstigen Weichthierchen, die durchsichtig sind, und ein längeres Leben, aber einen Organismus haben, der noch ganz unvollkommen ist. So machte, unter

andern Salpen, Herr von Chamisso die schöne Entdeckung einer Salpe, die so fruchtbar war, daß ihre Erzeugnisse, wie die freien Blumenblätter einer Pflanze am Stiele zusammenhangen, in großer Anzahl auf einander geschichtet, einen Kranz oder Kreis bildeten, wo viele Ein Leben haben, wie beim Polypen, und dann wieder in Ein Individuum zusammengehen. Indem diese niedere Thier-Welt, deren es eine Menge leuchtender Arten giebt, nur bis zu einem momentan existirenden Gallert kommt: so kann die Subjectivität des Animalischen es hier bloß zum Leuchten, dem äußerlichen Scheine der Identität mit sich bringen. Diese Thierwelt kann ihr Licht nicht als innerliches Selbst in sich halten, sondern es schlägt nur als physicalisches Licht nach Außen, ohne zu bleiben; und die Millionen von Lebendigkeiten zerschwimmen schnell wieder in das Element. Das Meer zeigt auf diese Weise ein Heer von Sternen, in Milchstraßen dicht zusammengedrängt, die so gut als die Sterne am Himmel sind; denn diese sind nur abstracte Lichtpunkte, jene aus organischen Gebilden. Dort ist das Licht in seiner ersten unverarbeiteten Rohheit, hier aus dem Animalischen und als Animalisches herausbrechend, wie das Leuchten des faulen Holzes, — eine Verglimmung der Lebendigkeit und Heraustreten der Seele. Man hat in der Stadt herumgetragen, ich habe die Sterne mit einem Ausschlag am organischen Körper verglichen, wo die Haut in unendlich viel rothe Punkte ausschlägt, oder mit einem Ameisenhaufen (s. oben §. 268. Zus. S. 92), worin auch Verstand und Nothwendigkeit ist. In der That mache ich aus einem Concreten mehr, als aus einem Abstracten, aus einer auch nur Gallerte bringenden Animalität mehr, als aus dem Sternenheer. Und die Fische abgerechnet, enthält auch sonst die Meerwelt Polypen, Korallen, Steinpflanzen, Steinthiere, Pflanzenthiere u. s. w.; jeder Tropfen ist ein lebendiger Erdball von Infusions-Thierchen u. s. w. Das Meer enthält insofern die Lebendigkeit immanenter in ihm selbst

als das Land, als seine Flüssigkeit der Punktualisirung der Lebendigkeit zum Lebendigen nicht zugiebt, sich von demselben abzustoßen und in sich gegen dasselbe zu halten. Die Neutralität des Meers reißt diese beginnende Subjectivität in dessen gleichgültigen Schooß zurück, und macht so seine lebendige Kraft, die jene für sich genommen hat, in das Allgemeine wieder zerfließen. Aus dem Meer hat die älteste Vorstellung zwar alles Lebendige hervorgehen lassen; aber eben dieß Hervorgehen ist ein sich von demselben Abstoßen, und das Lebendige ist nur als von ihm sich losreißend und gegen die Neutralität sich für sich erhaltend. In seiner Flüssigkeit bleibt das Meer daher beim elementarischen Leben; und das subjective Leben, in dasselbe wieder zurückgeworfen und zurückgezogen, wie bei Wallfischen, die doch Säugethiere sind, fühlt auch bei ausgebildeterer Organisation diese Erhaltung der unentwickelten Dumpfheit.

3. Das Land ist, als der Riesenleichnam des vorher immanenten, nun entflohenen Lebens, diese individuelle, der Neutralität sich entwindende Consistenz, der feste Krystall des lunarischen Elements, während das Meer das Kometarische ist. Indem sich im subjectiven Lebendigen aber diese beiden Momente durchdringen, so werden die Gallerte, der Schleim zum Gehäuse des innerlich bleibenden Lichts. Die Erde zeigt, wie das Wasser, die unendliche allgemeine Fruchtbarkeit; während aber jenes vornehmlich in Animalisches ausschlägt, so die Erde eher in Vegetabilisches. Das Meer ist darum mehr thierisch, weil die Neutralität ein Ausbreiten in sich selbst ist: die Erde zunächst vegetabilisch, als sich in Punktualisirung haltend. Ueberall bedeckt sich die Erde mit grüner Vegetation, — unbestimmten Gebilden, die man ebenso der animalischen Seite zuschreiben kann. Die individuelle Vegetation muß freilich aus Samen derselben Gattung erzeugt seyn; aber die allgemeine Vegetation ist nicht so individuell. Das sind die Flechten, das Moos, worin jeder Stein ausschlägt. Wo Erde, Luft, Feuchtigkeit ist, da zeigt sich ein Vegetabilisches. Wo etwas verwittert, kommt sogleich ein vegetabilisches Gebilde, Schimmel, zum Vorschein; auch Pilze entstehen überall. Diese Vegetation, als noch nicht Bildung der Individualität, sind unorganisch-organische Gebilde, wie die Flechten und Pilze, von denen man nicht recht weiß, was man daraus machen soll, — eigenthümliche, dem Animalischen sich nähernde derbe Substanzen. Rudolphi sagt (Anatomie der Pflanzen, §. 14. und §. 17.): „Bei den Flechten ist nichts von dem anzutreffen, was man bei dem Bau der Pflanzen als charakteristisch annehmen möchte; ein wahres Zellgewebe, Röhren oder Gefäße haben sie bestimmt nicht, worüber alle Schriftsteller einig sind. Daß ihre sogenannten Fructifications-Theile dieß wirklich sind, finde ich nirgend erwiesen; und es ist vielleicht wahrscheinlicher, daß es Knospenkeime sind, wodurch die Flechten auf ähnliche Art, wie auch mehrere wahre Vegetabilien, sich fortpflanzen, so daß dieses nichts beweiset. Ihre Farbestoffe, ihre gummösen und harzigen Bestandtheile, der Zuckerschleim und Gerbestoff sprechen bei mehrern für die vegetabilische Natur. — Die Pilze weichen in ihrem Bau ganz von den Gewächsen ab. Ich habe viele untersucht, und finde ihre Substanz von der Art, daß man sie mit Recht thierisch nennen kann. Bei den weichern Pilzen sieht man ein fadiges Schleimgewebe, das dem der Thiere sehr nahe kommt, von dem starren zelligen Bau der Pflanzen aber durchaus verschieden ist. Bei dem Boletus cetatophorus findet sich ein wolliges Gewebe, das keineswegs pflanzenartig ist, sondern von den weichen Pilzen einen deutlichen Uebergang zu den holzartigen macht, deren Substanz ich mit dem Stamm der Gorgonien vergleichen möchte." — „Betrachtet man die thierische Mischung der Pilze, und ihr Verhalten beim Galvanisiren," sagt der Freiherr Alexander von Humboldt,[1] „so wird man noch leichter die Meinung

[1] Versuche über die gereizte Muskel- und Nerven-Faser (Berlin, 1797), S. 171—180.

fahren lassen, daß die Pilze zum Gewächsreich gehören und wahre Pflanzen sind. Vollends auf ihre Entstehungsart gesehen, wenn thierische oder Pflanzen-Theile verderben oder zergehen, so bringt eben diese Verderbniß neue Gestaltungen hervor, wie denn die Clavaria militaris bloß auf todten Raupen entsteht.“ Diese unendliche Menge Gebilde bringt es nicht zum Punkte eines Keimes oder Saamens, der nur ist, wo die Subjectivität erreicht ist. Pilze wachsen so zu sagen nicht, sondern schießen plötzlich an, wie krystallinisch. An Saamen ist bei Entstehung solcher Vegetationen nicht zu denken, ebenso wenig als bei der Menge unvollkommener animalischer Gebilde: Infusorien, Eingeweidewürmern, Finnen der Schweine u. s. f. Nicht nur so an Meer und Land, sondern ebenso an der selbstständigen lebendigen Subjectivität findet sich diese allgemeine Lebendigkeit. Bei der Bestimmung dessen, was die Pflanze, das Thier sey, wird aus Inductionen Zellgewebe, Saamen, Ei, Wachsthum, was es sey, angegeben. Solche Bestimmtheit läßt sich aber nicht festsetzen, und es giebt keine; denn Pilze, Flechten und dergleichen sind im Allgemeinen vegetabilisch, obgleich ihnen jene Bestimmtheit fehlt, weil die Natur in ihren Darstellungen nicht am Begriffe festhält. Der Reichthum ihrer Formen ist die Unbestimmtheit und das Spiel in denselben; nicht der Begriff ist aus ihr zu nehmen, sondern sie an dem Begriffe zu messen. So verschwemmte Mittelwesen, die nicht Fisch, nicht Fleisch sind, sind Momente einer totalen Form, aber isolirte.

§. 342.

Diese Trennung des allgemeinen, sich äußerlichen Organismus, und dieser nur punktuellen, vorübergehenden Subjectivität hebt sich, vermöge der an sich seyenden Identität ihres Begriffs, zur Existenz dieser Identität, zum belebten Organismus, der an ihr selbst sich gliedernden Subjectivität, auf, welche den nur an sich seyenden Organismus, die physische

allgemeine und individuelle Natur von sich ausschließt und ihr gegenübertritt, aber zugleich an diesen Mächten die Bedingung ihrer Existenz, die Erregung wie das Material ihres Processes, hat.

Zusatz. Was dieser Darstellung des Organischen, überhaupt dem unmittelbar Organischen fehlt, ist, daß der Begriff hier noch unmittelbar ist, nur als innerer Zweck im Elemente der Gleichgültigkeit, seine Momente aber physische Realitäten sind, die nicht in sich selbst reflectirt sind, nicht ein jener Gleichgültigkeit gegenübertretendes Eins bilden. Das Allgemeine, der Zweck aber, sich in sie ausbreitend, kehrt in sich zurück; ihre Gleichgültigkeit ist das einseitige Moment, das sich in die Negativität zusammennimmt, und Individuum ist. Die Substanz theilt sich nicht nur in Verschiedene, sondern in absolut Entgegengesetzte, und Solche, deren jedes die Totalität, ein in sich Reflectirtes ist, gleichgültig gegen das Andere, dem Wesen nach Eins, und nicht nur diesem nach, — sondern in Solche, deren Realität selbst dieses Einsseyn, diese Negativität ist, d. h. deren Daseyn der Proceß an ihm selbst ist.

Das Leben ist somit wesentlich diese vollkommen flüssige Durchdringung aller Theile desselben, d. h. Solcher, die gleichgültig gegen das Ganze sind. Sie sind keine chemische Abstractionen, sondern haben substantielles, eigenes, ganzes Leben; — ein Leben der Theile, welches in sich unruhig sich auflöst, und nur das Ganze hervorbringt. Das Ganze ist die allgemeine Substanz, der Grund sowohl, als es die resultirende Totalität ist; und es ist diese als Wirklichkeit. Es ist das Eins, das die Theile in ihrer Freiheit gebunden in sich enthält; es entzweit sich in sie, giebt ihnen sein allgemeines Leben, und hält sie, als ihr Negatives, ihre Kraft, in sich. Dieß ist so gesetzt, daß sie an ihnen ihren selbstständigen Kreislauf haben, der aber das Aufheben ihrer Besonderheit und das Werden des Allgemeinen ist. Dieß ist der allgemeine Kreis der Bewegung am einzelnen Wirklichen, der näher die Totalität dreier Kreise, die Einheit der

Allgemeinheit und der Wirklichkeit, ist: die beiden Kreise ihres Gegensatzes, und der Kreis der Reflexion ihrer in sich selbst.

Erstens. Das Organische ist das Wirkliche, das sich selbst erhält und den Proceß an ihm selbst verläuft; es ist sich sein Allgemeines, das sich in seine Theile entzweit, welche sich aufheben, indem sie das Ganze hervorbringen. Die Gattung steht hier auf Seiten des Organischen. Der Schlußsatz ist, daß die Gattung mit dem Unorganischen unmittelbar vereinigt wird; das Organische entzweit sich also in zwei allgemeine Extreme, die unorganische Natur und die Gattung, deren *Mitte* es ist (A—E—B), und mit deren Jedem es hier noch unmittelbar Eins ist, selbst Gattung und unorganische Natur ist. Das Individuum hat also seine unorganische Natur noch an ihm selbst, und ernährt sich aus sich selbst, indem es sich selbst, als seine eigene Anorganität, aufzehrt. Damit aber *gliedert es sich in sich selbst*, d. h. es dirimirt seine Allgemeinheit in seine Unterschiede; — der Verlauf des Processes in ihm selbst, als die nicht ausschließende Diremtion und Beziehung des Organischen auf sich selbst. Das Allgemeine hat sich an ihm selbst zu verwirklichen; es giebt sich sein Selbstgefühl, eben durch diese Bewegung, wodurch es für sich wird. Das Organische ist gegen sich selbst als dieß unmittelbar Allgemeine, als diese organische Gattung gekehrt. Dieß ist sein Individualisirungs-Proceß; es tritt sich in sich selbst gegenüber, wie nachher gegen das Aeußere. Das Andere ist noch unter dem Begriff gehalten. Insofern das Einzelne indessen schon vorausgesetzt ist, so schließt es hier die Gattung, die seine Allgemeinheit ist, mit dem besonderten Allgemeinen zusammen. Dieß Letztere ist das Eine Extrem, das, aufgenommen in die absolute Gattung, absolute Besonderheit und Einzelnheit wird. Es ist dieß die besondere Ausgebährung des Moments der Individualität, das Werden derselben, die schon in den Proceß als seyend eintritt. Es kommt nichts heraus, als was schon da ist. Es ist der Verdauungs-Proceß seiner selbst, und die Gegliederung, *Gestaltung* der Momente; die Glieder werden ebenso aufgezehrt als erzeugt, und in dieser allgemeinen Unruhe ist das bleibende Einfache die Seele. Das Individuelle kommt darin durch die Gattung zum Losreißen von ihr; der Proceß in ihr macht sie eben zu Einem, das die Negativität an ihm hat, und so ihr als dem Allgemeinen entgegengesetzt ist.

Zweitens. Das Allgemeine ist Daseyendes, und das organische Eins die Kraft über dieses Negative seiner selbst, dieses Aeußerliche, und zehrt es auf; so daß dieses nur als Aufgehobenes ist. Das Organische ist unmittelbar Einheit der Individualität und Allgemeinheit, organische Gattung: es ist ausschließendes Eins, schließt das Allgemeine von sich aus, — die Gattung als von der Macht der Negativität, vom Leben verlassen; oder das Organische setzt sich sein Unorganisches. Die Gattung ist das absolut Allgemeine, das sich das abstract Allgemeine gegenübersetzt; aber dadurch hat es auch das Moment der Einzelnheit freigelassen, das das negative Verhalten gegen dieß Unorganische ist. Wie vorher das Individuelle die Mitte war, und die Seiten die allgemeinen Extreme, so ist jetzt die Gattung das Element; das Organische ist hier also durch die Gattung mit dem Unorganischen vermittelt (B — A — E). Ersteres ist die Macht über das Letztere, weil es das absolut Allgemeine ist; — der *Ernährungs-Proceß*. Das Unorganische ist die Allgemeinheit als die unwirkliche Gattung, in welche die Uebermacht theils der Individualität überhaupt, der Erde, fällt, theils der Einzelnheit, die sich davon befreit; diese Allgemeinheit ist die bloße Passivität. In ihrer Wirklichkeit aber, wie sie an ihr selbst ist, ist die Allgemeinheit das Auseinandertreten der organischen und ihrer unorganischen Natur: jene die Form der Einzelnheit, diese der Allgemeinheit. Beides sind Abstractionen; die Substanz ist in den Arten, als die sie sich bestimmt hat, dieselbe.

α) Die Bestimmtheit bleibt Allgemeinheit, gehört ins Element und Princip; es ist nichts für das Organische, was es nicht selbst ist. Es ist in der Reflexion dieß zurückgenommen, daß seine unorganische Welt an sich ist; sie ist nur als aufgehobene, und das Organische das Setzen und Tragen derselben. Aber diese Thätigkeit allein zu nehmen, wäre ebenso einseitig. Die Erde macht vielmehr die Sonne und ihre Elemente, wie jedes Organische, weil sie dieß allgemeine Organische ist; aber ebenso ist sie an sich Beides. Dieß Gesetztseyn des Unorganischen ist sein Aufgehobenseyn; es ist nicht an sich. Das Organische ist das Selbstständige; aber jenes ist für dieses als Ansich zunächst das gleichgültige Daseyn Beider, geht aber dann in gespanntes Daseyn über, in die Form des Fürsichseyns, die dem Organischen zukommt.

β) Jenes unmittelbare Seyn des Organischen als Gattung ist ebenso ein schlechthin durch das Unorganische Vermitteltes: es ist nur durch dieß Andersseyn, diesen Gegensatz gegen sich als abstracte Allgemeinheit; es ist die der Individualität entbundene Gattung. Weil jene aber auch Leben an ihr selbst ist, geht sie durch sich selbst in der generatio aequivoca zum Organischen über; überhaupt das Daseyn des Organischen ist das sich vereinzelnde, contrahirende Thun der ganzen Erde, das Sich-in-sich-Reflectiren des Allgemeinen. Aber sie wird ebenso zum beruhigten Insichreflectirtseyn; und edlere Pflanzen und Thiere sind dieß befestigte Insichreflectirtseyn, das nicht wie Pilze aus der Erde aufschießt, wie individualitätslose Gallerte oder Flechten, die nur organisches Leben überhaupt in dürftiger Gegliederung sind. In ihrem Daseyn kommt sie aber nur zur allgemeinen Reflexion, und bricht hier ihr unmittelbares Werden an. Das in sich Reflectirte steht nun für sich fixirt und seinen eigenen Kreis durchlaufend da, und ist ein eigenes Daseyn, das jenem gegenüber bleibt und an seinem negativen Wesen festhält, seinen Ursprung verläugnet und für sich sein Werden darstellt.

Drittens. Dieß hervorgebrachte Wirkliche ist die Gattung, die Macht gegen das Einzelne und der Proceß derselben; sie hebt dieses Einzelne auf, bringt ein Anderes hervor, das die Wirklichkeit der Gattung ist, eben daher aber auch Entzweiung gegen die unorganische Natur, zu der die Gattung herabsinkt. Das Organische so durch das Unorganische mit der Gattung vermittelt (E — B — A) ist das Geschlechtsverhältniß. Der Schlußsatz ist die Beziehung der beiden Seiten, die das ganze Organische sind, oder die Diremtion dieses Ganzen in entgegengesetzte selbstständige Geschlechter; — Aufhebung des Einzelnen und Gewordenseyn der Gattung, aber als eines einzelnen Wirklichen, das den Kreislauf wieder anfängt. Das Resultat ist also, daß aus der Gattung das Einzelne sich abgesondert hat. Dieses Selbstständige ist darum auf ein Solches bezogen, das ihm als Gattung gleich ist; die Gattung hat sich in Selbstständige entzweit, deren jedes sich als dieses Ganze Gegenstand ist, aber außer ihm. Im ersten Processe haben wir Fürsichseyn, im zweiten Vorstellen und Erkennen eines Andern, im dritten die Einheit Beider, Anderes und es selbst. Es ist die wahre Verwirklichung des Begriffs, die vollständige Selbstständigkeit Beider, worin jedes zugleich sich im Andern als es selbst weiß; es ist die rein ideell gewordene Beziehung, so daß jedes sich ideell ist, ein an sich Allgemeines, — die reine Ungegenständlichkeit ist hergestellt im Selbst als solchem.

Das Organische fängt mit der Einzelnheit an, und erhebt sich zur Gattung. Dieser Verlauf ist aber ebenso unmittelbar der entgegengesetzte: die einfache Gattung steigt zur Einzelnheit herunter, denn die Vollendung der Individuen zur Gattung durch ihr Aufgehobenwerden ist ebenso das Werden der unmittelbaren Einzelnheit des Kindes. — Das Andere zum allgemeinen Leben der Erde ist so das eigentlich organische Lebendige, das sich in seiner Gattung fortsetzt. Das ist zunächst die vegetabilische Natur, die erste Stufe des Fürsichseyns, der Reflexion-in-sich:

aber nur das unmittelbare formelle Fürsichseyn, noch nicht die wahrhafte Unendlichkeit; die Pflanze entläßt ihre Momente als Glieder frei aus sich, und ist nur der subjective Punkt des Lebens. Das Vegetabilische fängt also da an, wo die Lebendigkeit sich in einen Punkt zusammennimmt, und dieser Punkt sich erhält und sich producirt, sich von sich abstößt und neue erzeugt.

Zweites Kapitel.

Der vegetabilische Organismus.

§. 343.

Die Subjectivität, nach welcher das Organische als Einzelnes ist, entwickelt sich in einen objectiven Organismus, die Gestalt, als einen Leib, welcher sich in Theile gliedert, die von einander unterschieden sind. In der Pflanze, der nur erst unmittelbaren subjectiven Lebendigkeit, ist der objective Organismus und die Subjectivität desselben[1] noch unmittelbar identisch; wodurch der Proceß der Gliederung und der Selbsterhaltung des vegetabilischen Subjects ein Außersichkommen und Zerfallen in mehrere Individuen ist, für welche das Eine ganze Individuum mehr nur der Boden, als subjective Einheit von Gliedern ist; der Theil — die Knospe, der Zweig u. s. f. — ist auch die ganze Pflanze. Ferner ist deßwegen die Differenz der organischen Theile nur eine oberflächliche Metamorphose, und der eine kann leicht in die Function des andern übergehen.

Zusatz. Während der geologische Organismus das bloße System des Gestaltens ohne Idealität ist, so tritt diese mit der Subjectivität des Pflanzenlebens nun herein. Als die in allen seinen Gliedern gegenwärtige Idealität, ist aber das Leben wesentlich Lebendiges; und dieses wird durch Aeußeres nur erregt. Das ursächliche Verhältniß fällt hier also weg, wie überhaupt alle Verstandesbestimmungen im Leben nicht mehr gelten. Sollen diese Kategorien nun dennoch gebraucht werden, so muß ihre Natur verkehrt werden; und so kann man denn sagen, das Lebendige sey Ursache seiner selbst. — Man kann den Satz aufstellen: „Alles lebt in der Natur;" das ist erhaben, und soll speculativ seyn. Ein Anderes ist aber der Begriff des Lebens, d. h. das Leben an sich, das freilich allenthalben ist: ein Anderes das reale Leben, die Subjectivität des Lebendigen, worin jeder Theil als belebter existirt. So ist der geologische Organismus nicht im Einzelnen, sondern nur im Ganzen lebendig: nur an sich lebendig, nicht in der Gegenwart der Existenz. Aber auch das Lebendige selbst unterscheidet sich in Subjectives und Todtes: es macht sich einerseits in der Verholzung, in den Knochen die Voraussetzung seines Gerüstes im Einzelnen, wie es im geologischen Organismus im Ganzen der Fall ist; das Lebendige ist aber andererseits die Gestalt, welche die substantielle Form in sich wohnen hat, die nicht nur in Ansehung der räumlichen Verhältnisse der einzelnen Theile bestimmend ist, sondern ebenso die Unruhe ist, die Processe der physicalischen Eigenschaften aus sich zu bestimmen, um aus ihr die Gestalt hervorzubringen.

Die Pflanze, als das erste für sich seyende Subject, das aus der Unmittelbarkeit noch herkommt, ist jedoch das schwache kindische Leben, das in ihm selbst noch nicht zum Unterschiede aufgegangen ist. Denn wie jedes Lebendige, ist zwar auch die Natur einer Pflanze particularisirt; während aber beim Thiere die Particularität zugleich eine solche ist, gegen welche die Subjectivität als die Seele auch ein Allgemeines ist, so ist bei der Pflanze das Particulare ganz unmittelbar identisch mit ihrer Lebendigkeit überhaupt. Es ist nicht in der Weise eines Zustands, von dem ihr inneres Leben unterschieden wäre; sondern ihre Qualität durchdringt ihre allgemeine vegetative Natur ganz, statt daß im Thiere dieses unterschieden ist. Bei der

[1] Erste Ausgabe: Die Allgemeinheit des Lebens und seine Einzelnheit.

Pflanze also sind die Glieder nur Besondere gegen einander, nicht zum Ganzen; die Glieder sind selbst wieder Ganze, wie beim todten Organismus, wo sie auch in Lagerungen noch außer einander sind. Indem sich die Pflanze nun dennoch als das Andere ihrer selbst setzt, um ewig diesen Widerspruch zu idealisiren, so ist dieß nur eine formelle Unterscheidung; was sie als das Andere setzt, ist kein wahrhaft Anderes, sondern dasselbe Individuum, als das Subject. [1]

Das im Vegetabilischen herrschende Wachsthum ist daher Vermehrung seiner selbst, als Veränderung der Form: während das animalische Wachsthum nur Veränderung der Größe ist, aber zugleich Eine Gestalt bleibt, weil die Totalität der Glieder in die Subjectivität aufgenommen ist. Das Wachsthum der Pflanze ist Assimiliren des Andern zu sich; aber als Vervielfältigung seiner, ist diese Assimilation auch Außersichkommen. Es ist nicht Zu-sich-kommen als Individuelles, sondern eine Vervielfältigung der Individualität: so daß die Eine Individualität nur die oberflächliche Einheit der vielen ist. Die Einzelnen bleiben eine ausgeschiedene, gegen einander gleichgültige Menge, die nicht aus ihrer Substanz als einem Gemeinwesen hervorgehen. „Das Wachsthum der Pflanzen," sagt daher Schultz (Die Natur der lebendigen Pflanze, Bd. I. S. 617), „ist ein ewiges Hinzubilden neuer, vorher nicht vorhandener Theile." Mit der Homogeneität der Theile der Pflanze ist also das Auseinanderfallen derselben verbunden, weil sie nicht als innere qualitative Differenzen zu einander sich verhalten, — mit andern Worten, der Organismus nicht zugleich in Eingeweide systematisirt ist. Es ist ein in der Aeußerlichkeit sich Produciren, aber dennoch Wachsthum überhaupt aus sich, nicht etwa ein äußerliches Ankrystallisiren.

[1] Göthe: Zur Morphologie (1817), Bd. I., S. X—XI.: „Je unvollkommener das Geschöpf ist, desto mehr sind die Theile einander ähnlich, und desto mehr gleichen sie dem Ganzen. Je vollkommener das Geschöpf ist, desto unähnlicher werden die Theile einander. In jenem Falle ist das Ganze den Theilen mehr oder weniger gleich: in diesem das Ganze den Theilen unähnlich. Je ähnlicher die Theile einander sind, desto weniger sind sie einander subordinirt. Die Subordination der Theile deutet auf ein vollkommneres Geschöpf." Anmerkung des Herausgebers.

§. 344.

Der Proceß der Gestaltung und der Reproduction des einzelnen Individuums fällt auf diese Weise mit dem Gattungsprocesse zusammen, und ist ein perennirendes Produciren neuer Individuen. Weil die selbstische Allgemeinheit, das subjective Eins der Individualität, sich nicht von der reellen Besonderung trennt, sondern in sie nur versenkt ist, die Pflanze also gegen ihren an sich seyenden Organismus (§. 342.) noch nicht für sich seyende Subjectivität ist, so determinirt sie weder aus sich sich ihren Ort, hat keine Bewegung vom Platze: noch ist sie für sich gegen die physicalische Besonderung und Individualisirung desselben, hat daher keine sich unterbrechende Intussusception, sondern eine continuirlich strömende Ernährung, und verhält sich nicht zu individualisirtem Unorganischen, sondern zu den allgemeinen Elementen. Animalischer Wärme und des Gefühls ist sie noch weniger fähig, da sie nicht der Proceß ist, ihre Glieder, die mehr nur Theile und selbst Individuen sind, zur negativen, einfachen Einheit zurückzuführen.

Zusatz. Alles Organische ist das in sich selbst sich Unterscheidende, das die Mannigfaltigkeit in der Einheit erhält. Das animalische Leben, als die Wahrheit des Organischen, geht aber zu diesem höher bestimmten Unterschiede fort, daß der von der substantiellen Form durchdrungene Unterschied nur die Eine Seite ist, und die substantielle Form für sich die andere Seite gegen dieses Versenktseyn ausmacht; das Thier ist daher empfindend. Die Pflanze aber geht noch nicht zu diesem Unterschiede in sich fort, daß der selbstische Einheitspunkt und der organische Krystall schon die beiden Seiten ihres Lebens wären.

Das Belebende, was beim Thier die Seele ist, ist daher bei der Pflanze noch ins processualische Außereinander versenkt. Beim Thier ist dagegen das Eine Beseelende auf eine doppelte Weise vorhanden: α) als inwohnend und belebend, β) als selbstische Einheit, die als einfach existirt. Beide Momente und ihre Beziehung müssen zwar auch an der Pflanze vorhanden seyn; aber Ein Theil dieses Unterschiedes fällt außerhalb ihrer Existenz, während im Animalischen die absolute Rückkehr des Lebendigen als Selbstgefühl vorhanden ist. Die existirende Pflanze ist hingegen nur der Eine leibliche Organismus, innerhalb dessen die reine selbstische Einheit mit sich noch nicht reell, sondern nur im Begriffe vorhanden ist, weil sie noch nicht objectiv geworden. Der gegliederte Leib ist bei der Pflanze also noch nicht die Objectivität der Seele; die Pflanze ist sich noch nicht selbst objectiv. Die Einheit ist mithin ein Aeußeres für die Pflanze, wie außer der Erde der Proceß ihres Organismus fällt; und dieses äußere physicalische Selbst der Pflanze ist das Licht, dem sie entgegenstrebt, wie der Mensch den Menschen sucht. Die Pflanze hat ein wesentliches, unendliches Verhältniß zum Lichte; aber sie ist erst ein Suchen dieses ihres Selbsts, wie die schwere Materie. Diese einfache Selbstischkeit, die außer der Pflanze ist, ist die höchste Macht derselben; Schelling sagt daher, hätte die Pflanze Bewußtseyn, so würde sie das Licht als ihren Gott verehren. Der Selbsterhaltungs-Proceß ist, das Selbst zu gewinnen, sich zu sättigen, zum Selbstgefühl zu kommen; weil aber das Selbst außer der Pflanze ist, so ist ihr Streben nach dem Selbst vielmehr Außer-sich-gerissen-Werden, also ihre Rückkehr in sich immer Hinausgehen, und umgekehrt. So ist die Pflanze, als Selbsterhaltung, Vervielfältigung ihrer selbst (§. 343.). Die Aeußerlichkeit der subjectiven selbstischen Einheit der Pflanze ist in ihrem Verhältniß zum Lichte objectiv, wie das Licht an den gallertartigen Meergebilden (s. §. 341. Zus. S. 460), auch an

den Farben der Vögel der mittlern Zone (s. Zus. zu §. 303. S. 225—226) äußerlich erscheint; so daß hier sogar am Animalischen die Macht des Lichtes sichtbar ist. Der Mensch bildet das Selbst mehr in sich hinein; der südliche Mensch kommt aber auch nicht dazu, sein Selbst, seine Freiheit objectiv zu gewahren. Die Pflanzen bekommen am Licht erst Saft, und überhaupt eine kräftige Individualisirung; ohne Licht werden sie wohl größer, aber bleiben geschmack-, farb- und geruchlos. Sie kehren sich daher dem Lichte zu: Kartoffel-Pflanzen, die in einem Keller ausschlagen, kriechen von entfernten Punkten, viele Ellen weit, auf dem Boden nach der Seite zu, wo ein Lichtloch ist, und ranken sich, als ob sie den Weg wüßten, an der Mauer hinauf, um die Oeffnung zu erreichen, wo sie des Lichts genießen können. Die Sonnenblumen und eine Menge anderer Blumen richten sich nach der Bewegung der Sonne am Himmel, und drehen sich nach ihr hin. Abends, wenn man von der Morgenseite auf eine blumenreiche Wiese tritt, sieht man wenige, vielleicht keine Blume, weil alle der Sonne zugewendet sind; von der Abendseite prangt dann Alles voller Blüthen. Auch am Morgen auf der Wiese, wenn es früh ist, sieht man, von Morgen kommend, keine Blumen; erst wenn die Sonne wirkt, kehren sie sich gegen Morgen. „Einige," sagt Willdenow,[1] „öffnen sich der Sonne erst um 12 Uhr des Mittags, wie Portulaca oleracea, Drosera rotundifolia: einige nur bei Nacht," wie die prächtige Fackeldistel (Cactus grandiflorus), die nur wenige Stunden blüht.

α) Weil nun, wie gesagt, bei der Pflanze das subjective Eins in ihre Qualität und Besonderung selbst hineinfällt, die negative Selbstischkeit der Pflanze sich mithin noch nicht zu sich selbst verhält: so existirt dieses Selbst auch noch nicht als ein schlechthin Unsinnliches, welches eben Seele heißt, sondern ist

[1] Grundriß der Kräuterkunde, herausgegeben von Link (6. Auflage, 1821), S. 473.

noch sinnlich, zwar nicht mehr als materielle Menge, aber doch als sinnliche Einheit des Materiellen. Das Sinnliche nun, was für die Einheit bleibt, ist der Raum. Indem die Pflanze so das Sinnliche noch nicht ganz vernichten kann, ist sie noch nicht reine Zeit in sich; darum ist die Pflanze an einem bestimmten Ort und kann ihn nicht vernichten, wiewohl sie sich in demselben entfaltet. Das Thier verhält sich aber als Proceß gegen den Ort, vernichtet ihn, wenn es ihn dann auch wieder setzt. Eben so will das Ich sich, den Punkt, bewegen: d. h. seinen Ort, d. i. sein sinnliches unmittelbares Bestehen, als des Punktes, ändern; oder Ich will sich, als Idealität des Eins, von sich selbst, als sinnlichem Eins, unterscheiden. In der himmlischen Bewegung haben die Körper Eines Systems zwar auch eine freie Bewegung, aber keine zufällige; ihr Ort ist nicht ihr Setzen als Besonderer, sondern die Zeit des Systems, die durchs Gesetz in der Sonne wurzelt, setzt ihn. Ebenso im Magnetismus sind die entgegengesetzten Qualitäten das Bestimmende. Aber im subjectiv Lebendigen, als der Zeit für sich, ist Negation des Orts, und zwar auf absolut gleichgültige Weise gesetzt, oder als innere Gleichgültigkeit. Die Pflanze jedoch ist noch nicht diese Herrschaft über das gleichgültige Außereinanderbestehen des Raums, ihr Raum daher noch ein abstracter. Bewegung der Pistille und Antheren gegen einander, Oscillationen der Conferven u. s.w. sind nur als einfaches Wachsthum zu fassen, ohne zufällige Determination des Orts. Die Bewegung der Pflanzen wird durch Licht, Wärme und Luft bestimmt. Dieß zeigt Treviranus[1] z. B. an dem Hedysarum girans: „Jeder Stiel dieser Pflanze hat am Ende ein größeres elliptisch-lancettenförmiges Blatt, und neben diesem sitzen auf demselben Hauptstiel zwei kleinere, gestielte Nebenblätter. Die Bewegungen der Hauptstiele und Hauptblätter sind verschieden von denen der Nebenblätter. Die Bewegung der Hauptstiele und Hauptblätter besteht in einem Aufrichten

[1] Biologie oder Philosophie der lebenden Natur, Bd. V. S. 202—203.

beim Licht, und in einem Niedersinken bei der Dunkelheit; sie geschieht in den Gelenken, wodurch das Blatt mit dem Stiel und dieser mit dem Zweig verbunden ist. Schon der Wiederschein der Sonne von einer zwanzig Schritt entfernten Mauer bewirkte ein deutliches Aufrichten, so wie das Abhalten des Sonnenlichts durch einen undurchsichtigen Körper oder eine vor der Sonne vorüberziehende Wolke ein Niedersinken der Blätter hervorbrachte. Bei voller Mittagssonne und bei dem durch ein Brennglas concentrirten Sonnenlicht bemerkte Hufeland eine zitternde Bewegung der Hauptblätter und der ganzen Pflanze. Das Mondlicht, ein künstliches Licht hatten keinen Einfluß auf jene Bewegung. Die zweite Bewegung, welche bloß von den kleinen Seitenblättern ausgeübt wird, äußert sich durch ein abwechselndes Aufsteigen und Senken jedes Paars dieser Blättchen, die an einerlei Zweig sich gegenüberstehen; sie hört erst mit dem Tode der Pflanze auf. Es giebt keine äußere Ursachen, die unmittelbar darauf wirken; am stärksten ist sie indessen in der Zeit der Befruchtung.“ Den Körnern der Conferven schreibt Treviranus aber nach ihrem Ausfluß aus diesen Pflanzen noch willkührliche Bewegung zu.[1] Die Bewegung der Conferven soll zum Theil pendelförmig seyn: „Die einzelnen Fäden derselben beugten sich mit den freien Enden stoßweise von der Rechten zur Linken und von der Linken zur Rechten; oft drehten sie sich so, daß ihr freies Ende wie einen Cirkel beschrieb.“ Dergleichen ist aber noch keine freiwillige Bewegung.

β) Sollten die Pflanzen sich im Verhalten nach Außen unterbrechen, so müßten sie als Subjective existiren, sich als Selbst zu ihrem Selbst verhalten. Der Grund der nicht unterbrochenen Intussusception der Pflanze ist also eben diese ihre Natur, daß sie nicht wahrhafte Subjectivität ist, sondern ihre Individualität immer in ihre Besonderheit zerfällt und so nicht als unendliches Fürsichseyn an sich hält. Erst das Selbst als Selbst

[1] Treviranus, a.a.O. Bd. II., S. 381 flg., 507; Bd. III., S. 281 flg.

ist das ausschließende nach Außen, eben damit die Seele dieses Verhalten als Beziehung auf sich selbst: und da in ihr das Selbst beide Seiten des Verhältnisses bildet, so ist dieses ein innerer Kreis der Seele, der sich von der unorganischen Natur abhält. Indem die Pflanze aber dieses noch nicht ist, so fehlt ihr die Innerlichkeit, die von dem Verhalten nach Außen frei wäre. Luft und Wasser wirken so immer auf die Pflanze; sie nimmt nicht einen Schluck Wasser. Licht-Einwirkung wird zwar äußerlich durch die Nacht oder den Winter unterbrochen oder geschwächt; aber das ist nicht ein Unterschied der Pflanze selbst, sondern ein ihr Aeußerliches. Man kann daher nach und nach ihre Thätigkeiten verwandeln, wenn man sie des Nachts in erleuchtete Zimmer stellt und des Tags in dunkele. Decandolle änderte so bei Mimosen und mehrern andern Pflanzen, schon nach etlichen Nächten, ihre Schlafzeit durch Brennenlassen von Lampen. Das übrige Verhalten hängt von Jahreszeiten, Klimaten ab; nördliche Pflanzen, die Winterschlaf haben, ändern dieß nach und nach in südlichen Gegenden. — Die Pflanze verhält sich ebenso noch nicht zu Individuellem, auch weil sie nicht das Verhalten des Selbsts zum Selbst ist, ihr Anderes also nicht ein Individuelles, sondern das elementarisch Unorganische ist.

7) Ueber die Wärme der Pflanzen sind viele Untersuchungen angestellt und viel Streit geführt worden; besonders hat sich auch Hermbstädt viel damit beschäftigt.[1] Man will wohl etwa in den Pflanzen ein Bischen höhere specifische Wärme, als in ihren Umgebungen gefunden haben; aber das macht es nicht aus. Die Wärme ist ein Conflict der veränderten Cohäsion; die Pflanzen sind aber ohne diese Aenderung der Cohäsion in sich, ohne dieses Entzünden, dieses Feuer in sich, welches das animalische Leben ist. Man hat zwar einen Thermometer ins Innere der Bäume gethan, die man durchbohrte,

[1] Vergleiche Treviranus, a. a. O. Bd. V., S. 4 flg.; Willdenow, a. a. O. S. 422—428.

und einen bedeutenden Unterschied zwischen der äußern und innern Temperatur gefunden, z. B. von -5° Reaumür und $+2^{\circ}$, von -10° und $+1^{\circ}$, u. s. w. Dieß kommt aber daher, weil das Holz ein schlechter Wärmeleiter ist, und dann der Stamm seine Wärme von der Erde mitgetheilt erhält. Sonst, sagt Treviranus (a. a. O. Bd. V. S. 16.), hat man „mehr als 4600 Erfahrungen von Fontana, daß die Wärme der Gewächse ganz abhängig von der Temperatur des Mediums ist, worin sie sich befinden." Treviranus fährt S. 19 fort: „Einzelne Pflanzen-Gattungen sind wohl unter gewissen Umständen im Stande, Wärme und Kälte hervorzubringen, und so der Einwirkung der äußern Temperatur zu widerstehen. Mehrere beobachteten an der Oberfläche des Blüthenkolben (spadix) vom Arum maculatum und anderer Arten, um die Zeit, wenn derselbe anfängt, aus der Scheide hervorzubrechen, eine Hitze, die vier bis fünf Stunden zunahm, und zwar beim Arum maculatum zwischen drei und vier Uhr Nachmittags, in derselben Zeit sich wieder verminderte, und in ihrer größten Höhe die Temperatur der äußern Luft, beim Arum maculatum um $15—16^{\circ}$ F., beim Arum cordifolium um $60—70^{\circ}$ F. übertraf.[1] Eiskraut (Mesembryanthemum crystallinum) entwickelt Kälte, ohne Zweifel vom Salpetergehalt. Jene Wärme dient aber wohl ebensowenig, die Pflanze zur Befruchtungszeit gegen die Kälte, als diese Kälte, sie gegen die Hitze zu schützen." Die Pflanze bleibt also nichts desto weniger ohne diesen inneren Proceß, indem sie im Hinausgehen nur erstarrt: wogegen das Thier dieser flüssige Magnet ist, dessen unterschiedene Theile in einander übergehen, und so die Wärme entwickeln, deren Princip eben nur im Blute liegt.

[1] Link, Grundlehren der Anatomie und Physiologie der Pflanzen (Göttingen, 1807.), S. 229, bemerkt dazu: „Die Blüthe stinkt sehr heftig; mir scheint die Entbindung und die Zersetzung des Oehls oder gekohlten Wasserstoffgases, welches den Gestank verursacht, an der Luft, allein der Grund der Erscheinung der Wärme zu seyn."

δ) Daß die Pflanze kein Gefühl hat, liegt wieder darin, daß das subjective Eins in ihre Qualität, Besonderung selbst hineinfällt: das Insichseyn noch nicht als Nervensystem selbstständig gegen das Aeußere ist, wie beim Thiere. Erst was Empfindung in sich hat, kann sich selbst als Anderes ertragen: kann es mit der Härte der Individualität aufnehmen, und sich in den Kampf mit andern Individualitäten wagen. Die Pflanze ist die unmittelbare organische Individualität, worin die Gattung das Uebergewicht hat, und die Reflexion nicht individuell ist, das Individuelle nicht als solches in sich zurückgeht, sondern ein Anderes ist, also kein Selbstgefühl hat. Die Empfindlichkeit gewisser Pflanzen gehört nicht hierher, und ist nur mechanische Elasticität, wie beim Pflanzenschlaf das Verhältniß zum Lichte wirksam ist. In dieser Rücksicht sagt Treviranus (a. a. O. Bd. V. S. 206—208.): „Man hat Reizbarkeit für äußere, bloß örtliche Einflüsse, und Aeußerung von Bewegungen auf dieselben als Empfindung ansehen wollen; und allerdings hat dieß unverkennbare Aehnlichkeit mit Zusammenziehungen der thierischen Muskelfaser," — die aber auch ohne Empfindung Statt haben können. „Besonders die Befruchtungswerkzeuge zeigen eine solche Reizbarkeit, ein Ausstreuen des Saamenstaubes aus den Antheren bei Berührung der Staubfäden, Bewegungen von Griffeln und Staubfäden nach mechanischen Reizungen, besonders der Filamente zum Griffel hin, wenn sie berührt werden." Die Aeußerlichkeit der Ursache dieser Reizbarkeit beweisen aber besonders die Beobachtungen von Medicus, die Treviranus (ebendaselbst S. 210) anführt: „daß mehrere Pflanzen der kältern Himmelsstriche Nachmittags, und bei heißer, trockener Witterung gar nicht, hingegen Morgens nach starkem Thau und den ganzen Tag hindurch bei gelindem Regen sehr reizbar sind; daß Gewächse der wärmern Klimate ihre Reizbarkeit nur bei heiterem Himmel äußern; und daß alle Pflanzen am reizbarsten sind, wenn der Samenstaub eben reift und das Pistill sich mit einem glänzenden Oehle bedeckt." Am berühmtesten sind, in Rücksicht auf Reizbarkeit der Blätter, mehrere Mimosen-Arten, und andere Pflanzen, die, wie diese, zur Familie der Hülsenfrüchte gehören: „Die Dionaea muscipula hat zahlreiche in einem Kreis rund um den Stengel gestellte Blätter, die Blätter der Oxalis sensitiva bestehen aus zwölf Paar eiförmigen Blättchen; bei Berührungen legen sie ihre Blätter zusammen. Die Blätter der Averrhoa Carambola sind gefiedert, und senken sich nieder, wenn man sie an ihrem Stiel berührt." [1] Die anatomischen Beobachtungen von Rudolphi und Link beweisen dasselbe. Rudolphi (Anatomie der Pflanzen, S. 239) sagt: „Es ist ihnen eine Articulation des Blattstiels und der partiellen Blattstiele eigenthümlich. An der Basis sind die Blätter zusammengezogen, während bei andern gefiederten Blättern die Basis erweitert, oder wenigstens nicht dünner ist. Dicht über dem Gelenk wird ferner der Blattstiel bei jenen Pflanzen viel dicker, als an den übrigen Stellen; wodurch das zusammengezogene Gelenk noch sichtbarer wird. Uebrigens besteht diese Verdickung nur aus Zellgewebe, das gewöhnlich bald verholzt. — Wenn man eine Cassie, Lupine u. s. f. abschneidet, faltet sich sehr bald Alles zusammen, wie beim Pflanzenschlaf, ohne sich wieder zu öffnen. Eine frische Mimose sinkt bei geringer Berührung zusammen, und schnell aufgerichtet, krank oder erschöpft, kann man sie lange vergebens reizen, und es dauert auch lange, ehe sie die gesenkten Theile erhebt. — Desfontaine, wie Mirbel erzählt, führte beim Fahren eine Mimose mit sich. Bei der ersten Bewegung des Wagens schloß sie alle ihre Blätter, die sich aber nachher unmerklich wieder öffneten und sich unterwegs nicht wieder schlossen, als ob sie sich gleichsam an das Schaukeln des Wagens gewöhnt hätten." Link sagt (a. a. O. S. 258.): „Im Winde fallen die Blätter zusammen, aber richten sich ungeachtet des

[1] Treviranus, a. a. O., Bd. V. S. 217—219.

Windes wieder auf, und gewöhnen sich endlich so daran, daß dieser nicht mehr auf sie wirkt;" und in den „Nachträgen zu den Grundlehren" (I. S. 26.): „Die Reizbarkeit geht nur so weit, als die Erschütterung sich erstreckt. Man kann auf ein Blättchen sehr heftige Wirkungen machen, ohne daß nahe Blätter dadurch afficirt würden; jeder Reiz scheint nur an der Stelle zu haften und zu wirken, wo er erregt wird." So haben wir hier doch wohl nur das einfache Phänomen der Zusammenziehung und Ausdehnung, das hier schneller und plötzlich sich zeigt, während bei der Verwandlung der Thätigkeiten, von der wir oben (β) sprachen, die Wirkung langsamer war.

§. 345.

Als Organisches gliedert sich aber die Pflanze wesentlich auch in eine Unterschiedenheit von abstracten (Zellen, Fasern und dergleichen), und von concretern Gebilden, die jedoch in ihrer ursprünglichen Homogeneität bleiben. Die Gestalt der Pflanze, als aus der Individualität nicht zur Subjectivität befreit, bleibt auch den geometrischen Formen und krystallinischer Regelmäßigkeit nahe, wie die Producte ihres Processes den chemischen noch näher stehen.

Göthe's Metamorphose der Pflanzen hat den Anfang eines vernünftigen Gedankens über die Natur der Pflanze gemacht, indem sie die Vorstellung aus der Bemühung um bloße Einzelnheiten zum Erkennen der Einheit des Lebens gerissen hat. Die Identität der Organe ist in der Kategorie der Metamorphose überwiegend; die bestimmte Differenz und die eigenthümliche Function der Glieder, wodurch der Lebensproceß gesetzt ist, ist aber die andere nothwendige Seite zu jener substantiellen Einheit. Die Physiologie der Pflanze erscheint nothwendig als dunkler, als die des thierischen Körpers, weil sie einfacher ist, die Assimilation wenige Vermittlungen durchgeht und die Veränderung als unmittelbare Infection geschieht. — Wie in allem natürlichen

und geistigen Lebensproceß ist die Hauptsache in der Assimilation, wie in der Secretion, die substantielle Veränderung, d. i. die unmittelbare Verwandlung eines äußern oder besondern Stoffs überhaupt in einen anderen; es tritt ein Punkt ein, wo die Verfolgung der Vermittlung, es sey in chemischer oder in Weise mechanischer Allmählichkeit, abgebrochen und unmöglich wird. Dieser Punkt ist allenthalben und durchdringend; und die Nicht-Kenntniß oder vielmehr das Nichtanerkennen dieser einfachen Identificirung, so wie der einfachen Diremtion, ist es, was eine Physiologie des Lebendigen unmöglich macht. — Interessante Aufschlüsse über die Physiologie der Pflanze gewährt das Werk meines Collegen, des Hrn. Prof. C. H. Schultz (Die Natur der lebendigen Pflanze, oder die Pflanzen und das Pflanzenreich, in zwei Bänden), das ich um so mehr hier anzuführen habe, als einige der in den folgenden Paragraphen angegebenen speciellen Grundzüge über den Lebensproceß der Pflanze daraus geschöpft sind.

Zusatz. Die Objectivirung der Pflanze ist ganz formell, nicht wahrhafte Objectivität: die Pflanze geht nicht nur überhaupt nach Außen, sondern das Erhalten ihres Selbsts als Individuums ist nur durch perennirendes Setzen eines neuen Individuums.

α) Der Typus der ganzen Pflanze ist einfach dieser: Es ist ein Punkt (Bläschen), ein Keim, Korn, Knoten, oder wie man es nennen möge, vorhanden. Dieser Punkt treibt Faden, macht sich zu einer Linie (man kann dieß, wenn man will, Magnetismus heißen, aber es ist ohne polarische Entgegensetzung); und dieß Hinausgehen in die Länge hemmt sich wieder, macht ein neues Korn, einen neuen Knoten. Durch Abstoßen ihrer von sich selbst bilden sich diese Knoten immer weiter fort, indem sich innerhalb eines Fadens die Pflanze in eine Menge von Keimen dirimirt, die wieder ganze Pflanzen sind; so wer-

den Glieder hervorgebracht, deren jedes das Ganze ist. Es ist zunächst gleichgültig, ob diese Verknotungen sich in Einem Individuum halten, oder ob sie gleich in mehrere Individuen zerfallen. Diese Reproduction ist so unvermittelt durch Gegensatz, nicht ein Zusammengehen aus ihm, wiewohl die Pflanze sich auch zu diesem erhebt. Das wahrhafte Auseinandertreten des Gegensatzes im Geschlechtsverhältniß gehört aber der animalischen Kraft an; und was sich in der Pflanze davon findet, ist nur ein Oberflächliches, wovon nachher die Rede seyn wird. Am einfachsten und ganz unmittelbar zeigt sich dieser Typus der Pflanze am Beispiel der Conferven, die sonst nichts Anderes, als solche grünen Fäden ohne alle weitere Gestaltung sind, — die ersten Anfänge der Vegetation im Wasser. So beschreibt sie Treviranus (a. a. O. Bd. III. S. 278—283): „Die Brunnenconferve (Conferva fontinalis L.) vermehrt sich durch ein eiförmiges Knöpfchen, wozu die Spitze des zarten Fadens, aus welchem jenes Gewächs besteht, anschwillt. Dieser Knopf trennt sich nach einiger Zeit vom Faden, setzt sich am nächsten Orte fest, und treibt bald eine Spitze, die sich zu einem vollkommenen Wasserfaden verlängert. Auf eine ähnliche einfache Art geschieht die Fortpflanzung aller von Roth zur Gattung Ceramium gerechneten Arten. An der Oberfläche ihres Stammes oder ihrer Zweige erzeugen sich zu gewissen Zeiten, und zwar meist im Frühling, beerenartige Körper, welche gewöhnlich einen oder zwei kleinere Körner enthalten, und bei völliger Reife entweder abfallen oder sich öffnen, und sich ihres Samens entledigen. Bei den eigentlichen Conferven (Conferva R.), dem Wassernetze (Hydrodictyon R.), den Rivularien und vielen Tremellen befinden sich die Organe der Fortpflanzung" (?) „in der Substanz des Gewächses; und zwar sind sie von doppelter Art. Sie bestehen entweder in kleinern, regelmäßig an einander gereihten Körnern, die schon bei der ersten Bildung des Gewächses in demselben vorhanden sind: oder sie zeigen sich

als größere, eierartige Körper, die mit dem innern Schlauche der Conferven einen gleichen Durchmesser haben, und erst in einer gewissen Lebensperiode dieser Phytozoen entstehen. Jene sind bei einigen in einem Zickzack, oder in einer Spiral-Linie geordnet: bei andern in sternförmigen Figuren, in rechtwinklichten Parallelogrammen u. s. f.; oder sie sind in ästiger Gestalt an einander gereiht, und die Aeste sitzen wirtelförmig um einen gemeinschaftlichen Stamm. Sie fließen aus, und sind die Anfänge neuer Conferven. — Sehr verschieden von diesen kleinern Körnern ist eine größere Art runder" (eier- und beerenartiger) „Körper, die sich in einigen gegliederten Conferven (Conferva setiformis, spiralis, und bipunctata R.), und nur in einer gewissen Periode ihres Lebens (im Mai, Juni und Juli) erzeugen. Um diese Zeit verlassen die kleineren ursprünglichen Körner ihre regelmäßige Stellung, und vereinigen sich zu größern ovalen oder kugelförmigen Körpern. Mit der Bildung dieser letztern verliert die Conferve ihre grüne Farbe; und es bleibt bloß eine durchsichtige, farbenlose Haut übrig, welche in jedem ihrer Glieder eine bräunliche Frucht enthält. Nachdem endlich jene Membran aufgelöst ist, sinken diese Früchte zu Boden, und ruhen hier bis zum folgenden Frühjahr, wo sich aus jeder derselben eine Conferve von gleicher Art mit der vorigen auf eine Weise entwickelt, die mehr Aehnlichkeit mit dem Auskriechen des Thiers aus dem Ei, als mit dem Keimen der Samenkörner zu haben scheint." Ebendaselbst (S. 314 flg.) schreibt Treviranus den Conferven eine Copulation und Begattung zu.

β) Bei den höhern Pflanzen, besonders bei den Sträuchern, ist das unmittelbare Wachsthum sogleich als ein Theilen in Zweige und Aeste vorhanden. An der Pflanze unterscheiden wir Wurzeln, Stamm, Zweige und Blätter. Es ist aber nichts bekannter, als daß jeder Ast und Zweig ein vollständiges Gewächs ist, das seine Wurzel in der Pflanze wie im Boden

hat: abgerissen davon, und als Absenker in den Boden gesetzt, Wurzeln treibt und ganze Pflanze ist. Und die Sache geschieht auch durch zufälliges Losreißen einer Individuen. Treviranus (a. a. O. Bd. III. S. 365) sagt: „Die Fortpflanzungsart der Pflanzen durch Theilung geschieht nie bei ihnen von freien Stücken, sondern immer durch Kunst oder Zufall. Das Vermögen, sich auf diesem Wege zu vermehren, besitzt vorzüglich die Tillandsia usneoides, eine parasitische Pflanze aus der Familie der Bromelien. Wird irgend ein Theil dieses Gewächses vom Winde losgerissen und von den Zweigen der Bäume aufgefangen, so schlägt er sogleich Wurzeln, und wächst so gut als wenn er aus dem Samen aufgeschossen wäre." Erdbeeren und eine Menge anderer Gewächse treiben bekanntlich Stolonen, d. h. kriechende, aus der Wurzel entspringende Stiele. Diese Faden, oder Blattstiele, bilden Knoten (warum nicht aus „freien Stücken?"); berühren solche Punkte die Erde, so treiben sie wieder Wurzeln, und bringen neue ganze Pflanzen hervor. Willdenow (a. a. O. S. 397) giebt an: „Der Manglebaum (Rhizophora mangle) beugt seine Aeste senkrecht zur Erde herab, und verwandelt sie in Stämme; so daß ein einziger Baum die feuchten Ufer unter den Wende-Cirkeln in Asien, Afrika und Amerika auf eine Meile weit und darüber mit einem Walde überzieht, der aus zahlreichen Stämmen besteht, die oben wie eine dicht geschorene Laube zugedeckt sind."

γ) Die Zweige entstehen aus Knospen (gemmulae). „Von jeder Knospe," führt Willdenow (a. a. O. S. 393.) aus Aubert du Petit Thouars an, „verlängern sich Gefäße, und gehen abwärts durch die Pflanze; so daß das Holz eigentlich ein Gebilde der Wurzelfasern aller Knospen ist, und die holzartige Pflanze ein Aggregat mehrerer Gewächse." Willdenow fährt dann fort: „Wenn man einen gepropften Baum an der Propfstelle öffnet, so zeigt sich allerdings auch, daß vom Propfreis Fasern in den Hauptstamm auf eine kurze Strecke

sich verlaufen, wie auch Link beobachtet hat, und ich ebenfalls sah." Ueber dieß Oculiren spricht er S. 486—487 weitläufiger: „Bekanntlich bildet sich die auf einen anderen Stamm gesetzte Knospe eines Strauchs oder Baums auf demselben aus, und ist als eine besondere Pflanze anzusehen. Sie verändert ihre Natur gar nicht, sondern wächst, als wenn sie in der Erde befindlich wäre, fort. Agricola und Barnes waren noch glücklicher in dieser Art von Vermehrung; sie setzten die Knospe gerade in die Erde, und erzogen daraus vollkommene Pflanzen. Bei dieser Art von künstlicher Vermehrung ist bemerkenswerth, daß, wo die Zweige oder Augen (gemmae) auf irgend eine Art, sey es durch Stecken, Propfen oder Oculiren, zu neuen Pflanzen gemacht werden, sich nicht die Pflanze, von der sie genommen wurden, als Art" nur, „sondern auch als Spielart fortpflanzt. Der Same pflanzt nur die Art fort, die aus demselben unter mancherlei Ansehen als Spielart hervorwachsen kann. Daher muß der Borstorfer Apfel durch Propfen und Oculiren immer derselbe bleiben; aber aus dem Samen wird man ganz verschiedene Spielarten erhalten." Solche Knospen behalten so sehr ihre Individualität, indem sie sich zum Zweige eines andern Baumes machen, daß man auf Einem Baume z. B. ein Dutzend Birnen-Arten ziehen kann.

Zwiebeln sind auch solche Knospen (nämlich bei den Monokotyledonen), und theilen sich ebenso in sich. Treviranus sagt (a. a. O. Bd. III. S. 363—364): „Die Zwiebeln sind den Monokotyledonen eigen. Sie wachsen bald oben an der Wurzel, bald in dem Winkel zwischen dem Stengel und dem Blattstiele, wie beim Lilium bulbiferum und der Fritillaria regia, bald in den Blumen, wie bei mehrern Arten des Allium, hervor. Diejenigen Pflanzen, deren Wurzeln Zwiebeln tragen" (d. h. sich einfach dirimiren), „erzeugen gewöhnlich unfruchtbare Samenkörner; diese werden aber fruchtbar, wenn die Zwiebelbrut gleich bei ihrem Entstehen zerstört wird. Bei der

Fritillaria regia hat jedes Blatt das Vermögen, auch abgesondert vom Stamme Zwiebeln hervorzubringen. Ein solches, im Herbste dicht an der Zwiebel abgeschnitten, zwischen Löschpapier mäßig gedrückt, und an einem warmen Orte aufbewahrt, treibt am untersten Ende, wo es mit der Wurzel vereinigt gewesen ist, neue Zwiebeln, und in eben dem Verhältnisse, wie diese sich entwickeln, stirbt dasselbe nach und nach ab. Bei manchen von den Pflanzen, deren Zwiebeln in den Winkeln der Blätter oder an den Stengeln hervorkommen, sondern sich dieselben zuweilen freiwillig von dem Mutterstamme ab, und treiben, getrennt von diesem, Wurzeln und Blätter. Solche Gewächse verdienen vorzüglich den Namen der lebendig gebährenden. Bei dem Lilium bulbiferum, der Poa bulbosa und mehrern Arten des Allium erfolgt diese Erscheinung ohne Zuthun der Kunst. Bei der Tulipa gesneriana, Eucomis punctata und mehrern andern saftigen Monokotyledonen läßt sie sich mit Hülfe der Kunst hervorbringen, wenn man diesen Gewächsen die Blume vor der Befruchtung nimmt, und den Stengel mit den Blättern an einen schattigen Ort setzt." Willdenow bemerkt (a. a. O. S. 487.) geradezu, „Pothos und Plumiera lassen sich sogar aus Blättern vermehren;" wozu Link hinzufügt: „Ausgezeichnet ist diese Eigenschaft am Bryophyllum calycinum." Ein Blatt, horizontal auf die Erde gelegt, treibt am ganzen Rande herum Fasern und Würzelchen. Link sagt (Grundlehren, S. 181.): „So hat man Beispiele von wurzelnden Gemmen, welche aus dem Blattstiele entsprangen; künstlich erzog Mandirola zuerst Bäume aus Blättern. Es ist möglich, daß aus jedem Theile, welcher nur Spiral-Gefäße und Zellgewebe enthält, eine Gemme entspringe. Kurz jeder Theil der Pflanze kann unmittelbar als das vollständige Individuum existiren; was bei den Thieren durchaus nicht der Fall ist, außer bei den Polypen, und andern ganz unvollständigen Thierarten. Eine Pflanze ist so eigentlich ein Aggregat

einer Menge von Individuen, die Ein Individuum ausmachen, dessen Theile aber vollkommen selbstständig sind. Diese Selbstständigkeit der Theile ist die Ohnmacht der Pflanze; das Thier hat dagegen Eingeweide, unselbstständige Glieder, die durchaus nur in der Einheit mit dem Ganzen existiren können. Wird das Eingeweide verletzt (nämlich edle innere Theile), so ist das Leben des Individuums dahin. Bei dem animalischen Organismus können freilich auch Glieder abgenommen werden; bei der Pflanze sind aber nur solche vorhanden. —

Daher hat Göthe mit großem Natursinn das Wachsthum der Pflanzen als Metamorphose eines und desselben Gebildes bestimmt. Die Botaniker sind gegen dessen Schrift, „Die Metamorphose der Pflanzen," die 1790 erschien, gleichgültig gewesen, und wußten nicht, was sie damit machen sollten, eben weil ein Ganzes darin dargestellt wurde.[1] Das Aussersichgehen in mehrere Individuen ist zugleich eine ganze Gestalt, eine organische Totalität, die in ihrer Vollständigkeit Wurzel, Stamm, Aeste, Blätter, Blüthe, Frucht hat, und allerdings auch eine Differenz an ihr setzt, die wir in der Folge entwickeln werden. Das Interesse bei Göthe aber geht darauf, zu zeigen, wie alle diese differenten Pflanzentheile ein einfaches, in sich geschlossen bleibendes Grundleben sind, und alle Formen nur äußerliche Umbildungen eines und desselben identischen Grundwesens, nicht nur in der Idee, sondern auch in der Existenz, bleiben, — jedes Glied deßwegen sehr leicht in das andere übergehen kann; ein geistiger flüchtiger Hauch der Formen, welcher nicht zum qualitativen, gründlichen Unterschiede kommt, sondern nur eine ideelle Metamorphose an dem Materiellen der Pflanze ist. Die Theile existiren als an sich Gleiche, und Göthe[2] faßt den Unterschied nur als ein Ausdehnen

[1] Göthe, Zur Morphologie, Bd. I. (1817.): Die Metamorphose der Pflanzen, S. 66, 70, 126.

[2] Ebendaselbst, S. 58.

oder Zusammenziehen. Bekannt ist es z. B., daß man Bäume umgekehrt, die Wurzeln nach der Luft gewendet, Aeste und Zweige aber in den Boden gesetzt hat; wobei es geschieht, daß Jene Blätter, Knospen, Blüthen u. s. w. treiben, Diese Wurzeln geworden sind. Gefüllte Blumen, z. B. bei Rosen, sind nichts Anderes, als daß die Filamente (Staubfäden), die Antheren (Staubbeutel), auch die Pistille (Griffel) bei wilden Rosen, durch mehr Nahrung, in Blumenblätter verwandelt werden, entweder gänzlich oder so daß sich noch Spuren derselben finden. Die Natur des Filaments ist bei vielen dieser Blumenblätter noch erhalten, so daß sie auf der einen Seite Blumenblatt, auf der andern Filament sind; denn die Filamente sind eben nichts Anderes, als contrahirtere Blätter. Tulpen, die man Monstrosen nennt, haben Blumenblätter, die zwischen Blumenblättern und Stengelblättern schwanken. Die Blumenblätter selbst sind nichts als Blätter der Pflanze, nur verfeinert. Auch das Pistill ist nur ein contrahirtes Blatt; auch der Pollen (der Samenstaub), an Rosenstöcken z. B. ein gelbes Pulver, hat Blatt-Natur. Ebenso haben die Samenkapsel und die Frucht ganz die Natur des Blatts, wie man denn auf dem Rücken der Frucht manchmal noch Blätter sieht. Ebenso ist beim Stein der Frucht die Blatt-Natur zu erkennen. Der Dorn der wildwachsenden Pflanzen wird bei veredelten Pflanzen zum Blatt; Aepfel-, Birnen-, Citronen-Bäume haben im magern Boden Dornen, die durch Cultur verschwinden und sich in Blätter verwandeln. [1]

Auf diese Weise zeigt sich in der ganzen Production der Pflanze dieselbe Gleichartigkeit und einfache Entwickelung; und diese Einheit der Form ist das Blatt. [2] Eine Form kann so leicht in die andere hineingespielt werden. Der Keim charakterisirt sich schon an sich selbst als eine Weise der Blätter, mit seinen Kotyledonen oder Samenläppchen: d. h. eben

[1] Vergleiche Willdenow, a. a. O. S. 293.
[2] Göthe: Zur Morphologie, S. 59, 83—85.

Blätter mit roherem Stoffe, die unausgearbeitet sind. Von da gehts in den Stengel über, an dem sich Blätter hervortreiben, die oft gefiedert sind, und sich so den Blüthen nähern. Hat das in die Länge-Gehen eine Zeit lang gedauert (wie bei den Conferven), so verknoten sich die Stengelblätter: und an den Knoten entstehen Blätter, die unten am Stengel einfach sind, dann zerschnitten, auseinanderfallend, sich theilend; bei den ersten, untern, ist die Peripherie, der Rand, noch nicht ausgebildet. [1] Göthe fährt in diesem Bilde einer einjährigen Pflanze, das er giebt, also fort: „Doch breitet sich die fernere Ausbildung unaufhaltsam von Knoten zu Knoten durch das Blatt aus. Die Blätter erscheinen nunmehr eingekerbt, tief eingeschnitten, aus mehrern Blättchen zusammengesetzt; in welchem letzten Falle sie uns vollkommene kleine Zweige vorbilden. Von einer solchen successiven höchsten Vermannigfaltigung der einfachsten Blattgestalt giebt uns die Dattelpalme ein auffallendes Beispiel. In einer Folge von mehrern Blättern schiebt sich die Mittelrippe vor; das fächerartige, einfache Blatt wird zerrissen, abgetheilt, und ein höchst zusammengesetztes, mit einem Zweige wetteiferndes Blatt wird entwickelt" (Göthe a. a. O. S. 11.). Die Blätter sind so jetzt feiner ausgebildet, als die Kotyledonen, indem sie ihre Säfte aus dem Stamme, als einem schon Organisirten, ziehen (ebendaselbst, S. 12.).

Ich mache hierbei die in Rücksicht auf den Unterschied der Species wichtige Bemerkung, daß dieser Fortgang, der sich an Einer Art in der Blattentwickelung zeigen kann, es dann vornehmlich auch ist, der das Bestimmende bei den verschiedenen Arten selbst ist; so daß dann die Blätter aller Arten zusammen die vollständige Entwickelung eines Blattes zeigen: wie man dieß z. B. in einer Reihe von Pelargonien sieht, in der sich die von einander zunächst sehr verschiedenen Blätter durch Uebergänge vermitteln. „Bekanntlich finden die Botaniker

[1] Vergl. Göthe, a. a. O. S. 7—10.

den specifischen Unterschied der Gewächse größtentheils in der Gestaltung der Blätter. Man betrachte die Blätter des Sorbus hybrida. Einige dieser Blätter sind noch beinah ganz anastomosirt; und nur die etwas tieferen Einschnitte des gezahnten Randes, zwischen den Seitenrippen, deuten uns an, daß die Natur von hier aus in eine tiefere Absonderung strebe. Bei andern Blättern werden diese Einschnitte, vorzüglich am Grunde und der untern Hälfte des Blattes, tiefer; und man sieht unverkennbar, daß jede Seitenrippe die Hauptrippe eines besondern Blättchens werden soll. Andere Blätter haben schon die deutliche Absonderung der untersten Seitenrippen zu eigenen Blättchen. An den folgenden Seitenrippen sind die tiefsten Einschnitte bereits gelungen; und man erkennt, daß ein freierer Trieb in die Ramification auch hier die Anastomose überwunden hätte. Dieß ist nun in andern Blättern erreicht, wo von Unten herauf zwei, drei bis vier Paare der Seitenrippen gelöst sind, und die alte Mittelrippe durch schnelleres Wachsthum die Blättchen aus einander rückt. So ist das Blatt nun halb gefiedert, und halb noch anastomosirt. Nachdem der Baum jünger oder älter ist, und verschiedenen Stand hat, auch sogar nach Beschaffenheit des Jahres, sieht man bald das Auseinanderreißen der Ramification, bald die Anastomose in einem Mehr oder Weniger vorherrschen; und ich besitze Blätter, welche beinah ganz gefiedert sind. Gehen wir nun zu Sorbus aucuparia über, so wird offenbar, daß diese Art nur eine fortgesetzte Evolutionsgeschichte von Sorbus hybrida sey, daß Beide nur durch das Geschick unterschieden sind, welches den Sorbus hybrida in eine stärkere Innigkeit des Gewebes, den Sorbus aucuparia in eine größere Freiheit des Sprossens zu streben antreibt." [1]

Von den Blättern geht Göthe (a. a. O. S. 15—20) dann zum Kelch über: „Den Uebergang zum Blüthenstande sehen

[1] Schelver's Kritik der Lehre von den Geschlechtern der Pflanze: Erste Fortsetzung (1811), S. 38—40.

wir schneller, oder langsamer geschehen. In dem letzten Falle bemerken wir gewöhnlich, daß die Stengelblätter von ihrer Peripherie herein sich wieder anfangen zusammen zu ziehen, besonders ihre mannigfaltigen äußeren Eintheilungen zu verlieren, sich dagegen an ihren untern Theilen, wo sie mit dem Stengel zusammenhängen, mehr oder weniger auszudehnen. In gleicher Zeit sehen wir, wo nicht die Räume des Stengels von Knoten zu Knoten merklich verlängert, doch wenigstens denselben gegen seinen vorigen Zustand viel feiner und schmächtiger gebildet. Man hat daher bemerkt, daß häufige Nahrung den Blüthenstand einer Pflanze verhindere. — Oft sehen wir diese Umwandlung schnell vor sich gehen: und in diesem Falle rückt der Stengel, von dem Knoten des letzten ausgebildeten Blattes an, auf einmal verlängt und verfeinert, in die Höhe, und versammelt an seinem Ende mehrere Blätter um eine Achse; — der Kelch. Seine Blätter sind dieselben Organe, als die Stengelblätter, nun aber um einen gemeinschaftlichen Mittelpunkt versammelt. Ferner sehen wir bei mehrern Blumen unveränderte Stengelblätter gleich unter der Krone zu einer Art von Kelch zusammengerückt. Da sie ihre Gestalt noch vollkommen an sich tragen, so dürfen wir uns hier nur auf den Augenschein, und auf die botanische Terminologie berufen, welche sie mit dem Namen Blüthenblätter (folia floralia) bezeichnet hat. — Wo die Stengelblätter sich nach und nach zusammenziehen, verändern sie sich, und schleichen sich gleichsam sachte in den Kelch ein. Diese Blätter sehen wir noch unkenntlicher gemacht, indem sie sich oft verbinden und an ihren Seiten zusammengewachsen hervorbringen. Die so nahe an einander gerückten und gedrängten Blätter stellen uns die glockenförmigen oder sogenannten einblättrigen Kelche dar, welche mehr oder weniger von Oben herein eingeschnitten sind. — Auf diese Weise bildete also die Natur den Kelch, daß sie mehrere Blätter und folglich mehrere Kno-

ten, welche sie sonst nach einander und in einiger Entfernung von einander hervorgebracht hätte, nun zusammen um Einen Mittelpunkt verbindet; sie bildet also im Kelche kein neues Organ." Sondern der Kelch ist nur ein Punkt, um den sich im Kreise sammelt, was vorher im ganzen Stengel vertheilt war.

Die Blume selbst ist nur eine Verdoppelung des Kelchs; denn die Blumen- und Kelch-Blätter sind sich sehr nah. Auch hier, beim „Uebergang des Kelchs zur Krone" (Korolle), ist bei Göthe der Gegensatz nicht ausgesprochen: „Obgleich die Farbe des Kelchs noch gewöhnlich grün und der Farbe der Stengelblätter ähnlich bleibt, so verändert sich dieselbe doch oft an einem oder dem andern seiner Theile, an den Spitzen, den Rändern, dem Rücken, oder gar an seiner inwendigen Seite, indessen die äußere noch grün bleibt; und wir sehen mit dieser Färbung jeder Zeit eine Verfeinerung verbunden. Dadurch entstehen zweideutige Kelche, die mit gleichem Rechte für Kronen gehalten werden können. — Die Krone wird nun abermals durch eine Ausdehnung hervorgebracht. Die Kronenblätter sind gewöhnlich größer, als die Kelchblätter; und es läßt sich bemerken, daß, wie die Organe im Kelch zusammengezogen werden, sie sich nunmehr als Kronenblätter in einem hohen Grade verfeint wieder ausdehnen. Ihre feine Organisation, ihre Farbe, ihr Geruch würden uns ihren Ursprung ganz unkenntlich machen, wenn wir die Natur nicht in mehrern außerordentlichen Fällen belauschen könnten. So findet sich z. B. innerhalb des Kelches einer Nelke manchmal ein zweiter Kelch, welcher, zum Theil vollkommen grün, die Anlage zu einem einblättrigen, eingeschnittenen Kelche zeigt: zum Theil zerrissen, und an seinen Spitzen und Rändern zu zarten, ausgedehnten, gefärbten wirklichen Anfängen der Kronenblätter umgebildet wird. An mehrern Pflanzen erscheinen Stengelblätter schon mehr oder weniger gefärbt, lange ehe sie sich dem Blüthenstande nähern; andere färben sich vollkommen in der Nähe des Blüthenstandes. Auch zeigt sich manchmal an den Tulpenstengeln ein beinah völlig ausgebildetes und gefärbtes Kronenblatt; ja noch merkwürdiger ist der Fall, wenn ein solches Blatt halb grün, mit seiner einen Hälfte zum Stengel gehörig, an demselben befestigt bleibt, indeß sein anderer und gefärbter Theil mit der Krone emporgehoben, und das Blatt in zwei Theile zerrissen wird.[1] — Es ist eine sehr wahrscheinliche Meinung, daß Farbe und Geruch der Kronenblätter der Gegenwart des männlichen Samens in denselben zuzuschreiben sey. Wahrscheinlich befindet er sich in ihnen noch nicht genugsam abgesondert, vielmehr mit andern Säften verbunden und diluirt. Und die schönen Erscheinungen der Farben führen uns auf den Gedanken, daß die Materie, womit die Blätter ausgefüllt sind, zwar in einem hohen Grade von Reinheit, aber noch nicht auf dem höchsten stehe, auf welchem sie uns weiß und ungefärbt erscheint" (Göthe, a. a. O. S. 21—23).

Die Fructification ist die höchste Entwickelung des Lichts in der Pflanze; und auch hier zeigt Göthe „die nahe Verwandtschaft der Kronenblätter mit den Staubwerkzeugen" auf. „Dieser Uebergang ist oft regelmäßig, z. B. bei der Canna. Ein wahres, wenig verändertes Kronenblatt zieht sich am obern Rande zusammen; und es zeigt sich ein Staubbeutel, bei welchem das übrige Blatt die Stelle des Staubfadens vertritt. An Blumen, welche öfters gefüllt erscheinen, können wir diesen Uebergang in allen seinen Stufen beobachten. Bei mehrern Rosenarten zeigen sich, innerhalb der vollkommen gebildeten und gefärbten Kronenblätter, andere, welche theils in der Mitte, theils an der Seite zusammengezogen sind. Diese Zusammenziehung wird von einer kleinen Schwiele bewirkt, welche sich mehr oder weniger als ein vollkommener Staubbeutel sehen läßt. Bei einigen gefüllten Mohnen ruhen

[1] Eben bei den vorhin erwähnten Monstrosen.

völlig ausgebildete Antheren auf wenig veränderten Blättern der stark gefüllten Kronen. Die mit dem Namen Nectarien" (besser paracorolla) „bezeichneten Organe sind Annäherungen der Kronenblätter zu den Staubgefäßen. Verschiedene Kronenblätter tragen Grübchen oder Glandeln an sich, welche einen honigartigen Saft abscheiden, der eine noch unausgearbeitete Befruchtungs-Feuchtigkeit ist. — Alle Ursachen, wodurch Stengel-, Kelch- und Blumenblätter sich in die Breite ausgedehnt haben, fallen hier völlig hinweg; und es entsteht ein schwacher, höchst einfacher Faden. Eben jene Gefäße, welche sich sonst verlängerten, ausbreiteten und sich einander wieder aufsuchten, sind gegenwärtig in einem höchst zusammengezogenen Zustande." So wirkt der Saamenstaub um desto kräftiger nach Außen, auf das Pistill, das Göthe auch auf denselben Typus zurückführt: „In vielen Fällen sieht der Griffel fast einem Staubfaden ohne Anthere gleich. Wenn die genaue Verwandtschaft des weiblichen Theils mit dem männlichen uns durch diese Betrachtung recht anschaulich wird, so sind wir nicht abgeneigt, die Begattung eine geistige Anastomose zu nennen, und glauben wenigstens einen Augenblick die Begriffe von Wachsthum und Zeugung einander näher gerückt zu haben. Wir finden den Griffel sehr oft aus mehrern einzelnen Griffeln zusammengewachsen. Das Pistill der Iris mit seiner Narbe ist in völliger Gestalt eines Blumenblattes vor unsern Augen. Die schirmförmige Narbe der Saracenie zeigt sich zwar nicht so auffallend aus mehrern Blättern zusammengesetzt, doch verläugnet sie sogar die grüne Farbe nicht" (Göthe, a. a. O. S. 23—26; 30—34). Von den Antheren sagt ein Physiologe: „Bei der Bildung der Antheren wickelten sich die Ränder der Kelchblättchen hineinwärts; so daß zuerst ein hohler Cylinder entstand, auf dessen Spitze ein Büschel von Härchen sich befand. Dieser fiel später hinab, wie die Anthere vollkommener und voller wurde. Eine ähnliche Verwandlung erschien beim

Griffel (stilus), wo Ein Kelchblatt, oft mehrere, vom Rand aus nach inwendig eine Einbeugung machten (arcuarentur); woraus zuerst eine einfache Höhlung, nachher der Eierstock entstand. Jener Büschel von Haaren, der auf der Spitze der Höhlung aufsaß, verdorrte nicht, wie bei den Antheren, sondern erreichte im Gegentheil die Natur einer vollkommenen Narbe (stigma)." [1]

Die Früchte, das Gehäuse lassen sich ebenso als Umbildungen des Blattes aufzeigen: „Wir reden hier eigentlich von solchen Gehäusen, welche die sogenannten bedeckten Samen einschließen. Die Samenkapseln an den Nelken verändern sich oft wieder in kelchähnliche Blätter: ja es finden sich Nelken, an denen sich das Fruchtbehältniß in einen wirklichen vollkommenen Kelch verwandelt hat, indeß die Einschnitte desselben an der Spitze noch zarte Ueberbleibsel der Griffel und Narben tragen, und sich aus dem Innersten dieses zweiten Kelches wieder eine mehr oder weniger vollständige Blätterkrone statt der Samen entwickelt. Ferner hat uns die Natur selbst durch regelmäßige und beständige Bildungen auf eine sehr mannigfaltige Weise die Fruchtbarkeit geoffenbart, welche in einem Blatt verborgen liegt. So bringt ein zwar verändertes, doch noch völlig kenntliches Blatt der Linde aus seiner Mittelrippe ein Stielchen und an demselben eine vollkommene Blüthe und Frucht hervor. Noch stärker und gleichsam ungeheuer wird uns die unmittelbare Fruchtbarkeit der Stengelblätter in den Farrenkräutern vor Augen gelegt, welche unzählige, des Wachsthums fähige Samen entwickeln und umherstreuen. In den Samenbehältern werden wir die Blattgestalt nicht verkennen. So ist z. B. die Hülse ein einfaches zusammengeschlagenes Blatt; die Schoten bestehen aus mehr über einander gewachsenen Blättern. Am meisten rückt uns diese Blattähnlichkeit

[1] Herm. Frider. Autenrieth: De Discrimine sexuali etc. (Tubing. 1821), p. 29—30.

aus den Augen bei saftigen und weichen, oder bei holzartigen und festen Samenbehältern. Die Verwandtschaft der Samenkapseln mit den vorhergehenden Theilen zeigt sich auch durch das Stigma, welches bei vielen unmittelbar aufsitzt, und mit der Kapsel unzertrennlich verbunden ist. Wir haben die Verwandtschaft der Narbe mit der Blattgestalt schon oben gezeigt. Es läßt sich bei verschiedenen Samen bemerken, daß er Blätter zu seinen nächsten Hüllen umbilde. Die Spuren solcher nicht völlig den Samen angepaßten Blattgestalten sehen wir an vielen geflügelten Samen, z. B. des Ahorns. — Um den einmal ergriffenen Faden nicht zu verlassen, haben wir die Pflanze durchgehends nur als einjährig betrachtet. Allein es wird, um diesem Versuch die nöthige Vollständigkeit zu geben, nunmehr noch nöthig, von den Augen zu sprechen. Das Auge bedarf keiner Kotyledonen" u.s.w. (Göthe, a. a. O. S. 36—40, 42—43). Auf die Triebe und Thätigkeiten der mehrjährigen Pflanzen werden wir später noch zu sprechen kommen.

Das sind die Hauptgedanken der Göthe'schen Metamorphose der Pflanzen. Göthe hat die Einheit auf eine sinnige Weise als geistige Leiter dargestellt. Die Metamorphose ist aber nur die Eine Seite, welche das Ganze nicht erschöpft; man muß auch auf den Unterschied der Gebilde aufmerksam seyn, mit dem erst der eigentliche Proceß des Lebens hervortritt. Zweierlei muß also an der Pflanze unterschieden werden: α) diese Einheit ihrer ganzen Natur, die Gleichgültigkeit ihrer Glieder und Gebilde gegen ihre Formveränderung; β) die verschiedene Entwickelung, der Verlauf des Lebens selbst, — eine Organisation, die eine Ausbildung bis zum Sexual-Unterschiede ist, sollte dieselbe auch nur ein Gleichgültiges und Ueberflüssiges seyn. Der Lebensproceß der Pflanze ist Proceß derselben für sich in jedem Theile; Aeste, Zweige, Blatt haben Jedes einen ganzen Proceß für sich, weil Jedes auch das ganze Individuum ist. Der Lebens-Proceß der Pflanzen ist somit in jedem Theile ganz, indem die Pflanze durchaus particularisirt ist, ohne daß der Proceß sich schon in die unterschiedenen Thätigkeiten dirimirte. Der Proceß der Pflanze, als das Unterscheiden derselben in ihr, erscheint daher in seinem Anfange, wie in seinem letzten Product, nur als Gestaltung. In Rücksicht auf dieselbe steht die Pflanze in der Mitte zwischen mineralogischem Krystall, und freier animalischer Gestalt; denn das Animalische hat die ovale elliptische Form, das Krystallinische ist die Verstandesform in geraden Linien. Die Gestalt der Pflanze ist einfach. Der Verstand herrscht noch im geradlinigten Stiel, wie überhaupt bei der Pflanze die gerade Linie noch sehr überwiegend vorhanden ist. Im Innern sind Zellen, theils wie Bienenzellen, theils länglich gestreckt: und dann Fasern, die sich zwar auch in Spiral-Linien zusammenwinden, aber dann selbst wieder in die Länge gehen, ohne sich in sich zur Rundung zu resumiren. Im Blatt ist die Fläche herrschend: die verschiedenen Formen der Blätter, der Pflanze sowohl als der Blume, sind noch sehr regelmäßig; und in ihren bestimmten Einschnitten und Zuspitzungen ist eine mechanische Gleichförmigkeit bemerkbar. Die Blätter sind gezahnt, gezackt, spitzig, lancettförmig, schildförmig, herzförmig, — aber doch nicht mehr abstract regelmäßig: die eine Seite des Blatts ist der andern nicht gleich, die eine Hälfte mehr contrahirt, die andere mehr expandirt und gerundet. In der Frucht endlich herrscht die Kugelung, aber eine commensurable Rundung, noch nicht die höhere Form der animalischen Rundung.

Die verständige Bestimmung nach Zahlen ist bei den Pflanzen auch noch herrschend, z. B. Drei oder Sechs; die letzte bei den Zwiebeln. Beim Kelch der Blumen herrschen die Zahlen Sechs, Drei, Vier. Doch findet sich auch die Zahl Fünf: und zwar dergestalt, daß, wenn die Blume fünf Filamente und Antheren hat, auch fünf oder zehn Blumenblätter vorhanden sind; auch der Kelch hat dann fünf oder zehn Blätter u. s. w.

Link sagt (Grundlehren, S. 212): „Eigentlich scheinen nur fünf Blätter den vollständigen Wirtel auszumachen. Wenn sechs oder mehr vorhanden sind, wird man gewiß zwei oder mehr Wirtel, einen innerhalb des andern, bemerken. Vier Blätter in einem Wirtel lassen eine Lücke für ein fünftes, drei zeigen eine weniger vollkommene Form an, und zwei oder gar nur eins lassen ebenfalls Lücken für zwei oder ein drittes."

Wie ihre Gestalt, so schwanken auch die Säfte der Pflanze zwischen chemischem und organischem Stoffe. Auch der Proceß selbst schwankt noch zwischen dem Chemischen und dem Animalischen. Die pflanzenhaften Producte sind Säuren (z. B. Citronensäure), — Stoffe, die zwar nicht mehr ganz chemisch, sondern schon mehr indifferent sind, aber noch nicht so als das Animalische. Mit bloßem Orygeniren und Hydrogeniren kommt man nicht aus: noch weniger im Animalischen, z. B. beim Athmen. Das organische, lebensdurchdrungene, individualisirte Wasser entflieht den Händen der Chemie, — ein geistiges Band.

§. 346.

Der Proceß, welcher die Lebendigkeit ist, muß, eben so sehr als er Einer ist, in die Dreiheit der Processe sich auseinander thun (§. 217—220.).

Zusatz. In dem Proceß der Pflanze, der in drei Schlüsse zerfällt, ist, wie schon (§. 342. Zus.) angegeben worden, der erste der allgemeine Proceß, der Proceß des vegetabilischen Organismus innerhalb seiner selbst, die Beziehung des Individuums auf sich selbst, in welcher das Individuum sich selbst aufzehrt, sich zu seiner unorganischen Natur macht, und sich vermittelst dieses Aufzehrens aus sich hervorbringt, — der Gestaltungs-Proceß. Das Lebendige hat zweitens das Andere seiner nicht an ihm selbst, sondern als ein selbstständiges Anderes; es ist nicht selbst seine unorganische Natur, sondern diese wird vorgefunden als Object, — angetroffen mit dem Scheine der Zufälligkeit. Das ist der specificirte Proceß gegen eine

äußere Natur. Das Dritte ist der Gattungs-Proceß, die Vereinigung der beiden ersten; der Proceß der Individuen mit sich als Gattung, das Hervorbringen und Erhalten der Gattung, — das Aufzehren der Individuen zur Erhaltung der Gattung, als Hervorbringung eines andern Individuums. Die unorganische Natur ist hier das Individuum selbst, seine Natur dagegen seine Gattung: eben so ist diese aber auch ein Anderes, seine objective Natur. In der Pflanze sind diese Processe nicht so unterschieden, wie im Thiere, sondern fallen in einander; und das macht eben das Schwierige in der Darstellung des vegetabilischen Organismus.

A.

Der Gestaltungsproceß.

§. 346. a.

Der innere Proceß der Beziehung der Pflanze auf sich selbst ist nach der einfachen Natur des Vegetativen selbst sogleich Beziehung auf Aeußeres, und Entäußerung. Einerseits ist er der substantielle, die unmittelbare Verwandlung theils der Ernährungszuflüsse in die specifische Natur der Pflanzenart, theils der innerlich umgebildeten Flüssigkeit (des Lebenssaftes) in Gebilde. Andererseits als Vermittlung mit sich selbst α) beginnt der Proceß mit der zugleich nach Außen gerichteten Diremtion in Wurzel und Blatt, und der innern abstracten des allgemeinen Zellgewebes in die Holzfasern und in die Lebensgefäße, deren jene gleichfalls nach Außen sich beziehen, diese den inneren Kreislauf enthalten. Die hierin sich mit sich selbst vermittelnde Erhaltung ist β) Wachsthum als Production neuer Bildungen, Diremtion in die abstracte Beziehung auf sich selbst, in die Verhärtung des Holzes (bis zur Versteinerung im Tabascher u. dergl.) und der andern Theile, und in die Rinde

(das dauernde Blatt). γ) Das Zusammennehmen der Selbsterhaltung in die Einheit ist nicht ein Zusammenschließen des Individuums mit sich selbst, sondern die Production eines neuen Pflanzenindividuums, der Knospe.

Zusatz. Im Gestaltungs-Proceß fangen wir mit dem Keime des Lebendigen, als dem Unmittelbaren, an. Diese Unmittelbarkeit ist aber nur eine gesetzte, d. h. der Keim ist auch Product; was indessen eine Bestimmung ist, die erst im dritten Processe vorkommt. Der Gestaltungs-Proceß soll nur Proceß der Innerlichkeit seyn, als Production der Pflanze aus sich selbst. Weil aber im Vegetabilischen das Hervorbringen seiner selbst als Außersichkommen ist, so ist es Hervorbringen eines Andern, — der Knospe. Auch berührt dieß sogleich den Proceß nach Aussen; der erste kann also nicht ohne den zweiten und den dritten aufgefaßt werden. Der Gestaltungs-Proceß für sich, welcher der Proceß der Eingeweide des Individuums mit sich wäre, fehlt so der Pflanze, weil sie eben keine Eingeweide hat, sondern nur Glieder, die ein Verhältniß nach Außen haben. Der organische Proceß überhaupt hat aber wesentlich auch diese Seite, daß er das, was von Außen an ihn kommt, vernichtet, inficirt und zum Seinigen macht. Das Einsaugen ist sogleich Berührung des Wassers von der Kraft der Lebendigkeit; so daß es gleich als ein vom organischen Leben Durchdrungenes gesetzt wird. Geschieht dieß unmittelbar, oder ist eine Stufenfolge von Verwandlungen da? Bei der Pflanze ist die Hauptsache, daß diese Verwandlung unmittelbar geschieht. Bei höher organisirten Pflanzen kann man aber diesem Processe auch nachgehen, als einem durch viele Vermittelungen durchgehenden: ebenso im Animalischen. Doch ist auch hier das unmittelbare Inficiren zu Lymphe vorhanden, ohne durch Glieder der Thätigkeit vermittelt zu seyn. Bei den Pflanzen, vorzüglich den niedern, ist keine Vermittelung durch Gegensatz vorhanden, — kein Zusammengehen ans ihm; sondern die Ernährung ist ein proceßloses Verwandeln. Die innere physiologische Construction der Pflanze ist daher auch sehr einfach; Link und Rudolphi zeigten, daß es nur einfache Zellen, und dann Spiralgefäße und Röhren sind.

1. Der Keim ist das Unenthüllte, welches der ganze Begriff ist; — die Natur der Pflanze, die aber noch nicht als Idee ist, da sie noch ohne Realität ist. Die Pflanze tritt im Samenkorn als einfache unmittelbare Einheit des Selbsts und der Gattung auf. Das Samenkorn ist so, um der Unmittelbarkeit seiner Individualität willen, ein gleichgültiges Ding; es fällt in die Erde, welche für es die allgemeine Kraft ist. Eine gute Erde hat nur die Bedeutung, diese aufgeschlossene organische Kraft oder Möglichkeit zu seyn, — wie ein guter Kopf bloß die Möglichkeit heißt. Der Same, als wesentlich Kraft dadurch daß er in der Erde ist, hebt dieß, daß er Erde ist, auf, verwirklicht sich. Aber dieß ist nicht der Gegensatz des gleichgültigen Daseyns, wie gegen seine unorganische Natur; sondern er wird in die Erde gelegt, heißt: er ist Kraft. Dieß Bergen des Samenkorns in die Erde ist daher eine mystische, magische Handlung, welche andeutet, daß geheime Kräfte in ihm sind, die noch schlummern, daß es in Wahrheit noch etwas Anderes ist, als dieß, wie es so da ist: wie das Kind nicht nur diese hülflose, sich nicht als Vernunft ankündigende Menschengestalt ist, sondern an sich die Kraft der Vernunft, ein ganz Anderes, als dieß, das nicht sprechen, nichts Vernünftiges thun kann, und die Taufe eben diese feierliche Anerkennung des Genossen des Geisterreichs ist. Der Magier, der diesem Korn, das ich mit der Hand zerdrücke, einen ganz anderen Sinn giebt, — er, welchem eine rostige Lampe ein mächtiger Geist ist, — ist der Begriff der Natur; das Korn ist die Macht, welche die Erde beschwört, daß ihre Kraft ihm diene.

a. Die Entwickelung des Keimes ist zuerst bloßes Wachsthum, bloße Vermehrung; er ist schon an sich die ganze Pflanze,

er ist der Baum u. s. f. im Kleinen. Die Theile sind schon vollkommen gebildet, erhalten nur eine Vergrößerung, formale Wiederholung, Verhärtung u. s. w. Denn was werden soll, ist schon; oder das Werden ist diese bloß oberflächliche Bewegung. Es ist aber ebenso sehr eine qualitative Gliederung und Gestaltung, — damit aber wesentlicher Proceß. „Das Keimen der Samen geschieht zuerst vermittelst der Feuchtigkeit. An der künftigen Pflanze, oder dem Embryo, ist bei den vollkommenen Gewächsen der künftige Stock deutlich zu sehen, und macht den konischen Theil aus, welchen wir Würzelchen (radicula, rostillum) zu nennen pflegen; der spitze Theil ist der untere, woraus die künftige Wurzel entspringt. Nach Oben ist er nur selten sehr verlängert; man pflegt diese Verlängerung Schaft (scapus) zu nennen. Zuweilen findet sich auch dort schon eine Gemme, das Federchen (plumula), vorgezeichnet. Aus den Seiten des Embryo entspringen oft die beiden Samenlappen oder Kernstücke (cotyledones), die nachher sich entwickeln und die Samenblätter darstellen. Mit Unrecht hält man das Würzelchen für die künftige wirkliche Wurzel; es ist nur der nach Unten wachsende Stock. Man betrachte die größeren Samen der Pflanzen, z. B. von Waizen, Kürbis, Bohnen genau, indem sie keimen: und man wird sehen, wie aus jenem Körper (im Waizen ist er dreifach getheilt) die wahren Wurzeln viel dünner und zarter hervorkommen.“ [1] Dreht man den spitzen Theil nach Oben, so keimt er, wächst aber in einem Bogen, und kehrt seine Spitze nach Unten. „Der Keim besteht aus dem Schnäbelchen (rostellum) und dem Blattfederchen (plumula). Aus dem Erstern entsteht die Wurzel, aus dem Andern der Theil des Gewächses über der Erde. Legt man den Samen verkehrt in die Erde, so daß das Schnäbelchen nach der Oberfläche zugekehrt ist, so wird es doch nie nach Oben wachsen. Es verlängert sich, geht demohngeachtet aber in die Erde, und kehrt den Samen um, daß er in seine rechte Lage kommt.“ [1] Willdenow hat hierbei folgende Entdeckung gemacht: „Die Wassernuß (Trapa natans) hat kein Schnäbelchen. Diese Nüsse treiben ein langes Blattfederchen, was in senkrechter Richtung der Oberfläche des Wassers zustrebt, an den Seiten haarförmige, ästige Blätter in großen Intervallen treibt; von diesen Blättern neigen sich einige nach Unten, und wurzeln sich in den Boden fest. Man sieht hieraus, daß das Schnäbelchen einigen Samen entbehrlich ist; aber ein fruchtbarer Same ohne Blattfederchen und Samenlappen ist gar nicht denkbar. Das Blattfederchen hat noch nie Jemand bei irgend einem Samen zu läugnen gewagt. — Bemerkenswerth ist es, daß das Schnäbelchen bei den Gewächsen, welche Zwiebeln haben, sich in die Zwiebel: bei einigen, die einen mittleren Stock“ (— d. h. einen solchen, „der weder zum abwärtssteigenden, noch zum aufwärtssteigenden Stock gehört, bald das Ansehen einer Wurzel, bald des Stengels hat, im ersten Falle knollig, und dann entweder rübenartig, oder zwiebelartig ist, z. B. bei Ranunculus bulbosus“ u. s. w. —) „haben, in solchen verwandelt wird, z. B. bei den Cyclamen; endlich vergeht bei einigen Gewächsen bald nach dem Hervorkeimen das Schnäbelchen, und die wahre Wurzel entwickelt sich zur Seite.“ [2] Diese Diremtion des Einen nach zwei Seiten, nach der Erde, als dem Boden, dem concreten Allgemeinen, dem allgemeinen Individuum, und nach dem reinen, abstracten Ideellen, dem Lichte, kann man Polarisiren nennen.

Zwischen Blatt und Wurzel, als der ersten Diremtion, ist der Stengel: wir sprechen hier nämlich von Pflanzen, die ein entwickeltes Daseyn haben; denn Schwämme und dergleichen gehören nicht hierher. Der Stengel ist aber nicht

[1] Link: Grundlehren, S. 235—236 (236 bis, §. 6).

[1] Willdenow, a. a. O. S. 367—369.

[2] Ebendaselbst, S. 370—371, 380 (S. 31).

gerade wesentlich; das Blatt kann unmittelbar aus der Wurzel hervorgehen, und viele Pflanzen sind auf jene beiden Hauptmomente (Blatt und Wurzel) beschränkt. Das ist der große Unterschied der Monokotyledonen und Dikotyledonen. Zu den ersten gehören Zwiebelgewächse, Gräser, Palmen, — die Hexandrien und Triandrien bei Linnäus, der noch nicht (sondern erst Jussieu) auf diesen Unterschied aufmerksam gemacht hat, und alle Pflanzen noch auf Eine Linie stellte. Es fragt sich nämlich: ob das Blättchen (κοτυληδών), welches der Keim treibt, ein gedoppeltes oder einfaches ist. Bei Wurzel und Blatt ist, indem sie den ersten Gegensatz ausmachen, in den Monokotyledonen die erste gedrungene Natur vorhanden, die nicht in den Gegensatz ausgeht, daß zwischen Wurzel oder Zwiebel, und Blatt, ein Anderes, der Stengel, eintritt. Palmen haben zwar einen Stamm; aber er entsteht nur, indem die Blätter nach Unten zu sich ansetzen, — was auch noch ganz äußerlich zu sehen ist. „Die Palmen haben nirgends Aeste, als an der Spitze des Stamms, und dort nur Blüthenzweige. Es scheint, als ob die übermäßige Größe der Blätter die Aeste absorbirt habe. Eben dieß ist auch bei den Farrenkräutern der Fall. Selbst an unsern einheimischen Gräsern und vielen Zwiebelgewächsen sieht man selten andere, als blühende Aeste.“ [1] Sie haben nur innerlich in der Substanz den Gegensatz von Zellen und Holzfasern, nicht Spiegelfasern. Die Blattrippen sind nicht oder weniger gekrümmt, in den Gräsern gerade fortlaufend. So wenig es die Monokotyledonen zu einem eigentlichen Stamme bringen, ebenso wenig zum fertigen flachen Blatte; sie sind immer diese eingewickelte Knospe, die aufbricht, aber nie fertig geworden. Daher bringen sie es auch nicht zum fruchtbaren Samen; ihre Wurzel und ihr ganzer Stamm ist Mark. Der Stamm ist eine fortgesetzte Wurzel, hat keine Knospen, noch Zweige, sondern immer neue Wurzeln, die ab-

[1] Link: Grundlehren, S. 185.

sterben und durch Holzfasern sich verbinden. Das übermächtige Licht läßt es nicht zur Innerlichkeit des Holzes kommen; das Blatt stirbt nicht ab, sondern treibt an ihm neue Blätter hervor. — Wie aber in der Palme die Blätter Stamm und Aeste scheinen, so giebt es auch umgekehrt Stengelarten, wo der Stengel mit dem Blatt eins bleibt, wie z. B. bei den Cactus, wo Stengel aus Stengel hervorgehen: „Die Gelenke, welche gemeinhin für Blätter gehalten werden, sind Theile des Stengels. Die Blätter dieser Pflanze sind pfriemförmige fleischige Spitzen, welche öfter an ihrer Basis mit kleinen Stacheln umgeben sind. Sie fallen gleich nach der Entwickelung des Gliedes ab“ (d. h. wohl des Gelenks); „und ihre vormalige Stelle bezeichnet eine Narbe oder Büschel von Stacheln.“ [1] Diese Pflanzen bleiben saftiges Blatt, das dem Lichte widersteht; und es kommt bei ihnen nur zu Stacheln, statt des Holzes.

b. Den allgemeinen Zusammenhalt macht in der Pflanze das Zellgewebe aus, das, wie im Animalischen, aus kleinen Zellen besteht; es ist das allgemeine animalische und vegetabilische Product, — das fasrige Moment. „Jede Zelle ist von der andern getrennt, ohne Gemeinschaft mit den übrigen. Im Bast nehmen die Zellen eine ovale, spitzovale oder längliche Form an.“ Bläschen und Längen unterscheiden sich sogleich in dieser Grundlage der Pflanze. α) „Das regelmäßige Zellgewebe ist αα) das Parenchym, das lare oder lockere Zellgewebe, welches aus weiten Zellen besteht; man erkennt es sehr leicht, besonders findet es sich in der Rinde und dem Marke der Stämme. ββ) Der Bast, das fibrose, straffe, stricte Zellgewebe, findet sich besonders in den Staubfäden, dem Träger des Pistills und ähnlichen Theilen; es hat sehr lange, enge, aber noch deutliche Zellen. Allein die Structur des Bastes oder des fasrigen Gewebes in der innern Rinde, in dem Holze, in den Nerven der Blätter ist sehr schwer zu erkennen. Er besteht

[1] Willdenow, a. a. O. S. 398.

aus äußerst schmalen und engen Zellen, die eine längliche, spitzovale Form annehmen. — β) Das unregelmäßige Zellgewebe kommt an der Art von Gewächsen vor, an denen man äußerlich nur Fruchtbehälter (sporangia) und den übrigen unterstützenden Körper (thallus) unterscheidet. Die Lichenen haben entweder einen krustenartigen, oder blattartigen thallus; die Kruste ist ganz und gar aus runden Bläschen oder Zellen von sehr verschiedener Größe unordentlich zusammengehäuft. Die Algen unterscheiden sich sehr von den vorigen Gewächsen. Zerschneidet man den thallus, wo er am dicksten ist: so bemerkt man darin sehr deutliche, aber gleichsam gallertartige Fäden, in mannigfaltiger, verwickelter Richtung. Die Grundlage einiger Algen ist eine Membran, oft schleimartig, oft gallertartig, aber nie in Wasser auflöslich. Das Gewebe der Pilze besteht aus Fasern, die man bald für Zellen erkennt. Zwischen diesem fasrigen Gewebe liegen überall Körner zerstreut, wie auch bei den Lichenen, wo sie für Gemmen gehalten werden können. Dieß betraf die äußere Form des Zellgewebes. — Wie entwikkelt und verändert sich nun dieses Zellgewebe? Offenbar entsteht neues Zellgewebe zwischen den ältern Zellen. Die Körner in den Zellen möchten das Stärkmehl der Pflanzen seyn.“ [1]

Während die erste Diremtion sich sogleich auf den Proceß nach Außen bezog, indem die Wurzel mit der Erde, das Blatt mit Luft und Licht in Wechselbeziehung steht: so ist die zweite, nähere Diremtion das Sich-Scheiden der Pflanze selbst in die Holzfaser oder das thätige Spiral-Gefäß, und in andere Gefäße, die Herr Professor Schultz Lebensgefäße genannt hat; er ist so gründlich in seiner Empirie, als er die Sache philosophisch begründet, wenn man das Letztere auch im Einzelnen anders wenden könnte. Auch diese Abscheidung der Pflanze in ihre inneren Gebilde, die Erzeugung von Spiralen u. s. w. ist

[1] Link: Grundlehren, S. 12 (Nachträge I., S. 7), 15—18; 20—26; 29—30, 32.

unmittelbares Entstehen, überhaupt eine bloße Vervielfältigung. Die Markzellen vermehren sich, daran auch die Spiral-Gefäße, die Holzfaden u. s. w. Das macht Link vorzüglich deutlich: „Die Spiralgefäße sind Bänder, die schraubenförmig zu einer Röhre gerollt sind. — Die Spiralgefäße verwandeln sich in Treppengänge, indem die Windungen der Spiralgefäße, zwei zusammen, mit einander verwachsen; die Treppengänge sind nicht abrollbar. Durch den Anwuchs benachbarter Theile werden die Spiralgefäße gespannt oder gedrückt; dieß bringt die wellenförmigen Biegungen der Querstreifen hervor, so wie die scheinbaren Spaltungen der Querstriche, indem zwei Windungen über einander geschoben wurden, — vielleicht auch wahre Spalten. Die Gefäße, welche solche Streifen oder Punkte haben, sind die punktirten und getüpfelten Gefäße, die ich für gleichartig mit den Treppengängen halte.“ Es bleiben zunächst nur noch Querlinien; und ganz nah verwachsene Windungen der Spiral-Gefäße zeigen nur noch Tüpfelchen statt der Linien, Einschnitte und Querstriche. „Die Ringgefäße entstehen dadurch, daß, beim schnellen Wachsthum der anliegenden Theile, die Windungen der Spiralgefäße von einander gerissen werden und einzeln stehen bleiben. Es ist kein Wunder, daß in den schnell wachsenden Wurzeln und andern Theilen, wo solche Spiral-Gefäße in Menge ihre Functionen äußern müssen, auch mehr alte veränderte Gefäße zu finden sind, als da, wo das Wachsthum ruhiger vor sich geht. — Die Spiral-Gefäße verbreiten sich fast in alle Theile der Pflanze, und machen das Skelett derselben. Wirklich nennt man auch die netzförmig vertheilten Bündel von Spiralgefäßen in den Blättern, nachdem sie von allem dazwischen liegenden Zellgewebe befreit sind, das Blattskelett. Nur in den Antheren und dem Pollen habe ich nie Spiralgefäße gefunden. Der Bast begleitet sie überall; und wir nennen die Gefäßbündel mit Bast vermengt Holz. Zellgewebe, welches

das Holz rund umher umgiebt, wird Rinde genannt, — welches von ihm rund umher umgeben wird, Mark." [1]

„Vielen Pflanzen fehlen alle diese Gefäße: in den Pflanzen mit anomalem Zellgewebe, den Lichenen, Algen, Pilzen, hat man sie nie angetroffen. Die genuinen Pflanzen mit regelmäßigem Zellgewebe sind entweder die spiralführenden, oder die spirallosen. Zu den letztern gehören die Laubmoose, die Lebermoose, und einige wenige Wassergewächse, wie die Chara. Wie die Spiralgefäße ursprünglich entstehen, weiß ich nicht. Da sie später als Zellgewebe vorhanden sind, sagt Sprengel, so müssen sie wohl daraus entstehen. Dieses scheint mir nicht zu folgen; sondern ich glaube, daß sie zwischen den Zellen des Bastes aus dort ergossenem Safte sich erzeugen. Uebrigens wachsen die Spiralgefäße; und es entstehen neue zwischen ihnen. Außer diesen Gefäßen, welche man mit dem allgemeinen Namen Spiralgefäße bezeichnen kann (— eigentliche nenne ich sie im Gegensatze zu den Treppengängen und getüpfelten Gefäßen —), habe ich in den Pflanzen keine Gefäße bemerkt." [2] Aber wo bleiben die Lebensgefäße?

Nach dem, was Link in den Nachträgen (II. S. 14) sagt, könnte man schließen, daß die Spiral-Gefäße aus dem Linearen der Holzfaser entspringen: „Ich sehe mich genöthigt, eine alte Meinung wieder aufzunehmen, daß einfache lange Fasern in den Gewächsen vorhanden seyen; ob dicht oder hohl, läßt sich nicht deutlich wahrnehmen. Die einfache Faser, ohne Spur von Aesten, erstreckt sich keinesweges durch die ganze Pflanze. Man sieht deutlich da, wo die Zweige in den Stamm treten, daß sich die Fasern derselben an die Fasern des Stammes anlegen und gleichsam einen Keil im Stamme bilden. Auch in demselben Stamme und Zweige scheinen sie nicht ohne Unterbrechung fortzugehen. — Die Fasergefäße

[1] Link: Grundlehren, S. 46—49; 51—58, 61; 64—65.
[2] Ebendaselbst, S. 65—68.

liegen immer in Bündeln, die sich in den ältesten Stämmen nebst dem Baste zu Ringen zusammenhäufen. Gewöhnlich umgeben sie ein Bündel von Spiralgefäßen; doch giebt es in einigen Pflanzen auch bloße Fasergefäße ohne alle Spur von Spiralgefäßen. Die Richtung dieser Gefäße ist gerade, und ziemlich parallel in diesen Bündeln. Mehr abweichend und gleichsam verflochten, sieht man sie in den Stämmen der Bäume und in den Wurzeln. Sie finden sich in den meisten Pflanzen, allgemein in den Phanerogamen. In vielen Lichenen und Algen bemerkt man nur zusammengewundene Faden, in den Pilzen oft deutlich. Doch giebt es Pilze, Lichenen und Algen, in denen keine Spur von ihnen, sondern nur Bläschen und Zellen anzutreffen sind." So sehen wir den ursprünglichen Gegensatz von Korn oder Knoten, und einfacher Länge in dem Gegensatz von Bläschen und Fasern, während die Spiralgefäße zur Rundung streben.

Oken stellt diesen Uebergang des Zellgewebes in die Spiralgefäße zwar den Principien gemäß (s. oben §. 344. Zus. S. 474), aber mit dem Schematismus der vormaligen Naturphilosophie ausstaffirt, also dar: „Die Spiralgefäße sind das Lichtsystem in der Pflanze. Ich weiß sehr wohl, wie sehr diese Lehre mit dem bis jetzt Angenommenen in Widerspruch steht; aber ich habe alles zusammengetragen, Meinungen und Versuche abgewogen, und kann mit Zuversicht angeben, daß sie alle für dieses Resultat der naturphilosophischen Construction sprechen." Diese Construction ist aber nur eine Versicherung. „Sind sie das Lichtsystem, so ist ihnen die geistige Function in den Pflanzen übertragen oder die bloße Polarisations-Function. Die Spiralfaser entsteht aus dem Gegensatze des Lichts mit dem Zellgewebe, oder aus dem Gegensatze der Sonne zum Planeten. Ein Lichtstrahl fährt durch das Pflanzen-Bläschen oder durch den Keim. Die Bläschen oder Zellen oder die Schleimpunkte (ursprünglich ist die Pflanze dieß im Samen) ordnen sich all-

mählig nach dieser polaren Linie an einander. Im Kampf zwischen der Sphäre und der durch das Licht in sie gebrachten Linie, legen sich die Schleimkügelchen zwar linear an einander; allein sie werden durch den planetarischen Proceß des Zellgewebes immer in den Kreis des Chemismus heruntergezogen, aus welchem Kampfe die Spiralform entsteht. Was der Umlauf der Sonne, wodurch in jedem Augenblick ein anderer Theil der Pflanze beschienen und ein anderer finster, also bald Stamm bald Wurzel wird, für einen Antheil hat, will ich nur berührt haben." [1]

c. Die andere Seite hierzu ist endlich der Proceß selbst, die Thätigkeit in der ersten Bestimmung, das allgemeine Leben; es ist dieß der formelle Proceß der bloß unmittelbaren Verwandlung, diese Infection, als die unendliche Macht des Lebens. Das Lebendige ist ein an und für sich Festes und Bestimmtes. Was es chemisch von Außen berührt, wird durch diese Berührung unmittelbar verwandelt. Die Anmaßung, chemisch zu wirken, überwindet das Lebendige daher unmittelbar, und erhält sich in der Berührung durch ein Anderes. Es vergiftet, verwandelt dieß Andere unmittelbar: wie auch der Geist, indem er etwas anschaut, es verwandelt und zu dem Seinigen macht; denn es ist seine Vorstellung. Dieser Proceß ist bei der Pflanze selbst wieder nach doppelter Seite zu fassen: α) als die Thätigkeit der Holzfasern, welche das Einsaugen ist, und β) als die Thätigkeit, wodurch in den Lebensgefäßen der Saft die vegetabilische Natur erhält. Das Einsaugen und die Circulation des vegetabilisch-organisch gemachten Saftes sind die wesentlichen Momente des Begriffs, wenn es auch noch im Einzelnen Veränderungen geben könnte. Das Blatt ist nun vornehmlich der Sitz der Thätigkeit des Lebenssaftes: aber es saugt eben so gut ein, als die Wurzel und die Rinde, da es schon in Wechselbeziehung mit der Luft steht; denn bei der

[1] Oken: Lehrbuch der Naturphilosophie (1. Ausgabe), Bd. II. S. 52.

Pflanze hat jedes Glied nicht so besondere Functionen, als beim Thiere. „Eine der wichtigsten Functionen der Blätter ist," wie Link (Nachträge I. S. 54) sagt, „den Saft für andere Theile zu bereiten." Das Geblätter ist der reine Proceß; und so könnten nach Linné die Blätter die Lungen der Pflanzen genannt werden.

Link bemerkt über die Functionen der Gefäße und des Zellgewebes im Allgemeinen: „Unversehrte Wurzeln nehmen keine gefärbte Flüssigkeiten auf; auch können diese nicht durch die gefärbte Oberhaut dringen. Der Nahrungssaft geht also zuerst durch unmerkliche Oeffnungen der Oberhaut und füllt die Zellen an der Spitze der Wurzeln, ehe er von den Gefäßen aufgenommen wird. Die Säfte gehen durch die verschiedenen Gefäße, besonders durch die Gänge in dem Zellgewebe, die von keiner besondern Haut umschlossen sind, schwitzen durch die Spiralgefäße durch u. s. w. Luft ist in den Spiralgefäßen und allen verwandten Gefäßen; Saft, der in den Fasergefäßen ist, schwitzt aus ihnen in die Zellen, verbreitet sich nach allen Richtungen. Die Fasergefäße begleiten die Luftgefäße allenthalben. — Die Spaltöffnungen auf der Oberhaut scheinen mir noch jetzt die Function von Ausleerungsdrüsen zu haben" (Nachträge II. S. 18; 35). Denn „Oehle, Harz, Säuren sind Secretionen und todte Absätze der Pflanzen." [1] Auch sprechen Spix und Martius in ihrer Reise nach Brasilien (Bd. I. S. 299) von dem zwischen Rinde und Holz sich erzeugenden Gummi des Baumes Hymenaea Courbaril L., der dort jatoba oder jatai genannt werde: „Der bei weitem größte Theil des Harzes erscheint unter den Pfahlwurzeln des Baumes, wenn diese von der Erde entblößt werden; was meistens nur nach Fällung des Baums geschehen kann. Unter alten Bäumen findet man bisweilen blaßgelbe runde Kuchen von sechs bis acht Pfund Gewicht, welche durch allmähliges Zusammensickern des flüssigen Harzes gebildet werden. Diese Bildung der Harzmassen zwischen den

[1] Schultz: Die Natur der lebendigen Pflanze, Bd. I. S. 530.

Wurzeln scheint einiges Licht auf die Entstehung des Bernsteins zu werfen, der so gesammelt worden, ehe er vom Meere aufgenommen. Auch werden Insecten, besonders Ameisen, in den Stücken des Jataiharzes, so wie im Bernstein, gefunden."

Haben nun die Spiralgefäße die erste Function, nämlich die Feuchtigkeit, wie sie unmittelbar gegeben ist, einzusaugen: so ist das Zweite der organisirte Saft. Diese Verorganisirung geschieht auf unmittelbare Weise, nach der Natur der Pflanze. Da ist kein Magen u. s. w., wie bei dem Animalischen. Dieser Saft circulirt durch die ganze Pflanze. Dieses Zittern der Lebendigkeit in sich selbst kommt der Pflanze zu, weil sie lebendig ist, — die unruhige Zeit. Das ist der Blutumlauf in den Pflanzen. Schon 1774 hatte Abbé Corti [1] eine Art von Kreislauf des Saftes in der Wasserfadenpflanze (Armleuchter-Pflanze, Chara Lin.) bemerkt. Amici [2] untersuchte ihn 1818 von Neuem, und machte mit Hülfe des Mikroskops folgende Entdeckungen: „In allen Theilen dieser Pflanze, in den zartesten Wurzelfäserchen sowohl, als in den feinsten grünen Stamm- und Zweigfädchen, bemerkt man einen regelmäßigen Kreislauf des enthaltenen Saftes. Weiße transparente Kügelchen von verschiedener Größe bewegen sich constant und regelmäßig in ununterbrochenem Kreislaufe, mit einer vom Centrum gegen die Seitenwände allmählig zunehmenden Geschwindigkeit, in zwei abwechselnd entgegengesetzten Strömungen, auf- und abwärts, und zwar in den beiden Hälften eines und desselben, durch keine Scheidewand getrennten einfachen cylindrischen Canals oder Gefäßes, welches der Länge nach durch die Pflanzenfaser läuft, aber streckenweise durch Knoten unterbrochen und

[1] Osservazioni microscopiche sulla Tremella e sulla circolazione del fluido in una pianta aquajuola dell' Abate Corti. Lucca, 1774. 8.

[2] Osservazioni sulla circolazione del succhio nella Chara. Memoria del Signor Prof. G. Amici. Modena 1818. 4.; mit einer Kupfertafel.

durch eine Scheidewand geschlossen ist, die den Cyklus beschränkt. — Oft ist der Kreislauf auch spiralförmig. So geht der Kreislauf in der ganzen Pflanze und in allen deren Fasern von einem Knoten zum andern, und in jeder solchergestalt beschränkten Strecke, für sich und unabhängig von den übrigen, vor sich. In den Wurzelfasern findet nur ein einfacher solcher Kreislauf Statt, es zeigt sich nämlich nur ein einzelnes solches Centralgefäß; in den grünen Fäden der Pflanze aber ist ein mehrfacher, indem das große Centralgefäß von mehrern kleinen ähnlichen Gefäßen umgeben ist, die von jenem durch eigene Wände geschieden sind. Wenn solches Gefäß sanft unterbunden oder in einen scharfen Winkel gebogen wird, so wird die Circulation, wie durch einen natürlichen Knoten, unterbrochen, und geht dann über und unter dem Bande oder der Beugung, wie vorher nach der ganzen Strecke, fort; wird der alte Stand wieder hergestellt, so stellt sich auch die ursprüngliche Bewegung wieder her. Wenn ein solches Gefäß quer durchschnitten wird, so fließt der enthaltene Saft nicht zugleich und ganz aus, sondern nur jener der einen Hälfte, und zwar die gegen den Schnitt gerichtete Strömung, indeß die andere den gyrus fortsetzt." [1] Professor Schultz hat diese Strömung in einigen entwickeltern Pflanzen gesehen, z. B. am Chelidonium majus (Schellkraut), das einen gelben Saft hat: ebenso an der Euphorbie. Die Beschreibung, die Schultz davon giebt, ist nur die Regsamkeit des Begriffs; eine Anschauung des Gedankens stellt sich so äußerlich dar. Das Strömen ist eine Bewegung von dem Mittelpunkt nach den Wandungen, und von den Wandungen wieder herein; und diese horizontale Strömung ist zusammen vorhanden mit dem Strömen nach Oben und

[1] Wiener Jahrbücher 1819, Bd. V. S. 203. (Martius' Abh. über den Bau u. d. Natur der Charen in: nova acta physico-medica der Leopold. Karolin. Akademie der Naturforscher, Bd. I., Erlangen, 1818. 4. — L. C. Treviranus' zu Bremen Beob. über d. Chara in Webers Beiträgen zur Naturkunde, Bd. II., Kiel, 1810. 8.)

Unten. Der Proceß gegen die Wandungen ist der Art, daß diese auch nicht fest sind, sondern Alles sich aus diesen producirt. Das Strömen wird so bemerkt, daß sich ein Kügelchen bilden will, und dieß immer wieder aufgelöst wird. Schneidet man die Pflanze entzwei, und läßt man den Saft in Wasser laufen, so sieht man Kügelchen, wie die Blutkügelchen im Thierischen. Dieses Strömen ist so zart, daß es sich nicht in allen Arten erkennen läßt. Bei den von Professor Schultz untersuchten Pflanzen ist die Strömung nicht in Einer Röhre, wie bei der Chara, sondern es sind zwei Gefäße für das Auf- und das Absteigen. Man müßte untersuchen, ob bei gepropften Bäumen diese Circulation unterbrochen wird oder nicht. Durch diese Circulation, die durch das Ganze hindurchgeht, ist es nun, daß die vielen Individuen, welche eine Pflanze bildet, zu Einem Individuum verbunden werden.

α. Schultz (a. a. O. Bd. I. S. 488, 500) stellt jenen doppelten Proceß (s. oben S. 514) nun so vor: Erstens „der Holzsaft ist die noch unvollkommen assimilirte" (wenig particularisirte) „Nahrung der Pflanze, welcher erst später höher organisirt und in das Kreislaufsystem übergeführt wird. Das Holz ist das Assimilations-System der Luft, wie des Wassers; diese Assimilation ist Lebensthätigkeit." Das Holz, welches aus Zellgeweben und Spiralgefäßen besteht, saugt in den Holzfasern der Wurzeln das Wasser, von Oben die Luft ein. „Die Papillen, deutlich an vielen Wurzelspitzen zu sehen, haben das Geschäft, den Nahrungssaft einzusaugen; und aus ihnen nehmen ihn dann die Spiralgefäße auf, um ihn weiter zu führen."[1] Haarröhrchen, und ihr Gesetz, die Capillar-Action, paßt nicht auf die Pflanzen; die Pflanze will Wasser, hat Durst, und so saugt sie.

β. Das Andere ist nun die ganz eigenthümliche, höchst wichtige Entdeckung von Schultz, diese Bewegung von einem

[2] Link: Grundlehren, S. 76.

Safte, der jetzt assimilirt ist: obgleich man ihn nicht in allen Pflanzen nachweisen kann, weil die Bewegung schwer zu beobachten ist. Der Holzsaft hat noch wenigen Geschmack, ist nur etwas süßlich, und noch nicht zur Eigenthümlichkeit der Pflanze verarbeitet, die in Geruch, Geschmack u. s. w. particular ist. Ueber diesen Lebenssaft sagt nun Schultz (a. a. O. S. 507, 576, 564): „Der Kreislauf in den Pflanzen, der den ganzen Winter durch fortgeht, ist die Bewegung eines völlig organisirten Saftes, welche in einem abgeschlossenen System in allen äußern Theilen der Pflanze vor sich geht: in der Wurzel, dem Stamme, den Blumen, Blättern und Früchten; ebenso wie alle diese Theile ihr Assimilations-Geschäft haben, was aber immer dem Kreislauf polarisch gegenübersteht, und in welchem sich der Holzsaft auf eine ganz andere Weise bewegt, als in dem Kreislaufsystem. Der Uebergang des Holzsaftes in Lebenssaft geht auch nur in den Extremen der äußern Pflanzentheile, und namentlich, wo Blätter vorhanden sind, in den Blättern, ferner in den Blumen und Fruchttheilen vor sich. Dagegen geht aus keinem Holzfaser-Bündel unmittelbar Holzsaft in die Lebensgefäße über. Der Uebergang von Holzsaft in die Rinde wird durch die Blätter vermittelt." Daher stirbt die Rinde ab, die keinen Knospen- oder Blätterzusammenhang hat. Link führt in dieser Rücksicht folgende Versuche an: „Meier isolirte Stücke Rinde, indem er rings umher Streifen von Rinde wegschnitt, und sah, daß die Stücke, woran eine Knospe und dergleichen befindlich war, sich erhielten, diejenigen aber, woran dergleichen sich nicht befand, bald verdorrten. Ich habe diese Versuche an Apricosenbäumen wiederholt und richtig befunden. Ein Stück Rinde, ohne Gemmen und Blätter auf diese Weise isolirt, schwand und trocknete bald, ließ auch kein Gummi fließen. Ein anderes Stück, mit drei abgerissenen Gemmen und Blättern isolirt, trocknete langsamer und ließ ebenfalls kein Gummi fließen. Noch ein anderes

Stück, mit drei unversehrten Gemmen und Blättern isolirt, schwand nicht, blieb überall grün, und ließ am untern Theile Gummi fließen. Bei abgelöster Rinde entsteht zuerst eine Schichte von Parenchym, gleichsam als ein neues Mark; auf dieses folgte nun eine Bastschicht mit einzelnen Spiralgefäßen und Treppengängen: und Alles bedeckte die neue Rinde aus Parenchym, das sich also zuerst erzeugt, wie es auch die Grundlage des jungen Stammes und des Embryo macht. Es war gewissermaßen ein neues Mark, neues Holz und neue Rinde entstanden." [1]

γ. Der Lebenssaft der Pflanze geht dann drittens ins Product über: „Mit dem Ausbruche des Blatts ist in allen Theilen der Pflanze die Rinde vom Holz leicht abzulösen; und dieß rührt von einer zwischen ihnen befindlichen, zarten, weichen Substanz her, dem Cambium, das erst mit dem Blatt entsteht. Der Lebenssaft ist dagegen nicht zwischen, sondern in der Rinde." Jener dritte Saft ist das Neutrale: „Das Cambium bewegt sich nicht, und hat eine periodische Existenz in der Pflanze. — Das Cambium ist das Residuum des ganzen individuellen Lebens (— wie die Fruchtbildung des generischen Lebens); es ist keine Flüssigkeit, wie die übrigen Pflanzensäfte, sondern die zarte Embryonen-Gestalt der ganzen, schon gebildeten Pflanzen-Totalität, die unentfaltete Totalität, wie eine holzlose Pflanze (— oder wie die thierische Lymphe). Das Cambium wird nun aus dem Lebenssaft der Rinde durch den Kreislauf gebildet; und hieraus entsteht zugleich das Holz und die Rindelage. — Auch das Zellgewebe entwickelt sich aus dem unterschiedslosen Cambium. Wie sich also in dem Gefäß-System des Kreislaufs der Gegensatz von Lebensgefäßen und Lebenssaft, im Assimilations-System der Gegensatz von Spiral-Gefäßen und Holzsaft, so tritt im Zellgewebe der Gegensatz von Zellen und seinem flüssigen Inhalt hervor. [1] — Bei der Verlängerung der Wurzeln und Zweige lagern sich auf ihren Spitzen die neuen embryonischen Bildungen ab, die Bildungen aus der gleichförmigen Substanz nach Oben, wie sie aus dem Cambium zur Seite gehen, ohne daß ein wesentlicher Unterschied Statt findet. Bei Farrenkräutern, Gräsern und Palmen bildet sich ein Knoten auf den anderen: bei den Zwiebelgewächsen bilden sich die Knoten neben einander, aus denen auf einer Seite Wurzeln, auf der andern die Knospen hervorkommen. Diese äußere Verknotung ist bei den höhern Pflanzen nicht mehr so sichtbar, sondern es zeigt sich dafür die Bildung eines Holz- und Rindenkörpers auf den Spitzen der Knoten." [2]

[1] Link: Nachträge I., S. 49—51.

Fassen wir nun das Bisherige zusammen, so haben wir, im Gestaltungs-Proceß der Pflanze in sich selbst, sogleich erstens diese drei Momente zu unterscheiden: α) die Diremtion in Wurzel und Blatt, als selbst Verhältniß nach Außen, ist der Ernährungs-Proceß in sich, — der Holzsaft; β) das Verhältniß nach Innen, der reine Proceß in sich, ist der Lebenssaft; γ) das allgemeine Product ist αα) das Cambium der Botaniker, ββ) die todte Secretion in ätherische Oehle und Salze, γγ) die Diremtion in Zellgewebe und Gefäße, und zwar δδ) in Spiralgefäße, εε) in Treppengänge, ζζ) in punktirte, getüpfelte und Ring-Gefäße. [1] Diese Momente sind nun

[1] Sind die Lebensgefäße nun mit den Treppengängen, punktirten, getüpfelten und Ring-Gefäßen bei Link identisch (s. oben S. 509), so wären die Trichotomien der Säfte und Gefäße vollständig da. Auch paßt die dortige Beschreibung jener Gefäße mit ihren Spalten, Oeffnungen und Ringen sehr gut für den Sitz des Kreislaufs. Mit vieler Klarheit rundet sich aber endlich, nach der im Texte gegebenen Exposition, der ganze Gestaltungsproceß der Pflanze zu einem in sich geschlossenen Kreise ab. Denn wenn die Zellen des Zellgewebes als das Ursprüngliche, mit ihrem neutralen Inhalt, dem Cambium, sich durch die Lichteinwirkung zum Baste, der Faser und den Spiralgefäßen entwickeln, worin die Pflanze eben, nach Außen gerissen, den Holzsaft aus ihren Umgebungen einzieht: so verwandelt sich dieser, durch die Rückkehr des Processes in sich, in den Lebenssaft, als die vollendete Spitze der Thätigkeit, welche durch Erzeugung des Cambiums zugleich wieder den Anfang desselben bildet, und das vorhin unmittelbar Gegebene zu einem Gesetzten macht.
Anmerkung des Herausgebers.

[2] Schultz: Die Natur der lebendigen Pflanze, Bd. I. S. 632, 636, 653, 659.

tion der Pflanze in sich selbst in Holz und Rindensubstanz. — Damit haben wir zweitens das Verknoten, als generische Vervielfältigung, und endlich die Knospe, die den Proceß der Geschlechts-Differenz andeutet.

2. Jener vegetabilisch gemachte Saft, und das Product desselben, die Theilung des vorher Indifferenten in Rinde und Holz, lassen sich mit der beim allgemeinen Lebensproceß der Erde eintretenden Diremtion des Individuums in die vergangene, außer ihm fallende Lebens-Thätigkeit als solche, und in das System der organischen Gebilde als das materielle Substrat und Residuum des Processes vergleichen. Die Pflanze, wie das Thier, tödtet sich ewig selbst, indem sie sich das Seyn entgegensetzt; das ist die Verholzung an der Pflanze, und am Thiere das Knochensystem. Dieses ist der Träger des thierischen Organismus, aber, als das abstracte ruhende Seyn, das Ausgeschiedene, Kalkichte. Ebenso setzt die Pflanze innerhalb ihrer selbst ihren unorganischen Boden, ihr Knochengerüst. Die unaufgeschlossene Kraft, das reine Selbst, das eben um seiner unmittelbaren Einfachheit willen in das Unorganische zurücksinkt, ist die Holzfaser; chemisch betrachtet ist es der Kohlenstoff, das abstracte Subject, welches in der Wurzel als reines Holz ohne Rinde und Mark in der Erde bleibt. Das Holz ist die Brennbarkeit als Möglichkeit des Feuers, ohne selbst Wärme zu seyn; es geht darum oft zur Schweseligkeit fort. In einigen Wurzeln erzeugt sich völlig gebildeter Schwefel. Die Wurzel ist eine solche Verkümmung und Vertilgung der Fläche und der Linie, eine solche Verknotung, daß jene Dimension aufgehoben und eine gediegene Continuität ist, die auf dem Sprunge steht, ganz unorganisch ohne den Unterschied der Gestaltung zu seyn. Oken hält die Holzfasern für Nervenfäden: „Die Spiralgefäße sind für die Pflanze das, was die Nerven für das Thier sind.“ [1] Die Holzfasern sind aber nicht Nerven, sondern Knochen.

[1] Oken: Lehrbuch der Naturphilosophie, Bd. II. S. 112.

Nur zu dieser Vereinfachung, als abstracten Beziehung auf sich selbst, bringt es die Pflanze; diese Reflexion in sich ist das Todte, weil sie nur abstracte Allgemeinheit ist.

Der nähere Verholzungs-Proceß ist sehr einfach in seinem Detail. Link beschreibt ihn in den „Grundlehren“ (S. 142—146) folgendermaßen: „Der innere Bau des Stammes in den Monokotyledonen weicht sehr von dem in den Dikotyledonen ab. Jenen fehlen die Holzringe, wodurch das Mark und die Rinde von einander unterschieden werden; die Holzbündel stehen zerstreut im Zellgewebe, gegen die Rinde in größerer, gegen die Mitte in geringerer Menge. Bei den Dikotyledonen stehen alle Holzbündel im Kreise; doch aber, weil die Natur nirgends scharfe Grenzen zieht, finden sich solche zerstreute Bündel bei den Cucurbitaceen und einigen wenigen andern Pflanzen. Gewöhnlich begleitet zwar der Bast das Zellgewebe; doch giebt es einige Fälle, wo Bündel von sehr engem, langgestrecktem Zellgewebe oder Bast in dem Stamme ziemlich entfernt von den Gefäßbündeln liegen. So haben einige Labiatae in den vier Ecken des Stammes solche Bastbündel, viele Umbellen-Pflanzen in den hervorstehenden Kanten. — Das Fortwachsen des Stammes und die Bildung der Holzschichten geschieht nun in den Monokotyledonen auf eine einfache, gewöhnliche Weise. Die Theile verlängern und erweitern sich nicht allein; sondern es entstehen neue zwischen den alten, — Zellen zwischen Zellen, Gefäße zwischen Gefäßen. Der Querschnitt eines ältern Stammes ist dem eines jüngern in allen Stücken ähnlich. In den baumartigen Gräsern verhärten sich die Theile auf eine außerordentliche Art.“ — „Man hat in vielen Gräsern,“ bemerkt Willdenow (a. a. O. S. 336), „Kieselerde gefunden, im Bambusrohr (Bambusa arundinacea) u. s. w.; auch macht sie einen Bestandtheil der Pflanzen-Faser, z. B. beim Hanf und Flachs, aus. In dem Holze der

Alnus glutinosa und Betula alba scheint sie auch zu seyn, da dieses beim Drechseln öfter Funken sprüht."

Link fährt fort: „Ganz anders verhält es sich mit den Dikotyledonen. Im ersten Jahre. Zuerst stehen die Holzbündel von einander getrennt in einem Kreise, und sind mit Parenchym umgeben. In diesem frühesten Alter enthalten sie nur Bast, und nach Innen ein Bündel Spiralgefäße. Der Bast ist es, welcher vorzüglich anwächst und sich zwischen das Parenchym einschiebt:" so daß abwechselnde Lagen von Fasern und Parenchym entstehen. „Die Holzbündel verbreiten sich seitwärts, drücken das Parenchym zusammen, und bilden endlich einen zusammenhangenden Ring, der das Mark einschließt. Der Bast dieser Holzbündel ist nun abwechselnd dicht und locker; wahrscheinlich hat sich also ebenso neuer Bast zwischen dem alten eingeschoben. Gegen das Mark stehen noch einzelne Holzbündel inwendig am Holzringe im Kreise umher. Die sogenannten Spiegelfasern rühren sowohl von dem abwechselnden Bast, als dem zusammengedrückten Parenchym her." Sie sind also Verlängerungen des Marks, und gehen von diesem nach Außen, der Rinde, [1] befinden sich zwischen den Längefasern, sind nicht in den Monokotyledonen. „Durch den Holzring wird nun erst Mark von Rinde geschieden. — Ferner verbreiten sich die Holzbündel nach Innen; der Holzring wird breiter. Reihen von Treppengefäßen zeigen sich strahlenförmig gegen das Mark gerichtet" (aber ohne Zweifel vertical). „An der innern Seite des Ringes um das Mark stehen von einander getrennte Bündel von Spiralgefäßen im Kreise. Aber die Zellen des Markes sind nicht kleiner, sondern größer geworden, obgleich die Menge desselben in Verhältniß zur Dicke des Stammes sich vermindert hat. Das Mark nimmt also ab, indem der äußere Theil davon vermindert und seitwärts in Strahlen gepreßt wird; aber es nimmt keineswegs so ab, daß es in der Mitte in einen kleineren Raum zusammengepreßt würde. Folglich wurden die ersten (innersten) Bündel von Spiral-Gefäßen nicht durch anwachsendes Holz nach Innen geschoben; sondern die Bündel am Marke sind immer neu entstanden, die vorigen haben sich seitwärts erweitert und das Parenchym zusammengedrückt. Aus den Spiral-Gefäßen wurden Treppengänge; und da die Spiralbündel zuerst von einander etwas abgesondert stehen, so liegen nun auch die Treppengefäße in Reihen, welche nach Innen laufen. Aus diesem allen erhellt, daß sich die Holzschicht bildet, indem zerstreute Bündel von Spiralgefäßen und Bast seitwärts zusammentreffen und sich vereinigen, indem ferner beständig nach Innen neue Bündel von Spiralgefäßen in einem Kreise anwachsen und gleichfalls seitwärts sich vereinigen." [1]

„In den folgenden Jahren. Jährlich schiebt sich eine neue Holzlage zwischen Rinde und Holz. Wie im ersten Jahre Schichten an die Holzbündel anwachsen und sie dadurch vergrößern, so ist es höchst wahrscheinlich, daß eine solche neue Holzschicht sich in den folgenden Jahren um den Holzkörper anlege. Ebenso legen sich in der äußern Rinde neue Schichten von Parenchym, so wie in der innern Rinde neue Schichten von Bast an. Aber der genaue, unverrückte Uebergang einer Schicht in die andere zeigt, daß der Anwuchs auch in den Zwischenräumen der Gefäße und des Zellgewebes der ältern Schicht geschieht: auch im Mark, bis es ganz ausgefüllt ist. Ueberall werden Theile eingeschoben, nur in einer so großen Menge nach Außen, daß dort die Vermehrung sehr merklich wird. Beim Anwachsen selbst findet kein Unterschied der Schichten Statt, das Holz wächst überall gleichförmig und ununterbrochen an; und es giebt durchaus keinen Unterschied, als in der Dichtigkeit und Lockerheit der Schichten. Aber die älteren Schichten behalten nicht ihre Dicke; sie werden immerfort dünner, und endlich so sehr, daß man sie kaum mehr unterscheiden und zählen kann. Es

[1] Wären sie nicht hiernach die Fasern der Lebensgefäße? Anm. d. Her.

[1] Link: Grundlehren, S. 146—151 (Nachträge I. S. 45—46).

geschicht also eine wahrhafte Zusammenziehung, welche die Zellen des Bastes verengert. Der Anwuchs im Innern des Holzes hört endlich auf, wenn alles Mark verzehrt ist. Ich habe vorjährige Zweige beinah täglich vom Mai bis an den Juli untersucht, und lange keine Spur von einem zweiten Jahrringe gefunden. Zuletzt aber erschien er plötzlich, und zwar sogleich von einer ansehnlichen Größe. Mir scheint es daher, daß plötzlich eine Zusammenziehung des Holzes den Jahrring gemacht habe; — eine Zusammenziehung, welche um oder nach Johannis vorgehen muß, und mit dem jährlichen Anwuchse des Holzes in keiner Verbindung steht. Es müßte der Fall seyn, daß man den Jahrring des vorigen Jahres im Frühling und Sommer erkännte, wenn ein neuer Ring nur zu äußerst umgelegt wäre." [1] Auch das Werden zum Holzringe ist also bei der Pflanze immer ein neues Erzeugen, nicht, wie beim Thier, bloßes Erhalten.

3. Mit diesem Produciren ist zugleich die Resumtion der Individualität in sich verbunden; und das ist die Erzeugung der Knospe. Sie ist eine neue Pflanze auf der vorhergehenden, oder doch die einfache Resumtion zu der Anlage einer solchen: „Eine jede Knospe entfaltet einen Zweig mit Blättern, und an der Basis jedes Blattstiels steht wieder eine Knospe. Dieses ist die Art, wie das Wachsthum überhaupt von Statten geht. Das Entwickeln von Knospe zu Knospe würde aber ohne Grenze fortdauern, wenn nicht jede Knospe, sobald sie Blüthen erzeugt, nach vollendeter Blüthe und Frucht verginge. Das Entfalten der Blume und der darauf folgenden Frucht macht die unübersteigbare Grenze des Wachsthums der Zweige aus." [2] Die Blüthe ist so eine einjährige Pflanze. [3] Damit ist der

[1] Link: Nachträge I. S. 46—48; II. S. 41—42 (Grundlehren, S. 151—153).

[2] Willdenow, a. a. O. S. 402—403.

[3] Göthe: Zur Morphologie, S. 54.

Proceß der Pflanze geschlossen; sie erhält sich durch die Reproduction ihrer selbst, welche sogleich Production einer andern ist. Der Proceß ist so vermittelt durch die angegebenen Momente; er ist noch der formelle Proceß in Ansehung der Production, als bloßes Ausschlagen dessen, was im ersten Haupttriebe eingehüllt war.

B.

Assimilations-Proceß.

§. 347.

Der Gestaltungsproceß ist unmittelbar mit dem zweiten, dem nach Außen sich specificirenden Processe, verknüpft. Der Same keimt nur von Außen erregt, und die Diremtion des Gestaltens in Wurzel und Blatt ist selbst Diremtion [1] in die Richtung nach Erde und Wasser, und in die nach Licht und Luft: in die Einsaugung des Wassers, und in die durch Blatt und Rinde wie durch Licht und Luft vermittelte Assimilation desselben. Die Rückkehr-in-sich, in welcher die Assimilation sich beschließt, hat das Selbst nicht in innerer subjectiver Allgemeinheit gegen die Aeußerlichkeit, nicht ein Selbstgefühl zum Resultate. Die Pflanze wird vielmehr von dem Licht, als ihrem ihr äußerlichen Selbst, hinausgerissen, rankt demselben entgegen, sich zur Vielheit von Individuen verzweigend. In sich nimmt sie sich aus ihm die specifische Befeurung und Bekräftigung, die Gewürzhaftigkeit, Geistigkeit des Geruchs, des Geschmacks, Glanz und Tiefe der Farbe, Gedrungenheit und Kräftigkeit der Gestalt.

Zusatz. Indem der Proceß nach Außen mit dem ersten so zusammenfällt, daß der Proceß der Wurzel und des Blattes in ihrer lebendigen Existenz nur ist als Proceß nach Außen: so sind beide Processe nur so unterschieden, daß theils diese

[1] Zusatz der zweiten Ausgabe: nach Außen.

Seite nach Außen bestimmter bemerkt werden muß, theils aber hauptsächlich, insofern die Rückkehr in sich als das Werden des Selbsts — das Selbstgefühl, die Befriedigung seiner aus der Ueberwindung der unorganischen Natur — hier die eigenthümliche Gestaltung hat, eine Entwickelung gleichfalls nach Außen zu seyn, und so nicht in den Gestaltungs-Proceß genommen werden kann. Das in der Gestalt vorhandene Selbst geht in den Proceß nach Außen ein, um sich durch diese Vermittelung mit sich selbst zu vermitteln, das Selbst zum Selbst hervorzubringen. Aber das Selbst bewährt nicht sich selbst; diese Befriedigung seiner wird in der Pflanze nicht ein Vereinen mit sich, sondern ein sich zur Lichtpflanze Ausbilden. Dieß vertritt die Stelle des Sinnes. Das Selbst ist in seinem Daseyn, in seiner Gestalt in sich reflectirt: das heißt hier, sein Daseyn und Gestalten ist allenthalben ganzes Individuum, selbst ein Seyendes; es ist aber in seinem Daseyn nicht selbst allgemeines Individuum, so daß es die Einheit seiner selbst und des Allgemeinen wäre, sondern das andere Einzelne, worauf es sich bezieht, ist nur ein Theil des Ganzen, und selbst eine Pflanze. Das Selbst wird nicht Gegenstand des Selbsts, seines eigenen Selbsts; sondern das zweite Selbst, zu dem die Pflanze sich dem Begriffe nach verhalten muß, ist außer ihr. Das Selbst wird nicht für sie, sondern sie wird sich nur im Lichte ein Selbst; ihr Erleuchten, Lichtwerden ist nicht, daß sie sich selbst Licht wird, sondern nur am und im Licht wird sie producirt. Die Selbstischkeit des Lichts, als gegenständliche Gegenwart, wird daher nicht zum Sehen; sondern der Sinn des Sehens bleibt nur Licht, Farbe, an der Pflanze, nicht das Licht wiedergeboren in der Mitternacht des Schlafs, in der Finsterniß des reinen Ich, — nicht dieß vergeistigte Licht, als die existirende Negativität.

Dieser geschlossene Kreis des Verhaltens nach Außen ist einjährig, wenn auch sonst die Pflanze, als Baum,

perennirt; und nicht nur die Entfaltung der Blüthenknospe ist einjährig, sondern auch alle die Theile und Glieder, die das sonstige Verhältniß nach Außen enthalten, die Wurzeln und die Blätter. Die Blätter fallen ab, — „in nördlichen Klimaten," sagt Willdenow (a. a. O., S. 450—451), „im Herbste; aber in andern bleiben sie mehrere Jahre." Während Willdenow aber das Entblättern dem Stocken der Säfte zuschreibt (S. 452), nimmt Link (Nachträge I. 55.) eine entgegengesetzte Ursache an: „Dem Abfallen der Blätter scheint eher eine Ueberhäufung mit Saft voranzugehen, als ein Mangel desselben. Einschnitte in die Rinde, die völlig geringelt waren, beförderten dieß, eben dadurch, daß die Zurückführung des Saftes in der Rinde aufhören muß. — Eine Schwächung der Rinde, theils durch das Anwachsen des Stamms, theils durch Kälte, scheint mir jetzt den ersten Grund zum Abfallen der Blätter zu legen." Ebenso sterben die Wurzeln ab, und produciren sich neu: „Die Wurzel der Pflanzen ist in einer beständigen Veränderung. Immerfort sterben Zasern und Aeste ab, und andere wachsen zu. Die Menge Zasern und Haare, welche aus der Wurzel entstehen, werden durch die Feuchtigkeit hervorgelockt, verbreiten sich nach allen Richtungen; und auf diese Weise wird die Wurzel von feuchten Umgebungen fortgerissen. Auch schwitzen die Wurzeln Feuchtigkeiten aus, und das Anhängen des Sandes rührt wohl daher. Indem die älteren bald untauglich zu werden scheinen, vielleicht weil sich die Spiralgefäße zu sehr verschieben, so düngen und verderben sie das Erdreich. Selten dauert die Hauptwurzel mehrere Jahre; sie stirbt, nachdem sie Zweige und Stämme mit neuen Wurzeln getrieben hat. An den Bäumen wächst der Stamm in die Erde, und ersetzt endlich die Wurzel. Denn nicht nur die Wurzel strebt nach Unten, auch dem Stamm fehlt dieß Bestreben keineswegs; man findet ihn einige Tage nach dem Keimen schon bedeutend in die Erde gedrungen."[1]

[1] Link: Grundlehren, S. 137 (Nachträge I. S. 39, 43), 140.

Die äußere Natur, wozu sich die Pflanze verhält, sind die Elemente, nicht das Individualisirte. Die Pflanze verhält sich α) zum Licht, β) zur Luft, γ) zum Wasser.

1. Während der Proceß der Pflanze mit den Elementen der Luft und des Wassers allgemein ist, so stellt sich das Verhältniß zum Licht besonders in der Entfaltung der Blüthenknospe dar, die aber als Production einer neuen Gestalt auch dem ersten, so wie als Andeutung des Geschlechtsunterschiedes ebenso dem dritten Processe angehört: zum Beweise, wie die verschiedenen Processe der Pflanze sich durchdringen und nur oberflächlich unterschieden sind. Am Lichte wird die Pflanze kräftig in jeder Rücksicht, aromatisch, farbig; das Licht ist der Grund dieser Qualificirung, und hält auch die Pflanze aufrecht. „Im Lichte werden die Blätter grün; doch giebt es auch grüne Pflanzentheile, die vor dem Lichte ganz verschlossen liegen, z. B. die innere Rinde. Junge Blätter, in der Dunkelheit erzogen, sind weiß; aber wenn sie größer und stärker werden, färben sie sich in derselben Dunkelheit grünlich. Die Blumen bekommen aber im Lichte schönere Farben; die wohlriechenden Oehle und Harze nehmen zu. Im Dunkeln wird Alles blasser, geruchloser, kraftloser. In heißen Gewächshäusern schießen die Pflanzen lange Schossen; aber diese sind schwach, ohne Farbe und Geruch, so lange ihnen das Licht mangelt.“ [1] Die Rinde und das Blatt, welche das Selbst des Processes sind, sind noch in ihrer Ungeschiedenheit, und darum eben grün. Diese synthetische Farbe des Blau und Gelb wird mit der Neutralität des Wassers aufgehoben und in Blau und Gelb entzweit; und das Gelb geht späterhin in Roth über. Die künstliche Gärtnerei besteht darin, die Blumen durch alle diese Farben und ihre Vermischung durchzutreiben. In dem Verhältniß der Pflanze zu ihrem Selbst, das außer ihr ist, verhält sie sich aber zugleich nicht chemisch, sondern nimmt dasselbe in sich auf, und hat

[1] Link: Grundlehren, S. 290—291.

es in sich, wie beim Sehen. Die Pflanze ist, im Licht und im Verhältniß zu ihm, für sich selbst; gegen seine absolute Macht, seine eigenste Identität, constituirt die Pflanze sich für sich selbst. Wie ein menschliches Individuum im Verhältniß zum Staate, als seiner sittlichen Substantialität, seiner absoluten Macht und seinem Wesen, eben in dieser Identität selbstständig und für sich wird, reift und wesentlich wird: so giebt sich die Pflanze im Verhältniß zum Licht ihre Particularität, specifische und kräftige Bestimmtheit in sich selbst. Besonders im Süden sind diese Arome vorhanden; eine Gewürz-Insel riecht viele Meilen weit im Meere, und entfaltet eine große Pracht der Blumen.

2. Daß in dem Luft-Proceß die Pflanze die Luft in sich bestimmt, erscheint so, daß die Pflanze die Luft als ein bestimmtes Gas wieder von sich giebt, indem sie durch das Aneignen das Elementarische differenzirt. Dieser Proceß streift am meisten an das Chemische an. Die Pflanzen dünsten aus; sie verwandeln die Luft in Wasser, und umgekehrt das Wasser in Luft. Dieser Proceß ist Ein- und Ausathmen: Bei Tage haucht die Pflanze Sauerstoffgas, bei Nacht Kohlenstoffgas aus. [1] Dieser Proceß ist ein Dunkeles, wegen des verschlossenen Ansichhaltens der Pflanze. Versteht man die Intussusception so, daß die Theile, die aufgenommen werden, schon fertig sind, und nur das Heterogene davon abgeschieden wird: so sagt man, die Pflanze ziehe Kohlensäure aus der Luft an sich, und das Uebrige, das Sauerstoffgas u. s. f., lasse sie heraus. Worauf sich diese philosophisch seyn sollende Betrachtung gründet, sind Versuche, in welchen Pflanzen, unter Wasser und dem Lichte ausgesetzt, Sauerstoffgas von sich geben; — als ob dieß nicht ebensogut ein Proceß mit dem Wasser wäre, als ob sie nicht auch die Luft zersetzen und das Sauerstoffgas in sich aufnehmen. Es kommt überhaupt aber nicht zu diesem chemischen Daseyn; denn dann wäre das organische Leben ver-

[1] Link: Grundlehren, S. 283.

tilgt. Bei der Verwandlung von Luft in Wasser hilft alle chemische Ansicht nichts, den Uebergang von Stickstoff in Wasserstoff zu erklären; denn Beide sind ihr unwandelbare Stoffe. Die Vermittlung geschieht aber durch das Sauerstoffgas, als das negative Selbst. Damit ist der Proceß jedoch nicht geendigt: er geht zurück in Kohlenstoff, in das Feste; ebenso umgekehrt löst die Pflanze dieß Punktuelle auf, durch den entgegengesetzten Weg in Luft und Wasser. Die Pflanze unterhält die Atmosphäre in Feuchtigkeit, und ebenso saugt sie das Wasser derselben ein; alles Negative ist ebenso positiv. An der Pflanze selbst aber ist dieser Proceß ihr Gestalten, welches die drei Momente enthält: α) daß sie zum festen Selbst wird, zum Holzigten, β) zum Wasser-Erfüllten, Neutralen, γ) zum luftigen, rein ideellen Processe (vergl. §. 346. a. Zus. S. 519 und Note).

Diesen Proceß der Pflanze mit der Luft stellt Link also dar: „Ich fand, daß Sauerstoffgas zum Leben der Pflanze unentbehrlich ist, daß sie aber darin durchaus nicht wächst, daß hingegen Kohlensäure, in dem Verhältnisse von etwa $\frac{1}{12}$ dem Sauerstoffgase beigemengt, die Pflanze im Lichte vortrefflich wachsen macht; es wird Kohlensäure zersetzt, und Sauerstoffgas entwickelt. Im Dunkeln schadet Kohlensäure. Nach Versuchen von Sauſſure ziehen die Pflanzen Sauerstoffgas ein, verwandeln es in Kohlensäure, und athmen nach Zersetzung derselben Sauerstoffgas aus. Nicht grüne Theile ziehen Sauerstoffgas nicht ein, sie verwandeln es gerade zu in Kohlensäure. Das Extract der fruchtbaren Erde dient zur Ernährung der Pflanzen. Sauerstoffgas zieht den Kohlenstoff daraus an, um Kohlensäure zu bilden. Erde aus der Tiefe taugt nicht für die Ernährung der Pflanzen, wohl aber, wenn sie lange an der Luft gelegen hat.“ Ein Regen macht da Alles wieder gut. — „Sauſſure sah entblößte, mit der Spitze in Wasser getauchte und irrespirabeln Luftarten ausgesetzte Wurzeln verwelken, in Sauerstoffgas fortleben. Sie verwandelten dieses in Kohlensäure; war aber der Stamm noch an ihnen befindlich, so saugten sie diese ein, und entwickelten Sauerstoffgas aus den Blättern.“ [1] Der Proceß mit der Luft ist also gar nicht so zu verstehen, als nähme die Pflanze ein schon Fertiges in sich auf und vermehrte sie sich so nur mechanisch. Eine solche mechanische Vorstellung ist überhaupt ganz zu verwerfen; es findet eine vollkommene Verwandelung Statt, — ein Fertig-Machen durch die Majestät des Lebendigen, da das organische Leben eben diese Macht über das Unorganische ist, es zu verwandeln. Woher sollte auch sonst das Kali kommen, das sich besonders in unreifen Pflanzen, z. B. Trauben, so häufig findet. [2]

Die Organe dieses Processes der Pflanze mit der Luft, beschreibt Willdenow (a. a. O. S. 354—355) folgendermaßen: „Die Spaltöffnungen (pori, stomata) zeigen sich auf der Oberhaut der Pflanzen; es sind längliche Spalten von außerordentlicher Zartheit, die sich öffnen und schließen. Sie sind in der Regel des Morgens offen und bei der heißen Mittagssonne geschlossen. Man sieht sie an allen Theilen der Pflanze, welche der Luft ausgesetzt sind, und welche eine grüne Farbe haben, häufiger auf der Unterfläche der Blätter, als auf der obern. Sie fehlen den unter Wasser befindlichen Blättern, so wie der Fläche derselben, welche auf dem Wasser schwimmt; sie fehlen den Wasseralgen, Moosen, Lichenen, Pilzen und verwandten Gewächsen. — Von dieser Hautöffnung geht aber kein Kanal nach Innen, so daß man Röhren, die mit derselben in Verbindung wären, antreffen könnte; sie endigt sich ohne alle weitere Vorrichtung in der verschlossenen Zelle.“

3. Neben dem Luft-Proceß ist der Waſſer-Proceß die Hauptsache, da die Pflanze erst aus der Feuchtigkeit befruchtet wird; es ist kein Trieb für sich in ihr, sondern ohne Wasser

[1] Link: Nachträge I. 62—63; Grundlehren, S. 284—285.
[2] Vergl. Link: Nachträge I. 64.

ruht der Keim todt. „Da liegt das Samenkorn — vielleicht unzählige Jahre — ohne Lebenstrieb, regungslos und verschlossen! Ein glücklicher Zufall ist ihm die Erweckung, ohne welche es noch länger in der Gleichgültigkeit beharren oder endlich verderben würde. — Dieses Wachsthum vom irdischen Einflusse zu befreien, und aus der gewachsenen (eigenen) Nahrung zu wachsen, ist der Trieb des sprossenden Stammes. Das Wachsthum aus der gewachsenen Nahrung" (der Wurzel) „vom Zufall des Gewachsenen zu befreien, und das eigene Maß, die umschriebene Form gegen die Fülle des irdischen Einflusses zu erreichen, ist das Leben des Blatts." [1]

Die meisten Pflanzen brauchen zu ihrer Ernährung keine Erde; man kann sie in gestoßenes Glas, in Kieselsteine setzen, die unangegriffen bleiben, d. h. aus denen die Pflanze keine Nahrung ziehen kann. So kommt die Pflanze eben so gut mit Wasser fort; doch muß, wo möglich, etwas Oehligtes darin seyn. „Zuerst fand Helmont, daß ein Baum, in einem Topfe mit Erde gefüllt, weit mehr an Gewicht zugenommen, als diese abgenommen habe; und er schloß daraus, Wasser sey das eigentliche Nahrungsmittel der Pflanzen. Du Hamel zog einen Eichenbaum in bloßem Wasser, welcher acht Jahre lang fortvegetirte. Vorzüglich hat Schrader genaue Versuche über das Wachsen der Pflanzen in Schwefelblumen mit reinem Wasser begossen angestellt; aber sie tragen keinen reifen Samen. Es ist kein Wunder, daß Pflanzen, nicht in ihrem gehörigen Boden, sondern entweder in bloßem Wasser, oder Sande, oder Schwefel erzogen, auch nicht die gehörige Vollkommenheit erreichen. Ein Gewächs vom Kalkboden geräth nie in bloßem Sande; und umgekehrt tragen die Sandpflanzen im fetten Boden in der Regel keinen reifen Samen. — Es mögen wohl die Salze wirklich düngen, und nicht bloß als Reizmittel dienen; in größerer Menge schaden sie aber. Die unauflösliche Grundlage des Bodens ist nicht gleichgültig beim Wachsthume der Pflanzen, oder nur insofern wirkend, als sie Wasser durchlasse oder aufhalte. Schwefel beschleunigt das Keimen der Samen an der Luft, so auch Bleioxyde ohne eine Spur von Desoxydation." [1] — „Bei eintretendem Mangel an Feuchtigkeit zehren die Pflanzen öfters aus sich selbst, wie trocken gestellte Zwiebeln beweisen, welche Blätter und Blüthen entfalten, aber dabei die ganze Zwiebel aufzehren." [2] —

[1] Schelver, a. a. O. Fortsetzung I. S. 23; a. a. O. S. 78.

Der Proceß nach Außen ist einerseits durch die Wurzel, andererseits durch das Blatt eingeleitet, und ist das hinausgerissene Verdauungsleben, wie ja auch jener Kreislauf an dem Chelidonium und andern Pflanzen von der Wurzel bis zum Blatte geht. Das Product dieses Processes ist das Verknoten der Pflanze in ihr selbst. Dieß Entwickeln und Herausgehen aus ihr, was zum Producte kommt, kann so ausgedrückt werden, daß die Pflanze in ihr selbst reift. Damit hemmt sie aber auch dieses Herausgehen; und das ist eben das Vervielfältigen ihrer selbst in Knospen. Während der erste Trieb das bloß formelle Vermehren dessen, was schon vorhanden, das bloße Fortsprossen ist (wie denn die Knospe auch oft Blätter erzeugt, diese wieder eine Knospe, und so fort ins Unendliche): so ist die Blüthenknospe zugleich ein Hemmen und Zurücknehmen des Herausgehens, des Wachsthums überhaupt, und zwar sobald der Blüthenstand eintritt. „Jeder Strauch oder Baum macht bei uns jährlich zwei Triebe: der eine, welcher der Haupttrieb ist, entfaltet sich im Frühjahr; er wird von der Menge von Säften gebildet, welche die Wurzel den Winter über eingesogen hat. Erst um den Tag Fabian Sebastian, den 20. Januar, findet man bei uns Saft in den Bäumen, wenn man sie anbohrt; folgen hierauf gelinde Tage, so fließt er nicht, sondern nur, wenn wieder kalte Witterung eintritt. Im späten Herbst bis Mitte Januar wird gar kein Saft fließen." Später, wenn die

[1] Link: Grundlehren, S. 272—274; 278—279.
[2] Willdenow, a. a. O. S. 434—435.

Blätter ausgeschlagen haben, fließt auch keiner mehr: also nur einmal mit dem Anfang der Thätigkeit der Wurzel im Januar; und dann so lange die Blätter noch thätig sind, die Rinde zu ernähren. „Der zweite Trieb ist nicht so stark, und kommt gegen den längsten Tag, also um Johannis; woher er auch Johannistrieb genannt wird. Er wird durch die im Frühjahr eingesogenen Feuchtigkeiten hervorgebracht. In der warmen Zone sind beide Triebe gleich stark, daher dort die Gewächse üppiger wachsen.“ [1] Also sind dort auch zwei verschiedene Triebe da; aber in solchen südlichen Pflanzen geht Wachsthum und Suspendiren desselben zugleich vor sich, während bei uns das Eine zu einer andern Zeit als das Andere da ist. Indem die Reproduction des Lebendigen sich als die Wiederholung des Ganzen darstellt, so ist mit dem Entstehen neuer Knospen, auch das Entstehen eines neuen Holzringes verbunden, oder eine neue Diremtion in sich selbst; denn wie um Johannis die Knospen des folgenden Jahres entstehen, so auch das neue Holz, wie wir dieß bereits oben (§. 346. a. Zus. 2. S. 524) sahen.

Wie nun durch Hemmung des Hinausgehens überhaupt, so wird auch insbesondere durch Oculiren die Fruchtbarkeit der Bäume vermehrt, eben weil der fremde Zweig mehr vom Leben der ganzen Pflanze, das gerade im Hinausgehen besteht, gesondert bleibt. Das Geimpfte trägt also *α)* mehr Früchte, weil es als selbstständig dem bloßen Sprossen entnommen ist, und sich in einem eigenthümlichen Leben mehr in der Fructification ergehen kann: *β)* ferner edlere und feinere Früchte, weil „immer die Wurzel des Wildlings vorausgesetzt ist, welche dem edlern Gewächse dient, und von diesem edlern Gewächse das Organ, welches geimpft wird, gleichfalls schon vorausgesetzt ist.“ [2] Auch durch Einschneiden von Ringen in die Rinde (bei Oehlbäumen) wird der Trieb des Wachsthums gehemmt, und der Baum damit fruchtbarer gemacht; ebenso wird die Entstehung von Wurzeln durch Einschnitte befördert.

[1] Willdenow, a. a. O. S. 448—449 (S. 419—421).
[2] Schelver, a. a. O. S. 46.

Ueberhaupt aber ist die Bestimmung dieses Processes nicht ein endloses Hinausgehen, sondern vielmehr dieß, sich zu fassen, sich in sich zurück zu nehmen; die Blüthe ist eben selbst dieß Moment der Rückkehr, des Fürsichseyns, wiewohl die Pflanze nie eigentlich zum Selbst kommen kann. Die Blume ist dieser Knoten, der nicht die Knospe ist, die nur wächst; sondern als Verknoten, das den Wachsthum hemmt, ist sie die Versammlung von Blättern (petala), die feiner ausgebildet sind. Aus der punktuellen Grundlage des Zellgewebes oder dem ersten Keime, durch das Lineare der Holzfaser und die Fläche des Blattes hindurch, ist die Pflanze, in der Blume und der Frucht, zur Gestalt der Rundung gekommen; das Vielfache der Blätter nimmt sich wieder in Einen Punkt zusammen. Als die ins Licht, ins Selbst erhobene Gestalt, ist es dann vornehmlich die Blume, der die Farbe zukommt; schon im Kelche, noch mehr in der Blume ist das bloß neutrale Grün gefärbt. Ferner riecht die Blume nicht bloß, wie die Baumblätter, wenn sie gerieben wird, sondern sie duftet von selbst. In der Blüthe tritt endlich die Differenzirung in Organe ein, die man mit den Sexual-Theilen des Animalischen verglichen hat; und diese sind ein an der Pflanze selbst erzeugtes Bild des Selbsts, das sich zum Selbst verhält. Die Blume ist das sich einhüllende vegetabilische Leben, das einen Kranz um den Keim, als inneres Product, erzeugt, während sie vorher nur nach Außen ging.

C.

Gattungs-Proceß.

§. 348.

Die Pflanze gebiert somit nun ihr Licht aus sich als ihr eignes Selbst, in der Blüthe, in welcher zunächst die neu-

trale, grüne Farbe zu einer specifischen bestimmt wird. Der Gattungsproceß, als das Verhältniß des individuellen Selbst zum Selbst, hemmt als Rückkehr in sich das Wachsthum als das für sich ungemessene Hinaussprossen von Knospe zu Knospe. Die Pflanze bringt es aber nicht zum Verhältniß der Individuen als solcher, sondern nur zu einem Unterschiede, dessen Seiten nicht zugleich an ihnen die ganzen Individuen sind, nicht die ganze Individualität determiniren, der hiermit auch zu mehr nicht als zu einem Beginn und Andeutung des Gattungsprocesses kommt. Der Keim ist hier für das eine und dasselbe Individuum anzusehen, dessen Lebendigkeit diesen Proceß durchläuft, und durch Rückkehr in sich ebenso sich erhalten hat, als zur Reife eines Samens gediehen ist; dieser Verlauf ist aber im Ganzen ein Ueberfluß, da der Gestaltungs- und der Assimilationsproceß schon selbst Reproduction, als Production neuer Individuen, sind.

Zusatz. Der letzte Act bei der Pflanze ist das Hervorbrechen der Blüthe, wodurch die Pflanze sich objectiv macht, sich das Licht assimilirt, und dieß Aeußerliche als ihr Eigenes producirt. Oken sagt daher (Lehrbuch der Naturphilosophie, Bd. II. S. 112), die Blüthe sey das Hirn der Pflanze:[1] Andere dagegen aus derselben Schule meinten, die Pflanze habe ihr Hirn, die Wurzel, im Boden, die Geschlechtstheile aber gegen den Himmel gekehrt. Die Blüthe ist die höchste Subjectivität der Pflanze, die Contraction des Ganzen, wie im Einzelnen, ihr Gegensatz in ihr selbst und zu sich selbst, — aber zugleich als zu einem Aeußern, wie diese Entfaltung des Blüthenstandes selbst wieder eine Succession ist: „Der Stamm blüht früher, als die Aeste, der Ast früher, als die Nebenäste, und so fort. Auf einem und demselben Aste blühen die unteren Blüthen früher, als die oberen.“[2] Da aber näher die Pflanze

[1] Ebenso Schelling: Zeitschrift für speculative Physik, Bd. II. Heft 2. S. 121. Anmerk. d. Herausg.

[2] Link: Nachträge, I. S. 52.

zugleich sich selbst erhält, indem sie andere Individuen hervorbringt, so hat diese Fruchtbarkeit nicht bloß den Sinn, daß die Pflanze durch stetes Verknoten über sich hinausgeht, sondern vielmehr ist das Aufhören des Wachsthums und die Hemmung dieses Hinaussprossens die Bedingung jener Fruchtbarkeit. Soll nun diese Negation des Außersichkommens an der Pflanze zur Existenz kommen, so heißt dieß nichts Anderes, als daß die für sich selbstständige Individualität der Pflanze, die substantielle Form, die ihren Begriff ausmacht und für sich der ganzen Pflanze beiwohnt, — die idea matrix derselben isolirt wird. Durch dieses Isoliren ist freilich wieder nur ein neues Individuum hervorgebracht, das aber, als Hemmung der Vervielfältigung, eben darum nur eine Differenzirung in sich selbst ist; und das ist es, was in der Pflanze vorgeht, wenn man das Schicksal der Sexualtheile betrachtet. Es hilft da nicht, wie bei der Zeugung überhaupt, zu untersuchen, was im unbefruchteten Samen ist, und was durch die Befruchtung hinzukommt. Die Betrachtung entgeht den groben Händen der Chemie, die das Lebendige tödtet; und nur zu sehen bekommt, was das Todte ist, nicht das Lebendige. Die Befruchtung der Pflanze besteht allein darin, daß sie ihre Momente in dieser Abstraction aufstellt, in getrenntem Daseyn, und sie durch die Berührung wieder in Eins setzt. Diese Bewegung, als eine Bewegung zwischen Abstracten, Differenten, Begeisteten, aber Daseyenden, da sie Abstracte sind, ist die Verwirklichung der Pflanze, welche sie an ihr selbst darstellt.

1. Diese Darstellung ist seit Linné allgemein als Geschlechts-Proceß angesehen worden; allein daß er dieß wäre, müßte er nicht nur zu seinen Momenten Theile der Pflanzen haben, sondern ganze Pflanzen. Es ist daher eine berühmte Streitfrage in der Botanik, ob wirklich bei der Pflanze erstens Sexual-Unterschied, zweitens Befruchtung, wie bei den Thieren, vorhanden sey.

a. Auf die erste Frage müssen wir antworten: Die Differenz, zu der es die Pflanze bringt, von einem vegetativen Selbst zu einem vegetativen Selbst, so daß jedes den Trieb habe, sich mit dem andern zu identificiren, — diese Bestimmung ist nur wie ein Analogon des Geschlechts-Verhältnisses vorhanden. Denn das, was sich verhält, sind nicht zwei Individuen. Nur an einzelnen Gebilden kommt der Geschlechtsunterschied in der Art vor, daß die getrennten Geschlechter an zwei selbstständige Pflanzen vertheilt sind, — die Diöcisten: die wichtigsten Pflanzen, wie Palmen, Hanf, Hopfen u. s. w. Die Diöcisten machen so einen Hauptbeweis der Befruchtung aus. In den Monöcisten aber, wie Melonen, Kürbisse, Haselnüsse, Tannen, Eichen, ist die männliche und weibliche Blume in derselben Pflanze vorhanden; d. h. solche Pflanzen sind Hermaphroditen. Hierzu kommen noch die Polygamen, welche Blumen von getrenntem Geschlecht und Zwitterblumen zugleich tragen.[1] Diese Unterschiede sind aber bei den Pflanzen während ihres Wachsthums oft sehr wandelbar: bei den Diöcisten, wie Hanf, Mercurialis u. s. w., zeigt z. B. eine Pflanze früher Anlage, weiblich zu seyn, nachher wird sie aber dennoch männlich; der Unterschied ist so nur ganz partiell. Die verschiedenen Individuen können also nicht als verschiedene Geschlechter angesehen werden, weil sie nicht in das Princip ihrer Entgegensetzung ganz eingetaucht sind, — weil es sie nicht ganz durchdringt, nicht allgemeines Moment des ganzen Individuums, sondern ein abgeschiedener Theil desselben ist, und Beide nur nach diesem Theile sich auf einander beziehen. Das eigentliche Geschlechts-Verhältniß muß zu seinen entgegengesetzten Momenten ganze Individuen haben, deren Bestimmtheit, in sich vollkommen reflectirt, sich über das Ganze verbreitet. Der ganze Habitus des Individuums muß mit seinem Geschlecht verbunden seyn. Erst wenn die inneren Zeugungskräfte die ganze Durchdringung

[1] Willdenow, a. a. O. S. 235—236.

und Sättigung erreicht haben, ist der Trieb des Individuums vorhanden, und das Geschlechtsverhältniß erwacht. Was am Thiere von Haus aus geschlechtlich ist, nur sich entwickelt, zur Kraft kommt, zum Triebe wird, aber nicht das Bildende seiner Organe ist, das ist in der Pflanze ein äußerliches Erzeugniß.

Die Pflanze ist also geschlechtslos, selbst die Diöcisten, weil die Geschlechtstheile, außer ihrer Individualität, einen abgeschlossenen, besonderen Kreis bilden. Wir haben auf der einen Seite Filamente und Antheren als männliche Geschlechtstheile, auf der andern Fruchtknoten und Pistill, als weibliche Geschlechtstheile, die Link (Grundlehren, S. 215—218, 220) folgendergestalt beschreibt: „Ich habe nie Gefäße in der Anthere gefunden; sie besteht größtentheils aus großen, runden und eckigen Zellen: nur wo man Nerven" (?) „bemerkt, sind diese länger und schmaler. In der Anthere befindet sich der Blüthenstaub, meistens lose in kleinen Kugeln. Nur selten ist er an kleinen Fädchen befestigt; in einigen Pflanzen ist er ein Harziges, in andern von einem thierischen Stoffe, phosphorsaurem Kalk und phosphorsaurer Talkerde. Die Antheren der Moose haben in der äußern Form, in der Umgebung mit regelmäßig geordneten Blättern, viel Aehnlichkeit mit den Staubfäden. — Nie laufen die Gefäßbündel aus dem Blüthenstiele oder der Mitte des Fruchtknotens gerade in das Pistill; sondern aus den äußern Umhüllungen der Frucht, oder aus den umher liegenden Früchten stoßen die Gefäßbündel in dem Pistill zusammen. Daher scheint die Basis des Pistills zuweilen hohl, und eine starke und zarte Streife von Zellgewebe läuft durch die Mitte des Staubweges. Einen anderen Kanal von der Narbe zu den Samen, um sie zu befruchten, giebt es nicht." (Geht denn dieß Zellgewebe nicht wirklich zu den Samen?) „Die Gefäße laufen oft nicht bis zur Narbe; oder sie gehen von derselben in die äußere Frucht den Samen vorbei und von dort zum Blüthenstiele."

b. Der ersten Frage, ob wahre Geschlechtstheile vorhanden seyen, reiht sich nun die zweite an: ob Begattung als solche Statt finde. Daß wirklich Fructification vorhanden sey, beweist die bekannte Geschichte in Berlin, „daß Gleditsch im botanischen Garten, 1749, den Chaemerops humilis, der weiblich ist, und schon dreißig Jahre geblüht, allein nie reife Früchte getragen hatte, mit Blüthenstaub des männlichen, der ihm aus dem Bossischen Garten zu Leipzig zugeschickt wurde, befruchtete, und reife Samen erzielte. Im Frühlinge 1767 schickte Kölreuter von dem im Carlsruher botanischen Garten gesammelten Blumenstaube des Chaemerops humilis einen Theil an Gleditsch in Berlin, und den anderen Theil an den Obergärtner Eckleben in St. Petersburg. An beiden Orten geschah die Bestäubung der weiblichen Palme mit glücklichem Erfolge. Die Palme in St. Petersburg war schon hundert Jahre alt und hatte immer vergeblich geblüht." [1]

c. Müssen wir also hiernach eine wirkliche Befruchtung zugeben, so fragt sich immer noch drittens, ob sie nothwendig sey. Da die Knospen ganze Individuen sind, die Pflanzen sich durch Stolonen fortbilden, Blätter, Zweige nur die Erde zu berühren brauchen, um für sich als selbstständige Individuen fruchtbar zu seyn (§. 345. Zus. S. 486): so ist bei der Pflanze das Hervorgehen eines neuen Individuums aus der vermittelnden Synthese beider Geschlechter — die Zeugung — ein Spiel, ein Luxus, etwas Ueberflüssiges für die Fortpflanzung; denn die Erhaltung der Pflanze ist selbst nur Vervielfältigung ihrer selbst. Die Befruchtung durch Verbindung zweier Geschlechter ist nicht nothwendig, da das Pflanzengebilde schon für sich befruchtet ist, weil es die ganze Individualität ist, auch ohne von einem Andern berührt zu werden. Viele Pflanzen haben so Befruchtungswerkzeuge, aber nur unfruchtbaren Samen: „Manche Moose können Staubfäden haben, ohne ihrer zur Vermehrung

[1] Willdenow, a. a. O. S. 483; Schelver, a. a. O. S. 12–13.

zu bedürfen, da sie durch Gemmen sich hinreichend fortpflanzen. Sollten aber nicht auch die Pflanzen unbefruchtet, wenigstens einige Generationen hindurch, keimende Samen, wie die Blattläuse, tragen können? Spalanzani's Versuche scheinen dieses zu beweisen." [1]

Fragen wir nun, ob eine Pflanze reifen Samen tragen kann, ohne daß das Pistill Samenstaub von den Filamenten und Antheren aufnehme, so lautet die Antwort: Bei manchen Pflanzen trägt sie keinen reifen Samen; bei andern ist dieß aber allerdings der Fall. Die Sache ist also überhaupt, daß bei den meisten Pflanzen die Befruchtung zu ihrer Bedingung hat die Berührung des Pistills und des Antherenstaubes: aber daß bei vielen Pflanzen doch Befruchtung eintritt, ohne daß die Berührung nöthig sey. Weil nämlich das schwache Pflanzenleben allerdings den Versuch zeigt, zum Sexual-Unterschied überzugehen, aber es auch nicht völlig dazu bringt, sondern im Ganzen die Natur der Pflanze gleichgültig dagegen ist: so reifen einige Pflanzen und brechen für sich auf, wenn auch die Antheren, die Narbe abgeknickt, mithin das Leben der Pflanzen verletzt worden ist; sie vollenden sich also für sich, und der Same hat auf diese Weise keinen Vorzug vor der Knospe. Beide Theile sind in Hermaphroditen, wie Melonen, Kürbisse, auch nicht zugleich reif, oder in solcher Entfernung und Stellung, daß sie einander nicht berühren können. So sieht man in vielen Blumen, namentlich den Asklepiaden, nicht ein, wie der Pollen auf das Pistill kommen kann. [2] Bei einigen müssen Insecten, der Wind u. s. w. dieß verrichten.

2. Wo nun die Geschlechts-Differenz und der Gattungs-Proceß vorhanden sind, entsteht die weitere Frage, wie er gefaßt werden soll, da er für das Reifen des Samens nicht nothwendig ist, und ob er ganz nach Analogie des Thierischen zu nehmen sey.

a. Der Gattungs-Proceß ist bei den Pflanzen formell; erst

[1] Link: Grundlehren, S. 228.
[2] Vergl. Link: Grundlehren, S. 219.

im animalischen Organismus hat er seinen wahrhaften Sinn. Während im Gattungs-Proceß des Animalischen die Gattung, als die negative Macht des Individuums, sich durch die Aufopferung dieses Individuums realisirt, an dessen Stelle sie ein anderes setzt: so ist diese positive Seite des Processes bei der Pflanze bereits in den zwei ersten Processen vorhanden, indem das Verhalten zur Außenwelt schon eine Reproduction der Pflanze selber ist, also mit dem Gattungs-Proceß zusammenfällt. Es ist deßwegen eigentlich das Geschlechtsverhältniß eben so sehr oder vielmehr als Verdauungs-Proceß anzusehen; Verdauung und Zeugung sind hier dasselbe. Die Verdauung bringt das Individuum selbst hervor; aber in der Pflanze ist es ein anderes Individuum, das hier wird, wie in der unmittelbaren Verdauung des Wachsthums eben dieß ein Verknoten ist. Zum Hervorbringen und Reifen der Knospen gehört nur die Hemmung des wuchernden Wachsthums; das Ganze resumirt sich dadurch zum Knoten, zur Frucht, und zerfällt in viele Körner, die für sich zu existiren fähig sind. Der Gattungs-Proceß hat also für die Natur der Pflanze keine Wichtigkeit. Er stellt dar, daß die Reproduction des Individuums auf eine vermittelte Weise geschieht, selbst als ein ganzer Proceß, obgleich dennoch alles dieses wieder bei der Pflanze ebenso unmittelbares Entstehen von Individuen ist, — sowohl die Geschlechts-Differenz, als die Production des Samens.

b. Wo aber wirklich Berührung vorhanden ist, was geschieht? Die Anthere springt auf, der Samenstaub verfliegt und berührt die Narbe am Pistill. Auf dieses Verfliegen folgt das Verwelken des Pistills und das Aufschwellen des Fruchtknotens, des Samens und seiner Hülle. Dazu, daß Individuen erzeugt werden, ist aber nur die Negation des Wachsens nöthig; selbst das Schicksal der Geschlechtstheile ist nur Hemmung, Negation, Zerstäuben, Verwelken. Beim animalischen Leben ist auch Hemmung, Negation nöthig. Jedes Geschlecht negirt sein Fürsichseyn, setzt sich mit dem andern identisch. Diese Negation ist es aber nicht allein, durch welche im Thiere diese lebendige Einheit gesetzt wird; sondern das affirmative Gesetztwerden der Identität Beider, das durch jene Negation vermittelt ist, gehört auch hierher. Dieses ist das Befruchtetwerden, der Keim, das Erzeugte. Bei der Pflanze ist aber nur die Negation nöthig, weil die affirmative Identität der Individualität, der Keim, die idea matrix in der Pflanze selbst schon sogleich an sich allenthalben vorhanden ist; denn sie ist das ursprünglich Identische, da jeder Theil sogleich Individuum ist. Beim Thier wird dagegen die Negation der Selbstständigkeit der Individuen auch Affirmation als Empfindung der Einheit. Diese bei der Pflanze allein nöthige Seite der Negation ist nun aber eben vorhanden im Zerstäuben des Pollens, mit dem das Verwelken des Pistills zusammenhängt.

c. Schelver hat diese negative Seite noch näher als eine Vergiftung des Pistills angesehen. Er sagt: „Nimmt man Tulpen die Antheren, so bekommen sie keine Samenkapsel und keinen Samen, sondern bleiben unfruchtbar. Daraus, daß die Anthere zur Vollendung der Frucht am Gewächse nothwendig sey und nicht beschnitten werden dürfe“ (was ja selber, wie wir S. 541 sahen, nicht allgemein ist), „folgt aber noch nicht, daß sie das befruchtende Geschlecht sey. Wenn sie auch nicht zur Befruchtung diente, so würde sie doch darum nicht ein überflüssiger Theil seyn, welchen man, ohne dem Pflanzenleben zu schaden, wegnehmen oder verletzen kann. Auch das Abschneiden der Blumenblätter und anderer Theile kann der Entwickelung der Frucht schaden; und darum sagen wir doch nicht von ihnen, daß, wenn sie abgeschnitten werden, das befruchtende Geschlecht der Frucht genommen sey. Könnte nicht auch der Blumenstaub eine der Reife des Germens nothwendig vorhergehende Excretion seyn? Wer ohne Vorurtheil den Fall bedenkt, wird vielmehr wahrscheinlich finden, daß es auch Gewächse gebe, welchen

in ihren Klimaten das Beschneiden der stamina ebenso wohlthätig zur Befruchtung seyn kann, als es andern und im Allgemeinen schädlich ist. Auch das Beschneiden der Wurzeln und Zweige, das Schröpfen der Rinde, die Entziehung des Nahrungsstoffs u. s. w. macht oft unfruchtbare Gewächse fruchtbar. Spallanzani hat aber auch ohne Nachtheil die männlichen Blumen in der Monöcie abgebrochen, und von den nicht bestäubten Früchten reife, wieder keimende Samen erhalten, z. B. an der Schildmelone und Wassermelone." [1] Dasselbe fand man bei Diöcisten, deren weibliche Blumen in gläserne Gefäße verschlossen wurden. Ein solches Beschneiden der Bäume, Wurzeln u. s. w., um mehr Früchte zu gewinnen, ist ein Entziehen der zu vielen Nahrung, das als ein Aderlassen der Bäume angesehen werden kann. Eine Menge Versuche und Gegenversuche wurden nun gemacht; dem Einen sind sie gelungen, dem Andern nicht. „Soll die Frucht reifen, so muß das Wachsen und Sprossen des Gewächses beendet seyn; denn wenn die Vegetation immer wieder von Innen heraus mit neuer Jugendkraft zu treiben anfängt, so kann nothwendig nicht zugleich die Beendigung der Vegetation bestehen, oder die Reife, die Ausbildung der Frucht, zur Ruhe gelangen. Daher tragen überhaupt junge Pflanzen, und alle saftreiche, stark genährte Gewächse seltener reife Früchte. Die Ansätze der Frucht werden selbst oft wieder abgestoßen oder in Triebe verwandelt, nachdem die Frucht bereits zum Theil schon ausgebildet war, wie in den sogenannten durchwachsenen Blumen und Früchten. Als ein solches das Wachsthum beschränkendes, tödtendes Gift wirkt der Blumenstaub auf die Narbe. Der Griffel welkt nämlich immer, sobald das Germen zu schwellen und zu reifen anfängt. Geschieht nun dieser Tod nicht aus innerer Wendung des Vegetations-Processes, so wird das Germen ohne äußere Hülfe nicht reif. Diese ist aber im Pollen, weil er

[1] Schelver, a. a. O. S. 4—7 (14—15).

selbst der Ausbruch und die Erscheinung der auf ihre Spitze gelangenden Triebe, das auseinander gerissene Wachsen (Verwachsenseyn) ist. Die das Wachsthum tödtende Macht im Pollen ist vorzüglich das Oehl in ihm." Denn die Pflanze erzeugt sich ein verbrennliches Fürsichseyn. „In allen Pflanzentheilen ist das Oehl, das Wachs, das Harz der äußere begrenzende, glänzende Ueberzug. Und ist nicht an sich schon das Oehl die Grenze der vegetabilischen Materie, das höchste letzte Erzeugniß, welches, beinah über die Pflanzennatur hinausstrebend, der thierischen Materie, dem Fette, ähnlich ist? Mit dem Uebergange in das Oehl stirbt das Pflanzenwesen ab, und darum ist in ihm die das frische Sprossen des Germens bändigende Macht. — Daß auch der Pollen andere Pflanzen fruchtbar mache, zeigen die sogenannten Bastarde." [1] Die Befruchtung, als das Berühren der Narbe durch das Oehligte, ist so nur die Negation, welche das Außereinander der Geschlechtstheile aufhebt, aber nicht als positive Einheit. Im neuen Hefte seiner Zeitschrift [2] geht Schelver das Ungründliche der Experimente hierüber durch.

3. Das Resultat dieses Vernichtungs-Processes ist die Ausbildung der Frucht, — einer Knospe, die nicht unmittelbar ist, sondern durch den entwickelten Proceß gesetzt ist, während jene nur die formale Wiederholung des Ganzen ist. Die Frucht aber ist dieß ausdrücklich, einen Samen hervorzubringen; und in ihr rundet sich daher die Pflanze auch vollends zusammen.

a. Der Same, der in der Frucht erzeugt wird, ist etwas Ueberflüssiges. Als Same hat der Same keinen Vorzug vor der Knospe, insofern nur ein Neues erzeugt werden soll. Dieser aber ist die verdaute Pflanze; und in der Frucht stellt sich die Pflanze dar, ihre eigene organische Natur aus ihr selbst

[1] Schelver, a. a. O., S. 15—17.

[2] Zweite Fortsetzung der Kritik der Lehre von den Geschlechtern der Pflanze (1823). Anmerk. d. Herausgebers.

und durch sie hervorgebracht zu haben: statt daß in vielen Pflanzen, die keinen Samen haben, die Gattung sich nicht auf diese Weise erhält, sondern der Gattungs-Proceß schon mit dem Proceß der Individualität zusammengefallen ist.

b. Der Same ist Same als solcher, und das Pericarpium, seine Umhüllung, — Schote oder Obst oder holzigteres Gehäuse, worin endlich das Ganze der Natur der Pflanze in die Rundung überhaupt zusammengefaßt ist. Das Blatt, das aus dem Samen, dem einfachen Begriff des Individuums, in Linie und Fläche auseinander gegangen ist, hat sich als würziges, kräftiges Blatt zusammengefaßt, um Hülle dieses Samens zu seyn. Die Pflanze hat im Samen und in der Frucht zwei organische Wesen hervorgebracht, die aber gleichgültig sind und auseinander fallen. Die den Samen gebührende Kraft wird die Erde; und nicht die Frucht ist sein Mutterleib.

c. Die Reife der Frucht ist auch ihr Verderben; denn ihre Verletzung hilft, sie reifen machen. Man sagt zwar, wo Insecten den Samenstaub auf die weiblichen Theile übertragen, da entstehen keine Früchte. Aber Schelver zeigt bei Feigen, daß gerade die Verletzung die Frucht reifen läßt. Er führt (a. a. O. S. 20—21) aus Julius Pontedera (Anthologia, Patavii 1720, c. XXXII.) über die Caprification an: „Wie bei uns bei den meisten Pflanzen die Früchte, durch äußerliche Beschädigung verletzt, bald reif abfallen, so hat man den Aepfel tragenden und welchen andern Stämmen, deren Früchte unreif abfallen, dadurch geholfen, daß man ihnen Steine auflegte (induntur), indem man die Wurzel festmachte (fixa radice). Hierdurch wird oft verhütet, daß die Frucht verloren geht. Bei den Mandelbäumen bewirken die Landleute dasselbe durch einen eichenen Keil, den sie hineintreiben. Bei andern werden Prügel (caulices) bis ins Mark hineingebohrt oder Rinde eingeschnitten. Daher glaube ich, daß eine besondere Art von Mücken (culicum) erschaffen ist, welche sich auf den Blüthen der unfruchtbaren" (d. i. männlichen) „Palmen erzeugen; diese dringt zu den Embryonen der fruchtbaren und bohrt sie an, und afficirt sie durch einen gleichsam hülfreichen Biß (medico morsu); so daß alle Früchte bleiben und zur Reife gelangen."

Schelver fährt fort (S. 21—24): „Bei der Feige, die durch den Cynips Psenes befruchtet werden soll, und wovon die erste Celebrität der Insecten in dieser Kunst ausgegangen zu seyn scheint, fällt um so mehr jeder Verdacht auf den übergetragenen Pollen weg, da diese Caprification nur gegen das Klima nothwendig ist." Caprification heißt dieß nämlich, weil das Insect, welches jenen guten Feigenbaum stechen muß, damit er reife Früchte bekomme, sich nur an einer andern schlechten Art Feigenbaum (caprificus) findet, der deßhalb in der Nähe gepflanzt wird. „Johann Bauhin sagt: Die aus der faulenden Frucht des wilden Feigenbaums erzeugten Mücken fliegen auf die Früchte des edlen (urbanae), und indem sie dieselben durch einen Biß öffnen, entziehen sie denselben die überflüssige Feuchtigkeit, und befördern und beschleunigen damit die Reife. Plinius (XV. 19) sagt, daß ein dürrer Boden, worauf die Feigen bald trocknen und aufspringen, dasselbe bewirke, was die Insecten zu ihrer Befruchtung beitragen: daß in den Gegenden, wo von den Landwegen viel trockener Staub auf die Bäume kommt und der überflüssige Saft absorbirt wird, die Caprification unnöthig sey. In unsern Gegenden, wo der männliche Baum und das Insect fehlen, werden die Samen der Feigen nicht vollendet, weil die Feigen unvollkommen reifen. Daß aber die in heißen Ländern ohne Caprification reifenden Feigen nur ein reifes Receptaculum waren, das keine vollendete Samen enthielt, ist eine bloße Versicherung." Es kommt also viel auf die Wärme des Klima's und die Natur des Bodens an. Die Caprification ist eine Hemmung in der Natur der Früchte; und dieses Fremdartige, Tödtende bildet die Reproduction der Pflanzen selbst heraus und

vollendet sie. Das Insect sticht die Frucht und bringt sie dadurch zur Reife, nicht durch hinübergebrachten Pollen: wie überhaupt gestochene Früchte abfallen, und früher reifen.

„Die Blume, die Verstäubung, die Frucht ruhen aber, so lange das niedere Leben regiert. Gelangt die Blume zur Entfaltung, so herrscht überall die höchste Entfaltung des Geheimnisses; Wachsen und Keimen sind eingehalten, die Färbung, der Duft, welche die Blume hat, werden dann oft in allen Theilen entwickelt. Wenn die Verstäubung herrscht, das Entfaltete als vollendet absterbt: so beginnt dieses Welken in allen Theilen, die Blätter fallen bald nach, die äußere Rinde trocknet und wird gelöst, das Holz wird hart. Wenn endlich die Frucht herrscht, so tritt derselbe Lebensgeist in alle Theile, die Wurzel macht Ableger, in der Rinde quellen die Augen, die Knospen; in den Achseln der Blätter keimt ihre Vermehrung. Die Verstäubung ist für sich selbst Zweck der Vegetation, — ein Moment des ganzen vegetativen Lebens, welches durch alle Theile geht, und endlich, für sich selbst durchbrechend, nur die Absonderung seiner Erscheinung in den Antheren erreicht.“ [1]

§. 349.

Was aber im Begriffe gesetzt worden, ist, daß der Proceß die mit sich selbst zusammengegangene Individualität [2] darstellt, und die Theile, die zunächst als Individuen sind, auch als der Vermittlung angehörige und in ihr vorübergehende Momente, somit die unmittelbare Einzelnheit und das Außereinander des vegetabilischen Lebens als aufgehoben zeigt. Dieß Moment der negativen Bestimmung begründet den Uebergang in den wahrhaften Organismus, worin die äußere Gestaltung mit dem Begriffe übereinstimmt, so daß die Theile wesentlich Glieder und die Subjectivität als die durchdringende Eine des Ganzen existirt.

[1] Schelver, a. a. O. S. 56—57, 69.

[2] Zusatz der zwei ersten Ausgaben: die Allgemeinheit.

Zusatz. Die Pflanze ist ein untergeordneter Organismus, dessen Bestimmung ist, sich dem höhern Organismus darzubieten, um von ihm genossen zu werden. Wie das Licht an ihr Farbe als Seyn für Anderes, und sie ebenso als Luftform ein Geruch für Anderes ist: so nimmt sich die Frucht, als ätherisches Oehl, in das brennbare Salz des Zuckers zusammen, und wird weinigte Flüssigkeit. Hier zeigt sich nun die Pflanze als der Begriff, der das Lichtprincip materialisirt und das Wäßrige zum Feuerwesen gemacht hat. Die Pflanze ist selbst die Bewegung des Feurigen in sich selbst; sie geht in Gährung über; aber die Wärme, welche sie sich aus sich giebt, ist nicht ihr Blut, sondern ihre Zerstörung. Dieser höhere, als sie als Pflanze ist, dieser thierische Proceß ist ihr Untergang. — Indem die Stufe des Blumenlebens nur ein Verhältniß zu Anderem ist, das Leben aber darin besteht, sich als unterschieden zu sich selbst zu verhalten, so ist diese Berührung in der Blume, wodurch die Pflanze für sich wird, ihr Tod; denn es ist nicht mehr das Princip der Pflanze. Diese Berührung ist Setzen des Individuellen, Einzelnen als identisch mit dem Allgemeinen. Damit ist aber das Einzelne herabgesetzt, nicht mehr unmittelbar, sondern nur durch Negation seiner Unmittelbarkeit für sich, aber so sich aufhebend in die Gattung, die nun an ihm zur Existenz kommt. Damit haben wir aber den höheren Begriff des thierischen Organismus erreicht.

Drittes Kapitel.

Der thierische Organismus.

§. 350.

Die organische Individualität existirt als Subjectivität insofern [1] die eigene Aeußerlichkeit der Gestalt zu Gliedern ide-

[1] Zusatz der ersten und zweiten Ausgabe: ihre Einzelnheit als concretes Moment der Allgemeinheit ist.

alisirt ist, der Organismus in seinem Processe nach Außen die selbstische Einheit in sich erhält.[1] Dieß ist die animalische Natur, welche in der Wirklichkeit und Aeußerlichkeit der unmittelbaren Einzelnheit ebenso dagegen in sich reflectirtes Selbst der Einzelnheit, in sich seyende subjective Allgemeinheit (§. 163.) ist.

Zusatz. Im Thiere hat das Licht sich selbst gefunden, denn das Thier hemmt seine Beziehung auf Anderes; es ist das Selbst, das für das Selbst ist, — die existirende Einheit Unterschiedener, welche durch Beide hindurchgeht. Indem die Pflanze zum Fürsichseyn fortgehen will, so sind es zwei selbstständige Individuen, Pflanze und Knospe, die nicht als ideell sind; dieß Beides in Eins gesetzt, ist das Animalische. Der animalische Organismus ist also diese Verdoppelung der Subjectivität, die nicht mehr, wie bei der Pflanze, verschieden existirt, sondern so daß nur die Einheit dieser Verdoppelung zur Existenz kommt. So existirt im Thier die wahrhaft subjective Einheit, eine einfache Seele, die Unendlichkeit der Form in sich selbst, die in die Aeußerlichkeit des Leibes ausgelegt ist; und diese steht wieder in Zusammenhang mit einer unorganischen Natur, mit einer äußerlichen Welt. Die animalische Subjectivität ist aber dieses, in ihrer Leiblichkeit und dem Berührtwerden von einer äußern Welt sich selbst zu erhalten, und als das Allgemeine bei sich selbst zu bleiben. Das Leben des Thiers ist so, als dieser höchste Punkt der Natur, der absolute Idealismus, die Bestimmtheit seiner Leiblichkeit zugleich auf eine vollkommen flüssige Weise in sich zu haben, — dieß Unmittelbare dem Subjectiven einzuverleiben und einverleibt zu haben.

Die Schwere ist so hier erst wahrhaft überwunden; das Centrum ist erfülltes Centrum geworden, das sich zum Vorwurf hat, und erst so wahrhaftes für sich seyendes Centrum ist. Im Sonnensystem haben wir Sonne und Glieder, die selbstständig sind, und sich nur nach Raum und Zeit, nicht nach ihrer physicalischen Natur zu einander verhalten. Ist das Animalische nun auch eine Sonne, so verhalten sich doch die Gestirne darin nach ihrer physicalischen Natur zusammen, und sind in die Sonne zurückgenommen, die sie in Einer Individualität in sich enthält. Das Thier ist die existirende Idee, insofern die Glieder schlechthin nur Momente der Form sind, ihre Selbstständigkeit immer negiren, und sich in die Einheit resumiren, welche die Realität des Begriffs und für den Begriff ist. Haut man einen Finger ab, so ist er kein Finger mehr, sondern geht im chemischen Proceß zur Auflösung fort. Die hervorgebrachte Einheit ist im Thier für die an sich seyende Einheit; und diese an sich seyende Einheit ist die Seele, der Begriff, der sich in der Körperlichkeit findet, insofern diese der Proceß des Idealisirens ist. Das Außereinander-Bestehen der Räumlichkeit hat für die Seele keine Wahrheit; sie ist einfach, feiner als ein Punkt. Man hat sich Mühe gegeben, die Seele zu finden; dieß ist aber ein Widerspruch. Es sind Millionen Punkte, in denen überall die Seele gegenwärtig ist; aber doch ist sie nicht an einem Punkte, weil das Außereinander des Raums eben keine Wahrheit für sie hat. Dieser Punkt der Subjectivität ist festzuhalten; die anderen sind nur Prädicate des Lebens. Diese Subjectivität ist aber noch nicht für sich selbst, als reine, allgemeine Subjectivität; sie denkt sich nicht, sie fühlt sich, schaut sich nur an. D. h. sie ist nur im Einzelnen zugleich in sich reflectirt, das, zur einfachen Bestimmtheit reducirt, ideell gesetzt ist; sie ist sich nur in einem bestimmten, besondern Zustand gegenständlich, und Negation jeder solchen Bestimmtheit, aber nicht darüber hinaus, — wie auch der sinnliche Mensch sich in allen Begierden herumwerfen kann, aber nicht daraus heraus ist, um sich als Allgemeines denkend zu fassen.

[1] Erste und zweite Ausgabe: die selbstische Sonne inwendig behält.

§. 351.

Das Thier hat zufällige Selbstbewegung, weil seine

Subjectivität, wie das Licht,[1] die der Schwere entrissene Idealität, eine freie Zeit ist, die, als der reellen Aeußerlichkeit entnommen, sich nach innerem Zufall aus sich selbst zum Orte bestimmt. Damit verbunden ist, daß das Thier Stimme hat, indem seine Subjectivität, als wirkliche Idealität (Seele), die Herrschaft über die abstracte Idealität von Zeit und Raum ist, und seine Selbstbewegung als ein freies Erzittern in sich selbst darstellt. Es hat animalische Wärme, als fortdauernden Auflösungsproceß der Cohäsion und des selbstständigen Bestehens der Theile in der fortdauernden Erhaltung der Gestalt: ferner unterbrochene Intussusception, als sich individualisirendes Verhalten zu einer individuellen unorganischen Natur: vornehmlich aber Gefühl, als die in der Bestimmtheit sich unmittelbar allgemeine, einfach bei sich bleibende und erhaltende Individualität, — die existirende Idealität des Bestimmtseyns.

Zusatz. Darin, daß beim Thiere das Selbst für das Selbst ist, liegt sogleich, als das ganz Allgemeine der Subjectivität, die Bestimmung der Empfindung, welche die differentia specifica, das absolut Auszeichnende des Thiers ist. Das Selbst ist ideell, nicht ausgegossen und versenkt in die Materialität, sondern in ihr nur thätig und präsent, aber zugleich sich in sich selbst findend. Diese Idealität, welche die Empfindung ausmacht, ist in der Natur der höchste Reichthum der Existenz, weil darin Alles zusammengedrängt ist. Freude, Schmerz u. s. w. bilden sich zwar auch körperlich aus; aber alle diese körperliche Existenz ist noch verschieden von dem, daß sie als Gefühl, d. h. in die einfache, für sich seyende Existenz zurückgenommen sind. Ich bin beim Sehen, Hören einfach bei mir selbst; und es ist nur eine Form meiner reinen Durchsichtigkeit und Klarheit in mir selbst. Dieses Punktuelle und doch unendlich Bestimmbare, das so ungetrübt in seiner Einfachheit

[1] Zusatz der ersten und zweiten Ausgabe: und Feuer.

bleibt, ist, indem es sich selbst zum Gegenstande hat, das Subject als Selbst-selbst, als Selbstgefühl. Das Thier, indem es Empfindung hat, hat theoretisches Verhalten zu Anderem, während die Pflanze sich entweder gleichgültig oder praktisch gegen das Aeußere verhält, und im letztern Falle es nicht bestehen läßt, sondern sich assimilirt. Das Thier verhält sich zwar auch, wie die Pflanze, zum Aeußern als zu einem Ideellen; aber zugleich wird das Andere auch freigelassen, bleibt bestehen, und hat dabei doch ein Verhältniß zum Subject, ohne demselben gleichgültig zu bleiben. Das ist ein begierdeloses Verhalten. Das Thier, als empfindend, ist in sich befriedigt, indem es durch Anderes modificirt wird; und diese Befriedigung in sich selbst begründet eben das theoretische Verhältniß. Was sich praktisch verhält, ist nicht in sich befriedigt, indem ein Anderes in ihm gesetzt wird: sondern muß gegen diese in ihm gesetzte Modification reagiren, sie aufheben und mit sich identificiren; denn sie war eine Störung. Das Thier aber ist in dem Verhältniß zu Anderem doch in sich befriedigt, weil es die Modification durch das Aeußere ertragen kann, indem es dieselbe zugleich als eine ideelle setzt. — Das Andere sind nur Folgen der Empfindung.

α) Als sinnlich ist das Thier zwar schwer, bleibt ans Centrum gebunden; aber die Einzelnheit des Orts ist der Schwere entnommen, das Thier nicht an das Diese der Schwere gebunden. Die Schwere ist die allgemeine Bestimmung der Materie, die aber auch den einzelnen Ort bestimmt; das mechanische Verhältniß der Schwere besteht eben darin, daß, indem etwas im Raume bestimmt ist, es hier seine Bestimmung nur in einem Aeußern hat. Das Thier, als die sich auf sich beziehende Einzelnheit, hat diese Einzelnheit des Orts aber nicht als eine ihm von Außen bestimmte; sondern als in sich zurückgekehrte Einzelnheit ist es gleichgültig gegen die unorganische Natur, und steht in der freien Bewegung bloß durch Raum und Zeit überhaupt in Beziehung auf sie. Die Vereinzelung des

Orts liegt also in der eigenen Macht des Thieres und ist nicht durch Anderes gesetzt; sondern das Thier setzt sich selbst diesen Ort. Bei allem Andern ist diese Vereinzelung fest, weil es nicht ein für sich seyendes Selbst ist. Das Thier kommt zwar nicht aus der allgemeinen Bestimmung des einzelnen Orts heraus; aber dieser Ort wird durch es gesetzt. Eben damit ist die Subjectivität des Thiers nicht bloß von der äußern Natur unterschieden, sondern sie unterscheidet sich selbst davon; und das ist ein höchst wichtiger Unterschied, das Sich-Setzen als die reine eigene Negativität dieses Orts und dieses Orts u. s. f. Die ganze Physik ist die sich im Unterschied von der Schwere entwickelnde Form; sie kommt dort aber nicht zu dieser Freiheit gegen die Dumpfheit der Schwere, sondern erst in der Subjectivität des Thiers ist dieß Fürsichseyn gegen die Schwere gesetzt. Auch die physicalische Individualität kommt nicht aus der Schwere heraus, da selbst ihr Proceß Orts- und Schwere-Bestimmungen hat.

β) Die Stimme ist ein hohes Vorrecht des Thiers, das wunderbar erscheinen kann; sie ist die Aeußerung der Empfindung, des Selbstgefühls. Daß das Thier in sich für sich selbst ist, stellt es dar; und diese Darstellung ist die Stimme. Nur das Empfindende kann aber darstellen, daß es empfindend ist. Der Vogel in der Luft und andere Thiere geben eine Stimme von sich aus Schmerz, Bedürfniß, Hunger, Sattheit, Lust, Freudigkeit, Brunst: das Pferd wiehert, wenn es zur Schlacht geht; Insecten summen; Katzen, wenn es ihnen wohl geht, schnurren. Das theoretische Sich-Ergehen des Vogels, der singt, ist aber eine höhere Art der Stimme; und daß es so weit beim Vogel kommt, ist schon ein Besonderes dagegen, daß die Thiere überhaupt Stimme haben. Denn während die Fische im Wasser stumm sind, so schweben die Vögel frei in der Luft, als ihrem Elemente; von der objectiven Schwere der Erde getrennt, erfüllen sie die Luft mit sich, und äußern ihr Selbstgefühl im besondern Elemente. Metalle haben Klang, aber noch nicht Stimme; Stimme ist der geistig gewordene Mechanismus, der sich so selbst äußert. Das Unorganische zeigt seine specifische Bestimmtheit erst, wenn es dazu sollicitirt, wenn es angeschlagen wird; das Animalische klingt aber aus sich selbst. Das Subjective giebt sich als dieß Seelenhafte kund, indem es in sich erzittert und die Luft nur erzittern macht. Diese Subjectivität für sich ist, ganz abstract, der reine Proceß der Zeit, der im concreten Körper, als die sich realisirende Zeit, das Erzittern und der Ton ist. Der Ton kommt dem Thiere so zu, daß dessen Thätigkeit selbst das Erzitternmachen des leiblichen Organismus ist. Es wird aber dadurch äußerlich nichts verändert, es wird nur bewegt; und die hervorgebrachte Bewegung ist nur die abstracte reine Erzitterung, wodurch nur Ortsveränderung hervorgebracht wird, die aber ebenso wieder aufgehoben ist, — Negation der specifischen Schwere und Cohäsion, die aber ebenso wiederhergestellt werden. Die Stimme ist das Nächste zum Denken; denn hier wird die reine Subjectivität gegenständlich, nicht als eine besondere Wirklichkeit, als ein Zustand oder eine Empfindung, sondern im abstracten Elemente von Raum und Zeit.

γ) Mit der Stimme hängt die animalische Wärme zusammen. Der chemische Proceß giebt auch Wärme, die sich bis zum Feuer steigern kann; aber sie ist vorübergehend. Das Thier dagegen, als der bleibende Proceß des Sich-Bewegens, des Sich-selbst-Verzehrens und Hervorbringens, negirt beständig das Materielle und producirt es wieder, muß also stets Wärme erzeugen. Besonders thun es die warmblütigen Thiere, wo der Gegensatz von Sensibilität und Irritabilität zu höherer Eigenthümlichkeit gekommen (s. u. §. 370. Zus.), und die Irritabilität für sich im Blute constituirt ist, das man einen flüssigen Magneten nennen kann.

δ) Weil das Thier ein wahres für sich seyendes Selbst

ist, das zur Individualität gelangt, so schließt und sondert es sich aus, trennt sich von der allgemeinen Substanz der Erde ab; und diese hat ein äußerliches Daseyn für es. Das Aeußerliche, was nicht unter die Herrschaft seines Selbst gekommen ist, ist für es ein Negatives seiner selbst, ein Gleichgültiges; und damit hängt unmittelbar zusammen, daß seine unorganische Natur sich ihm vereinzelt hat: denn vom Elemente findet keine Entfernung Statt. Dieß Verhältniß zur unorganischen Natur ist der allgemeine Begriff des Thiers; es ist ein individuelles Subject, das sich zu Individuellem als solchem verhält, nicht, wie die Pflanze, nur zu Elementarischem, auch nicht zu Subjectivem, außer im Gattungs-Proceß. Das Thier hat auch die vegetabilische Natur, ein Verhältniß zum Licht, zur Luft, zum Wasser: weiter aber die Empfindung, wozu im Menschen noch das Denken kommt. Aristoteles spricht so von drei Seelen, der vegetabilischen, thierischen und menschlichen, als den drei Bestimmungen der Entwickelung des Begriffs. Als in sich reflectirte Einheit verschiedener Einzelnheiten, existirt das Thier als Zweck, das sich selbst sich selbst hervorbringt, — ist eine Bewegung, welche in dieses Individuum zurückgeht. Der Proceß der Individualität ist ein geschlossener Kreislauf, überhaupt im Organischen die Sphäre des Fürsichseyns; und weil dieß sein Begriff ist, ist sein Wesen, seine unorganische Natur, vereinzelt für es. Weil es sich aber ebenso als für sich seyendes Selbst zu sich selbst verhält, so setzt es sein Fürsichselbstseyn als unterschieden davon, im Verhältnisse zur unorganischen Natur zu seyn. Dieses Verhältniß nach Außen unterbricht es, weil es befriedigt, weil es satt ist, — weil es empfindet, für sich seyendes Selbst ist. Im Schlafe versenkt das Thier sich in die Identität mit der allgemeinen Natur, im Wachseyn verhält es sich zu individuellem Organischen, unterbricht aber auch dieß Verhältniß; und das Leben des Thiers ist das abwechselnde Wogen zwischen diesen beiden Bestimmungen.

§. 352.

Der thierische Organismus ist als lebendige Allgemeinheit der Begriff, welcher sich durch seine drei Bestimmungen als Schlüsse verläuft, deren jeder an sich dieselbe Totalität der substantiellen Einheit und zugleich nach der Formbestimmung das Uebergehen in die anderen ist: so daß aus diesem Processe sich die Totalität als existirend resultirt. Nur als dieses sich Reproducirende, nicht als Seyendes, ist und erhält sich das Lebendige: es ist nur, indem es sich zu dem macht, was es ist; es ist vorausgehender Zweck, der selbst nur das Resultat ist. — Der Organismus ist daher, wie bei der Pflanze, zu betrachten: erstens, als die individuelle Idee, die in ihrem Processe sich nur auf sich selbst bezieht und innerhalb ihrer selbst sich mit sich zusammenschließt, — die Gestalt; zweitens als Idee, die sich zu ihrem Andern, ihrer unorganischen Natur, verhält und sie ideell in sich setzt, — die Assimilation; drittens die Idee, als sich zum Andern, das selbst lebendiges Individuum ist, und damit im Andern zu sich selbst verhaltend, — Gattungsproceß.

Zusatz. Der thierische Organismus ist der Mikrokosmus, das für sich gewordene Centrum der Natur, worin sich die ganze unorganische Natur zusammengefaßt hat und idealisirt ist; dieß hat die nähere Darstellung auszuführen. Indem der animalische Organismus der Proceß der Subjectivität ist, in der Aeußerlichkeit sich auf sich selbst zu beziehen, so ist erst hier die übrige Natur als eine äußere vorhanden, weil das Animalische sich in diesem Verhältniß zum Aeußern erhält. Da die Pflanze aber nach Außen gezogen wird, ohne sich wahrhaft in der Beziehung auf Anderes zu erhalten, so ist für sie die übrige Natur noch nicht als eine äußere vorhanden. — Das thierische Leben ist, als sein eigenes Product, als Selbstzweck, Zweck und Mittel zugleich. Der Zweck ist eine ideelle Bestimmung, die vorher schon vorhanden ist; und indem dann die

Thätigkeit der Realisirung eintritt, die der vorhandenen Bestimmung gemäß seyn muß, so kommt nichts Anderes heraus. Die Realisirung ist ebenso das Zurückgehen in sich. Der erreichte Zweck hat denselben Inhalt, der im Thätigen schon vorhanden ist; das Lebendige bringt es also mit allen seinen Thätigkeiten nicht weiter. Wie die Organisation sich selbst Zweck ist, so ist sie ebenso sich selbst Mittel, indem sie nichts Bestehendes ist. Die Eingeweide, die Glieder überhaupt werden immer ideell gesetzt, indem sie gegen einander thätig sind: und wie jedes sich, als Mittelpunkt, auf Kosten aller andern hervorbringt, so existirt es nur durch den Proceß; d. h. was als aufgehoben zum Mittel heruntergesetzt wird, ist selbst der Zweck, das Product. — Als das den Begriff Entwickelnde, ist der thierische Organismus die Idee, welche nur die Unterschiede des Begriffs offenbart; und so enthält jedes Moment des Begriffs die anderen, ist selbst System und Ganzes. Diese Totalitäten bringen, als bestimmte, in ihrem Uebergehen das Ganze, das jedes System an sich ist, als Eines, als Subject hervor.

Der erste Proceß ist der des sich auf sich beziehenden, sich verleiblichenden Organismus, der das Andere an ihm selbst hat: während der zweite, der gegen die unorganische Natur, d. h. gegen sein An-sich als ein Anderes gerichtete, das Urtheil des Lebendigen, der thätige Begriff desselben ist; der dritte ist der höhere, nämlich der der Einzelnheit und der Allgemeinheit, des Individuums gegen sich als Gattung, mit der es an sich identisch ist. — Im vollkommenen Thier, im menschlichen Organismus, sind diese Processe am vollständigsten und deutlichsten ausgebildet; an diesem höchsten Organismus ist also überhaupt ein allgemeiner Typus vorhanden, in dem und aus dem die Bedeutung des unentwickelten Organismus erst erkennbar ist und an ihm entwickelt werden kann.[1])

[1] Wie die Anatomie und Physiologie diesen Typus im Begriff, so stellt die Zoologie seine Realität, die Medicin den Kampf beider Seiten dar. Anm. d. Her.

A.

Die Gestalt.

§. 353.

1. Die Functionen des Organismus.

Gestalt ist das animalische Subject als ein Ganzes nur in Beziehung auf sich selbst; es stellt an ihm den Begriff in seinen entwickelten und so in ihm nun existirenden Bestimmungen dar. Diese sind, obgleich in sich als in der Subjectivität concret, doch hier nur als dessen einfache Elemente vorhanden. Das animalische Subject ist daher: a) sein einfaches, allgemeines Insichseyn in seiner Aeußerlichkeit, wodurch die wirkliche Bestimmtheit unmittelbar als Besonderheit in das Allgemeine aufgenommen und dieses in ihr ungetrennte Identität des Subjects mit sich selbst ist, — Sensibilität; b) Besonderheit als Reizbarkeit von Außen und aus dem aufnehmenden Subjecte kommende Rückwirkung dagegen nach Außen, — Irritabilität; c) die Einheit dieser Momente, die negative Rückkehr zu sich selbst aus dem Verhältnisse der Aeußerlichkeit und dadurch Erzeugung und Setzen seiner als eines Einzelnen, — Reproduction, die Realität und Grundlage der erstern Momente.

Zusatz. Die Pflanze läßt ihr Holz, ihre Rinde todt werden, und die Blätter abfallen; das Thier ist aber diese Negativität selbst. Jene weiß sich gegen ihr Anderswerden nicht anders zu retten, als es gleichgültig liegen zu lassen. Das Thier ist die Negativität seiner selbst, die über seine Gestalt übergreift, und das Aufhören des Wachsthums nicht in seinem Verdauungs- und Geschlechts-Proceß unterbringt; sondern als die Negativität seiner selbst, ist sein eigener innerer Proceß dieß, daß es sich zu Eingeweiden gestaltet. Indem es sich so selbst als Individuum gestaltet, ist es Einheit der Gestalt und Indivi-

dualität. — Die einfache Identität der allgemeinen Subjectivität des Begriffs mit sich selbst, das Empfindende, was im Geiste das Ich, ist die Sensibilität; wird sie durch Anderes berührt, so verkehrt sie dasselbe unmittelbar zu sich. Die zuerst ideell gesetzte Besonderheit kommt in der Irritabilität zu ihrem Rechte; die Thätigkeit des Subjects besteht darin, das Andere, zu dem es sich verhält, zu repelliren. Irritabilität ist auch Empfindung, Subjectivität, aber in der Form des Verhältnisses. Da die Empfindung dieß aber nur ist, als negirtes Verhalten zu Anderem: so ist die Reproduction diese unendliche Negativität, die Aeußerlichkeit zu mir, und mich zum Aeußerlichen zu machen. Das ist erst die reale, nicht die abstracte Allgemeinheit, — die entwickelte Sensibilität. Die Reproduction geht durch die Sensibilität und Irritabilität hindurch, und absorbirt sie; so ist sie entspringende, gesetzte Allgemeinheit, die aber, als das Sich-Produciren, zugleich concrete Einzelnheit ist. Die Reproduction ist erst das Ganze, — die unmittelbare Einheit mit sich, in der es zugleich zum Verhältnisse gekommen ist. Der animalische Organismus ist reproductiv; dieß ist er wesentlich, oder dieß ist seine Wirklichkeit. Die höheren Naturen des Lebendigen sind die, wo die abstracten Momente, Sensibilität und Irritabilität, für sich hervortreten: das niedere Lebendige bleibt Reproduction, das Höhere hat die tieferen Unterschiede in sich und erhält sich in dieser stärkern Diremtion. Es giebt so Thiere, die nichts sind als Reproduction, — ein gestaltloser Gallert, ein thätiger Schleim, der in sich reflectirt ist, wo Sensibilität und Irritabilität noch nicht getrennt sind. Dieß sind die allgemeinen animalischen Momente; sie sind indessen nicht als Eigenschaften zu nehmen, so daß jede gleichsam besonders wirkte, wie Farbe besonders aufs Gesicht, Geschmack auf die Zunge u. s. f. Die Natur legt freilich auch die Momente so gleichgültig aus einander, aber ganz allein in der Gestalt, d. h. im todten Seyn des Organismus. — Das Thier ist das

Deutlichste an ihm selbst in der Natur; es ist aber am schwersten zu fassen, weil seine Natur der speculative Begriff ist. Denn obgleich diese Natur als sinnliches Daseyn ist, so muß sie doch im Begriffe aufgefaßt werden. Hat das Lebendige in der Empfindung auch die höchste Einfachheit, während alles Andere ein Außereinander von Qualitäten ist: so ist es doch zugleich das Concreteste, weil es den Momenten des Begriffs, die an Einem Subjecte real sind, erlaubt, sich Daseyn zu geben, wogegen das Todte abstract ist. — Am Sonnensystem entspricht die Sensibilität der Sonne, die Differenten sind Komet und Mond, die Reproduction ist der Planet. Während Jedes da aber ein selbstständiges Glied ist, sind sie jetzt in Einem gehalten. Dieser Idealismus, in der ganzen Natur die Idee zu erkennen, ist zugleich Realismus, indem der Begriff des Lebendigen die Idee als Realität ist, wenn auch sonst die Individuen nur Einem Momente des Begriffs entsprechen. Ueberhaupt erkennt die Philosophie den Begriff im Realen, Sinnlichen. Vom Begriff muß man ausgehen; und ist er auch vielleicht noch nicht mit der „reichen Mannigfaltigkeit" der Natur, wie man sagt, fertig, so muß man doch dem Begriff trauen, wenn auch vieles Besondere noch nicht erklärt ist. Das ist überhaupt eine unbestimmte Forderung; und daß sie nicht erfüllt ist, thut dem Begriff keinen Eintrag, während ganz im Gegentheil die Theorien der empirischen Physiker Alles erklären müssen, da ihre Bewährung nur auf den einzelnen Fällen beruht. Der Begriff aber gilt für sich; das Einzelne wird sich dann schon geben (s. §. 270. Zus. S. 124).

§. 354.

2. Die Systeme der Gestalt.

Diese drei Momente des Begriffs sind nicht nur an sich concrete Elemente, sondern haben ihre Realität in drei Syste-

men: dem Nerven-, Blut- und Verdauungssystem, deren jedes als Totalität sich nach denselben Begriffsbestimmungen in sich unterscheidet.

a. So bestimmt sich das System der Sensibilität: α) zu dem Extreme der abstracten Beziehung ihrer selbst auf sich selbst, die hiermit ein Uebergehen in die Unmittelbarkeit, in das unorganische Seyn und in Empfindungslosigkeit, aber nicht ein darein Uebergegangenseyn ist, — das Knochensystem, das, gegen das Innere zu, Umhüllung, nach Außen der feste Halt des Innern gegen das Aeußere ist; β) zu dem Moment der Irritabilität, dem Systeme des Gehirns, und dessen weiterem Auseinandergehen in den Nerven, die ebenso nach Innen Nerven der Empfindung, nach Außen des Bewegens sind; γ) zu dem der Reproduction angehörenden System, dem sympathetischen Nerven mit den Ganglien, worein nur dumpfes, unbestimmtes und willenloses Selbstgefühl fällt.

b. Die Irritabilität ist eben so sehr Reizbarkeit durch Anderes und Rückwirkung der Selbsterhaltung dagegen, als umgekehrt actives Selbsterhalten und darin sich Anderem Preisgeben. Ihr System ist α) abstracte (sensible) Irritabilität, die einfache Veränderung der Receptivität in Reactivität, — der Muskel überhaupt; welcher, an dem Knochengerüste den äußerlichen Halt (unmittelbare Beziehung auf sich für seine Entzweiung) gewinnend, sich zum Streck- und Beugemuskel zunächst differenzirt und dann ferner zum eigenthümlichen Systeme der Extremitäten ausbildet. β) Die Irritabilität, für sich und different gegen Andere sich concret auf sich beziehend und sich in sich haltend, ist die Activität in sich, das Pulsiren, die lebendige Selbstbewegung, deren Materielles nur eine Flüssigkeit, das lebendige Blut, — und die nur Kreislauf seyn kann, welcher zunächst zur Besonderheit, von der er herkommt, specificirt, an ihm selbst ein gedoppelter und hierin zugleich nach Außen gerichteter ist, — als Lungen- und Pfortader-System, in deren jenem das Blut sich in sichselbst, in diesem andern gegen Anderes befeuert. γ) Das [1] Pulsiren, als irritable sich mit sich zusammenschließende Totalität, ist der von ihrem Mittelpunkte, dem Herzen, aus in der Differenz der Arterien und Venen in sich zurückkehrende Kreislauf, der ebenso immanenter Proceß, als ein allgemeines Preisgeben an die Reproduction der übrigen Glieder, daß sie aus dem Blute sich ihre Nahrung nehmen, ist.

c. Das Verdauungssystem ist als Drüsensystem mit Haut und Zellgewebe die unmittelbare, vegetative, in dem eigentlichen Systeme der Eingeweide aber die vermittelnde Reproduction.

Zusatz. Indem die Sensibilität als Nervensystem, die Irritabilität als Blutsystem, die Reproduction als Verdauungssystem auch für sich existiren, so „läßt sich der Körper aller Thiere in drei verschiedene Bestandtheile zerlegen, woraus alle Organe zusammengesetzt sind: in Zellgewebe, Muskelfasern und Nervenmark," [2] — die einfachen, abstracten Elemente der drei Systeme. Da aber diese Systeme ebenso ungetheilt sind, und jeder Punkt alle drei in unmittelbarer Einheit enthält: so sind sie nicht die abstracten Begriffs-Momente, Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelnheit. Sondern jedes dieser Momente stellt die Totalität des Begriffs in seiner Bestimmtheit dar, so daß die anderen Systeme an jedem als existirend vorhanden sind: überall ist Blut und Nerven, überall auch ein Drüsenhaftes, Lymphatisches, was die Reproduction ausmacht, vorhanden. Die Einheit dieser abstracten Momente ist die animalische Lymphe, aus der sich das Innere gliedert; wie sie sich aber in sich unterscheidet, so umschließt sie sich auch mit der Haut, als ihrer Oberfläche, oder dem allgemeinen Verhalten

[1] Zusatz der zweiten Ausgabe: allgemeine.
[2] Treviranus: Biologie, Bd. I. S. 166.

des vegetabilischen Organismus zur unorganischen Natur. Hat nun aber auch jedes System, als das entwickelte Ganze, die Momente der andern Systeme ebenso an ihm, so bleibt in einem jeden doch die Eine Form des Begriffs die herrschende. — Die unmittelbare Gestalt ist der todte, ruhende Organismus, der für die Individualität seine unorganische Natur ist. Weil er dieß Ruhende ist, so ist der Begriff, das Selbst noch nicht wirklich, noch nicht sein Erzeugen gesetzt: oder dieses ist nur ein inneres, und wir sind es, die ihn aufzufassen haben. Dieser äußere Organismus ist in seiner Bestimmung ein Verhalten gegen ebenso gleichgültige Gestalten; er ist der Mechanismus des Ganzen, das in seine bestehenden Theile gegliedert ist.

Die Sensibilität, als Identität der Empfindung mit sich, zur abstracten Identität reducirt ist das Insensible, das bewegungslose Todte, das Ertödten seiner selbst, das aber immer noch innerhalb der Sphäre der Lebendigkeit fällt; und das ist das Erzeugen der Knochen, wodurch der Organismus sich seinen Grund voraussetzt. So hat selbst noch das Knochensystem am Leben des Organismus Theil: „Die Knochen werden kleiner im hohen Alter, die Schädelknochen, die cylindrischen Knochen dünner; ihre Markhöhle scheint sich" gleichsam „auf Unkosten der Knochensubstanz zu vergrößern. Das ganze trockene Knochenskelett eines Alten wird verhältnißmäßig leichter; daher alte Leute kleiner werden, auch ohne die Krümmung ihres Rückens zu rechnen. — Knochen verhalten sich im Allgemeinen, schon wegen der größern Menge ihrer Blutgefäße, als belebtere Theile" (im Vergleich zu den Knorpeln); „was ihre leichtere Entzündung und krankhafte Veränderung, ihre Reproduction: was ferner das leichte Aufsaugen scharfer Knochenspitzen, das leichtere Erwecken von Empfindung in ihnen, und selbst ihr zusammengesetzter Bau noch weiter erweist." [1] Der

[1] Autenrieth (Joh. Heinr. Ferd.): Handbuch der Physiologie, Th. II. §. 767; §. 772.

Knochen, d. h. die der Gestalt als solcher angehörige Sensibilität, ist, wie das Holz der Pflanze, die einfache, und darum todte Kraft, die noch nicht Proceß, sondern abstracte Reflexion in sich ist. Es ist aber zugleich das in sich reflectirte Todte; oder es ist das vegetabilische Knospen, das sich selbst so hervorbringt, daß das Hervorgebrachte ein Anderes wird.

α. Seine Gestalt ist, zuerst Knochenkern zu seyn; denn so fangen alle Knochen an. Die Knochenkerne vermehren sich, und ziehen sich in die Länge, wie der vegetabilische Knoten zur Holzfaser wird. An den Extremitäten der Glieder bleiben die Knochenkerne; sie haben das Mark in sich, als ihren noch nicht eigens herausgebornen Nerven. Das Mark der Knochen ist das Fett; und darum ist wenig oder flüssiges Mark in magern, viel in fetten Menschen. Die Beinhaut ist das eigentliche Leben der Knochen, eine ganz nach Außen gehende Production, die deßwegen in sich erstirbt und nur an der Oberfläche des Knochens lebt, — die dumpfe Kraft in sich selbst; das Knochensystem fällt insofern mit dem Hautsystem in der Reproduction zusammen. Fortgehend zur Totalität, aus Kern und Linie, bricht der Knochen auf; wo dann an die Stelle des Marks der Nerv tritt, welcher ein Kern ist, der seine Längen aus seinem Mittelpunkte aussprossen läßt. Aber mit dieser Totalität hört der Knochen auf, der Gestalt als solcher anzugehören; sein Mark wird lebendige Sensibilität, ein Punkt, der sich in Linien verbreitet, und von dem, als der Totalität, die Dimensionen ausgehen. Als Kern ist der Knochen das unmittelbar Sensible der Gestalt: näher aber als Knochenskelett hat er zu seiner ersten Bestimmung dieß, sich zum Aeußern als das Ruhende, nur Feste, Harte zu verhalten, sich nur in sich fest zu machen, zu mechanischer Objectivität zu kommen, und so einen Anhalt gegen die Erde, als das Feste überhaupt, zu gewinnen.

β. Die Verlängerung des Knochens ist die Mitte, der Uebergang, daß die Gestalt zum Aeußern herabsinkt, das ein anderes Inneres hat. Der Knochen ist in den Gliedern das Innere,

das unmittelbar Feste; aber fernerhin hört er auf, das Innere zu seyn. Wie das Holz der Pflanze das Innere der Pflanze, und die Rinde das Aeußere ist (im Samen hingegen ist das Holz überwunden, es ist nur dessen äußerliche Schale): so wird der Knochen für die Eingeweide äußerliche Schale, die keinen eigenen Mittelpunkt mehr hat, zunächst aber noch unterbrochen ist und durch eine eigene Linie (sternum) zusammenhängt, noch eine eigene Gegliederung hat. Aber zuletzt wird sie wieder reine Fläche, ohne eigene Innerlichkeit, — ein Umschlagen in den Punkt oder die Linie, von wo Linien ausgehen, bis zur Verflächung, welche bloße umschließende Oberfläche ist. Dieß ist die Totalität, die sich noch nicht völlig gerundet hat, noch dieß an ihr hat, sich nach Außen zu kehren. Die Bestimmung des Knochens ist so zweitens: von einem Andern regiert zu seyn, ein Anderes als Subject in sich zu haben; und nach Außen in feste Anhaltspunkte, wie Hörner, Krallen u. s. w., auszulaufen. Die Haut verlängert sich zu Nägeln, Hacken u. s. w.: sie ist das Unzerstörbare am Organismus, da, nachdem Alles an einem Leichnam in Staub zerfallen, noch die Haut oft an einigen Theilen sichtbar ist.

3. Zugleich ist, indem im Rückenwirbel der Knoten der Mitte durchbrochen, der Knochen, nun in sich zurückkehrend, drittens der hohle Schädel. Den Schädelknochen liegt die Form der Rückenwirbel zu Grunde, und sie können darin auseinander gelegt werden. Das os sphenoideum geht aber darauf, den Mittelpunkt ganz zu überwinden, und die Schädelknochen ganz zu verflächen ohne eigenen Mittelpunkt. Zugleich geht aber dieses völlige Aufheben der Kernigkeit in die Wiederherstellung der Kerne über; die Zähne sind nun diese Rückkehr der Kerne in sich, die den Proceß durchlaufen, d. h. negative, thätige, wirksame sind, also aufhören, nur passive Absonderung zu seyn, — die unmittelbare Sensibilität, die zur Irritabilität geworden. Die Beinhaut ist bei ihnen nicht mehr äußere, sondern nur innere Membran. Die Knochen, so wie die Beinhaut, sind ohne Empfindung; aber in den (syphilitischen) Lymphen-Krankheiten gewinnen sie solche.

Der Grundorganismus des Knochens ist der Rückenwirbel, und Alles nur Metamorphose desselben, nämlich nach inwendig eine Röhre und deren Fortsätze nach Außen. Daß dieß die Grundform der Knochenbildung sey, hat besonders Göthe [1] mit seinem organischen Naturſinn gesehen, und die Uebergänge vollkommen verfolgt, in einer schon 1785 verfaßten Abhandlung, die er in seiner Morphologie herausgab. Oken, dem er die Abhandlung mittheilte, hat ihre Gedanken in einem Programm, das er darüber schrieb, geradezu als sein Eigenthum ausgekramt, und so den Ruhm davon getragen. Göthe zeigt (und es ist eine der schönsten Anschauungen, die er gehabt hat), daß die Kopfknochen ganz nur aus dieser Form herausgebildet sind: das os sphenoideum, das os zygomaticum (das Jochbein), bis zum os bregmatis, dem Stirnbein, welches der Hüftknochen im Kopfe ist. Aber für solche Umbildung der Knochen, daß sie, statt innere Mitte zu seyn, jetzt umschließend werden, und nun die Bestimmung haben, nach Außen für die Extremitäten, Arme, Beine u. s. w., Anhaltspunkte zu werden, mit einander sich zu verbinden und zugleich beweglich zu seyn, — für diese Umkehrung reicht die Identität der Form nicht hin, wie auch nicht beim Vegetabilischen. Diese andere Seite, das Hereinwerfen des Rückenwirbels zu den einzelnen Knochen, hat Göthe nicht verfolgt, wohl aber Oken. Der Rückenwirbel ist der Mittelpunkt des Knochensystems, der sich in die Extreme des Schädelknochens und der Extremitäten dirimirt und sie zugleich verbindet: dort die Höhlung, die sich durch Vereinigung der Flächen zur Rundung nach Außen schließt, hier das in die Länge gestreckte Hinausgehen, das in die Mitte tritt und sich wesentlich durch Cohäsion an die Längen der Muskeln befestigt.

[1] Vergl.: Zur Morphologie, S. 162, 248, 250—251, 339.

Das Moment der Differenz in der Sensibilität ist das nach Außen gerichtete, in Zusammenhang mit Anderem stehende Nervensystem: die Empfindung als bestimmte, — es sey nun unmittelbar äußerlich gesetztes Fühlen, oder Selbstbestimmung. Vom Rückenmark gehen mehr die Nerven der Bewegung aus, von dem Gehirn vornehmlich die der Empfindung: jene sind das Nervensystem, insofern es praktisch ist, — diese dasselbe als Bestimmtwerden, wozu die Sinneswerkzeuge gehören. Ueberhaupt aber concentriren sich die Nerven im Gehirn, und dirimiren sich auch wieder von ihm aus, indem sie sich in alle Theile des Körpers vertheilen. Der Nerv ist die Bedingung dazu, daß Empfindung vorhanden ist, wo der Körper berührt wird; ebenso ist er die Bedingung des Willens, überhaupt jedes selbstbestimmenden Zwecks. Sonst versteht man aber noch sehr wenig von der Organisation des Gehirns. „Die Erfahrung lehrt, daß Bewegung der bestimmten Organe, um willkührliche Handlungen zu vollbringen, und Erregung von Empfindung von diesen Organen aus, leidet oder ganz aufhört, wenn die aus diesen Theilen ausgehenden Nerven, oder das Rückenmark, das kleine Gehirn, oder das große Hirn, welche mit jenen Nerven zusammenhängen, verletzt oder zerstört werden. — Die einzelnen Nervenfasern mit ihren Scheiden werden durch Zellgewebe in Bündel, und diese in einen größeren fühlbaren Strang lockerer oder fester vereinigt. — Schon die einzelnen Markfasern der Nerven hängen überall durch kleine mit Mark gefüllte Nebencanäle, die bei ihrem Zusammenstoßen sehr feine Knötchen zu bilden scheinen, vielfach unter sich zusammen; und in dieser Hinsicht gleicht ein Nervenbündel einem sehr gedehnten Netze, das strickartig in die Länge gezogen ist, und dessen Fäden nun beinahe parallel liegen.“ [1] Die Communication mit einem äußern Theile vom Gehirn aus ist nicht so vorzustellen, als ob, nachdem der bestimmte Theil in seinem Nerven afficirt worden, jetzt diese

[1] Autenrieth, a. a. O. Th. III. §. 824.; §. 866.; §. 868.

bestimmte Nervenfaser die Affection für sich forttrüge: oder als ob vom Hirn aus schon auf eine bestimmte Nervenfaser eingewirkt würde, nach der äußern Verbindung der Nerven; sondern die Mittheilung geschieht durch den gemeinschaftlichen Stamm, und ist doch determinirt, wegen der allgemeinen Gegenwart des Willens und Bewußtseyns. Die Nervenfaser steht mit vielen andern in Verbindung, ihr Afficirtwerden afficirt auch diese: ohne daß dadurch mehrere Empfindungen hervorgebracht würden, noch umgekehrt der vom Gehirn ausgehende allgemeine Stamm sämmtliche Nerven in Bewegung setzte.

Die in sich gegangene Sensibilität, das Innerlichste des Sensibeln, wonach es nicht mehr abstract ist, das noch unausgeschiedene, nicht zum bestimmten Empfinden herausgebildete System der Ganglien überhaupt und insbesondere des sogenannten sympathetischen Nerven bildet Nervenknoten, die man als kleine Gehirne im Unterleibe betrachten kann, welche aber nicht absolut unabhängig für sich, d. h. außer Verbindung mit den Nerven sind, die unmittelbar mit dem Gehirn und den Rückenmarksnerven zusammenhangen; aber zugleich sind sie selbstständig, und unterscheiden sich von diesen in Function und Structur. [1] Wegen dieser Theilung in das Gehirn des Kopfes und des Unterleibes entspringt Kopfweh aus dem Unterleibe. „Es ist merkwürdig, daß im Magen, fast könnte man sagen, an seiner obern Oeffnung, die Ausbreitung des vom Hirne unmittelbar abstammenden achten Nervens aufhört, dieser dem sympathetischen Nerven den übrigen Theil überläßt, und gleichsam hier die Grenze eines deutlichern Gefühls ist. Diese obere Oeffnung spielt in vielen Krankheiten eine ausgezeichnete, bedeutende Rolle. Entzündungen zeigen nach dem Tode in ihrer Nähe sich häufiger, als an irgend einer andern Stelle des Magens. Das eigentliche Verdauungsgeschäft entzog die Natur der Willkühr, der sie die Auswahl der Spei-

[1] Vergl. Autenrieth, a. a. O. Th. III. §. 869.

sen, das Kauen, das Hinabschlingen, so wie am Ende die Ausleerung des Untauglichen, großen Theils überließ.“ [1] Im Zustande des Somnambulismus, wo die äußeren Sinne kataleptisch erstarrt sind und das Selbstbewußtseyn innerlich ist, fällt diese innere Lebendigkeit in die Ganglien und in das Gehirn dieses dunkeln unabhängigen Selbstbewußtseyns. Richerand [2] sagt daher: „Durch den sympathetischen Nerven sind die inneren Organe der Herrschaft des Willens entzogen.“ Das System dieser Nervenknoten ist unregelmäßig. [3] „Man kann,“ sagt Bichat, [4] „das System der Ganglien eintheilen in die des Kopfes, des Halses, des Thorax, des Abdomen und des Beckens.“ Sie befinden sich also im ganzen Körper, vorzüglich jedoch in den Theilen, die zur innern Gestaltung gehören, vornehmlich im Unterleibe. „Eine Reihe von diesen Nervenknoten liegt auf beiden Seiten in den Oeffnungen zwischen den Wirbelbeinen, wo die hinteren Wurzeln der Rückenmarksnerven diese Knoten bilden.“ [5] Durch Zusammenhänge unter sich bilden sie den sogenannten sympathetischen Nerven, ferner den plexus semilunaris, solaris, splanchnicus, endlich die Communication des ganglion semilunare durch Zweige mit den Ganglien des Thorax. „Man findet den sogenannten sympathetischen Nerven bei vielen Subjecten unterbrochen, nämlich den Theil im Thorax von dem im Bauche (pars lumbaris) durch einen Zwischenraum getrennt. Oft, nachdem er viele Fäden am Halse abgegeben, ist er dicker als vorher. — Die Nervenfäden dieser Systeme sind sehr verschieden von den eigentlichen Gehirn- und Rückenmarks-Nerven. Diese sind dicker, weniger zahlreich, weißer, dichter in ihrem Gewebe, haben wenig Varietät in ihrer

[1] Autenrieth, a. a. O. Th. II. §. 587.
[2] Nouveaux éléments de Physiologie, Vol. I. Prolegom. CIII.
[3] Autenrieth, a. a. O. Th. III. §. 871.
[4] Recherches physiologiques sur la vie et la mort (4. ed. Paris, 1822.), p. 91.
[5] Autenrieth, a. a. O. Th. III. §. 870.

Bildung. Im Gegentheil, äußerste Dünne (ténuité), sehr große Menge von Fäden, besonders gegen den Plexus, gräuliche Farbe, bedeutende Weichheit des Gewebes, äußerst gewöhnliche Varietäten in den verschiedenen Subjecten, — das sind die Kennzeichen der Ganglien.“ [1] Es ist hier ein Streit, ob diese unabhängig seyen, oder aus dem Gehirn und Rückenmark entspringen. Dieß Entspringen ist eine Hauptvorstellung im Verhältniß der Nerven zum Gehirn und Rückenmarke, heißt aber nichts Bestimmtes. Daß die Nerven aus dem Gehirn entspringen, gilt für eine ausgemachte Wahrheit. Aber wie sie hier in Identität mit dem Gehirn sind, so ist dort Trennung, jedoch nicht so, daß das Gehirn vorher, und die Nerven nachher, — so wenig als die Finger aus der flachen Hand, oder die Nerven aus dem Herzen entspringen. Man kann einzelne Nerven abschneiden, das Gehirn bleibt lebendig: so wie Stücke vom Gehirn wegnehmen, und die Nerven bleiben.

Indem die Sensibilität des äußern Organismus in Irritabilität, in Differenz übergeht, so geht seine überwundene Einfachheit in den Gegensatz des Muskelsystems über. Das Knospen des Knochens ist in die einfache Differenz des Muskels zurückgenommen, dessen Thätigkeit das reale materielle Verhalten zur unorganischen Natur, der Proceß des Mechanismus nach Außen ist. Die organische Elasticität ist die Weichheit, die auf einen Reiz sich in sich zurücknimmt, und ebenso dieses Nachgeben aufhebt, und sich wiederherstellt, als Linie sich anstemmend. Der Muskel ist die Einheit dieses Gedoppelten, und beide Momente existiren auch als Arten der Bewegung. Treviranus [2] stellt den Satz auf, „daß mit der Zusammenziehung eine wirkliche Zunahme der Cohäsion verbunden ist.“ Dieß beweist besonders folgender Versuch. „Erman (Gilbert's Annalen der Physik, Jahrg. 1812. St. I. S. 1) ver-

[1] Bichat, l. c. p. 90, 92.
[2] Biologie, Bd. V. S. 238.

schloß einen an beiden Enden offenen Glascylinder unten mit einem Kork, durch welchen ein Platina-Draht ging, und füllte ihn mit Wasser. In dieses brachte er ein Stück von dem Schwanze eines lebenden Aals, und verstopfte dann die obere Oeffnung des Cylinders ebenfalls durch einen Kork, durch welchen auch ein Platina-Draht, und außerdem noch eine an beiden Enden offene, enge Glasröhre ging. Bei dem Eindrücken des letztern Korks trat etwas Wasser in die Röhre, dessen Stand genau bezeichnet wurde. Als hierauf Erman das Rückenmark mit dem einen, die Muskeln mit dem andern Draht verband, und beide Drähte mit den Polen einer Voltaischen Säule in Berührung setzte: fiel jedesmal das Wasser in der kleinen Röhre bei der Zusammenziehung der Muskeln um vier bis fünf Linien, und zwar stoßweise." [1] Die Muskeln sind übrigens für sich reizbar, z. B. die des Herzens, auch ohne dessen Nerven zu reizen: ebenso werden die Muskeln in der galvanischen Kette in Bewegung gesetzt, auch ohne Nerven zu berühren. [2] Treviranus behauptet auch (Bd. V. S. 346), seine „Hypothese, daß die Fortpflanzung der Willensreize zu den Muskeln und die Ueberbringung der äußern Eindrücke zum Gehirn Wirkungen verschiedener Bestandtheile der Nerven seyen, daß jene durch die Nervenhäute, diese durch das Nervenmark geschehe," sey noch nicht widerlegt.

Die Bewegung der Muskeln ist die elastische Irritabilität, welche, Moment des Ganzen, eine eigenthümliche sich trennende, das Einströmen hemmende Bewegung setzt, und, als Bewegung an sich selbst, einen Feuerproceß, der jenes träge Bestehen aufhebt, aus sich setzt und erzeugt. Diese Auflösung des Bestehens ist das Lungensystem, der wahre ideelle Proceß nach Außen mit der unorganischen Natur, mit dem Elemente der Luft; er ist das eigene Sich-Bewegen des Organismus, der als Elasticität

[1] Treviranus, a. a. O. Bd. V. S. 213.
[2] Ebendaselbst, Bd. V. S. 291.

ein- und ausstößt. Das Blut ist das Resultat, der in sich an sich selbst durch sich selbst zurückkehrende äußere Organismus, die lebendige Individualität, welche die Glieder zu Eingeweiden erzeugt. Das Blut, als die achsendrehende, sich um sich selbst jagende Bewegung, dieß absolute In-sich-Erzittern ist das individuelle Leben des Ganzen, in welchem nichts unterschieden ist, — die animalische Zeit. Alsdann entzweit sich diese achsendrehende Bewegung in den kometarischen oder atmosphärischen, und in den vulcanischen Proceß. Die Lunge ist das animalische Blatt, welches sich zur Atmosphäre verhält, und diesen sich unterbrechenden und herstellenden, aus- und einathmenden Proceß macht. Die Leber dagegen ist das aus dem Kometarischen in das Fürsichseyn, in das Lunarische Zurückkehren; es ist das seinen Mittelpunkt suchende Fürsichseyn, die Hitze des Fürsichseyns, der Zorn gegen das Andersseyn und das Verbrennen desselben. Lungen- und Leber-Proceß stehen in der engsten Verbindung mit einander; — der flüchtige, ausschweifende Lungen-Proceß mildert die Hitze der Leber, diese belebt jenen. Die Lunge ist in Gefahr, in Leber überzugehen, sich zu verknoten, um dann sich selbst zu verzehren, wenn sie die Hitze des Fürsichseyns in sich empfängt. In diese zwei Processe dirimirt sich das Blut. Sein realer Kreislauf ist also, dieser dreifache Kreislauf zu seyn: einer für sich selbst, der andere der Kreislauf der Lunge, der dritte der Leber. In jedem ist ein eigener Kreislauf, indem das, was im Lungenkreislauf als Arterie erscheint, im Pfortader-System als Vene erscheint, und umgekehrt im Pfortader-System die eintretenden Venen als Arterien. Dieses System der lebendigen Bewegung ist das dem äußern Organismus entgegengesetzte; es ist die Kraft der Verdauung, — die Kraft, den äußeren Organismus zu überwinden. Diese unorganische Natur ist hier nothwendig die dreifache: αα) die äußere, allgemeine Lunge; ββ) die besonderte, das Allgemeine herabgesetzt in das organische Moment, die Lymphe und der

ganze seyende Organismus; γγ) das Vereinzelte. Das Blut bereitet sich aus der Luft, der Lymphe und der Verdauung, und ist die Verwandlung dieser drei Momente. Aus der Luft nimmt es sich die reine Auflösung, das Licht derselben, Oxygen: aus der Lymphe die neutrale Flüssigkeit: aus der Verdauung die Einzelnheit, das Substantielle. Und so die ganze Individualität, setzt es sich wieder selbst entgegen, und erzeugt die Gestalt.

α. Das Blut im Lungenkreislauf, eine eigene Bewegung habend, ist dieß rein negative immaterielle Leben, für welches die Natur Luft ist und das sich hier die reine Ueberwindung derselben hat. Der erste Athemzug ist das eigene individuelle Leben des Kindes, das vorher in der Lymphe schwamm und sich vegetabilisch einsaugend verhielt. Aus dem Ei oder Mutterschooße hervortretend, athmet es; es verhält sich zur Natur, als einer zu Luft gewordenen, und ist nicht dieser continuirliche Strom, sondern die Unterbrechung desselben, — die einfache organische Irritabilität und Thätigkeit, wodurch das Blut sich als reines Feuer beweist und wird.

β. Das Blut ist das Aufhebende der Neutralität, des Schwimmens in der Lymphe; es überwindet diese, indem es den ganzen äußeren Organismus erregt, bewegt, ihn zu seinem Rückgehen in sich disponirt. Diese Bewegung ist gleichfalls ein Verdauungssystem, ein Kreislauf unterschiedener Momente. Die lymphatischen Gefäße bilden sich allenthalben eigene Knoten, Magen, worin die Lymphe sich verdaut, und endlich sich im ductus thoracicus zusammenführt. Das Blut giebt sich darin seine Flüssigkeit überhaupt; denn es kann nichts Starres seyn. Die Lymphe wird aus ihrer wässrigten Neutralität zum Fette (das Mark der Knochen ist dieses selbe Fett), also zu keiner höhern Animalisation, sondern zu vegetabilischem Oehle, und dient zur Nahrung. Die Thiere, die einen Winterschlaf haben, werden daher im Sommer sehr fett, und zehren im Winter aus sich, so daß sie im Frühjahr ganz mager sind.

γ. Endlich ist das Blut eigentlicher Verdauungs-Proceß des Einzelnen, und das ist die peristaltische Bewegung überhaupt. Als dieser Proceß der Einzelnheit theilt es sich in die drei Momente: αα) des stumpfen, innerlichen Fürsichseyns, — das hypochondrisch-melancholisch Werden, sein Schlaf, das venose Blut überhaupt, das in der Milz diese mitternächtige Kraft wird. Man sagt, es werde darin gekohlenstofft; diese Carbonisation ist eben sein Erde-, d. h. absolut Subject Werden. ββ) Von hier ist seine Mitte das Pfortadersystem, wo seine Subjectivität Bewegung ist, und zur Thätigkeit wird, zum verzehrenden Vulcan. So bethätigt in der Leber, verhält es sich gegen den im Magen gekochten Speisenbrei. Die Verdauung fängt vom Verkauen und Durchdringen mit der Lymphe des Speichels an, im Magen. Der Magen- und der pankreatische Saft sind gleichsam die auflösenden, die Speisen in Gährung versetzenden Säuren; es ist dieß das Lymphiren und Wärmen, — das chemisch-organische Moment. γγ) Im Zwölffingerdarm (duodenum) geht die eigentliche völlige Ueberwindung durch das Feuer, die Galle, vor, welche durch das Venen-Blut der Pfortader hervorgebracht wird. Der nach Außen gekehrte, noch in die Lymphe fallende Proceß wird zum Fürsichseyn und nun ins animalische Selbst verwandelt. Der Chylus, dieß Product des Bluts, kehrt ins Blut zurück; es hat sich selbst erzeugt.

Dieß ist der große innere Kreislauf der Individualität, dessen Mitte das Blut selbst ist; denn es ist das individuelle Leben selbst. Das Blut ist überhaupt, als die allgemeine Substanz aller Theile, das irritable Zusammenfassen von Allem in die innere Einheit: diese Wärme, dieses Umschlagen der Cohäsion und specifischen Schwere, — aber nicht nur nach dieser Seite des Auflösens, sondern das reale animalische Auflösen von Allem. Wie alle Nahrungsmittel sich in Blut verwandeln, so ist es auch das Preisgegebene, aus dem Alles seine Nahrung nimmt. Das ist das Pulsiren nach dieser ganz realen Seite. Es ist

davon die Rede gewesen, daß die Säfte, weil sie das Ausgeschiedene seyen, unorganisch seyen, und das Leben allein den festen Theilen angehöre. Allein theils sind solche Unterscheidungen an sich etwas Sinnloses, theils ist das Blut — nicht das Leben, sondern das lebendige Subject als solches, im Gegensatze gegen die Gattung, das Allgemeine. Das schwache Blumenvolk, die Indier, verzehren kein Thier, und lassen es ganz leben; der Jüdische Gesetzgeber verbot nur, das Blut der Thiere zu verzehren, weil, heißt der Grund, das Leben des Thieres in dem Blute ist. Das Blut ist diese unendliche, ungetheilte Unruhe des Aus-sich-Heraustreibens, während der Nerv das Ruhige, Beisichbleibende ist. Die unendliche Vertheilung und dieses Auflösen des Theilens und dieses Wieder-Theilen ist der unmittelbare Ausdruck des Begriffs, den man hier, so zu sagen, mit Augen sieht. Er stellt sich in der Beschreibung, die Herr Professor Schultz davon macht, unmittelbar sinnlich dar: Kügelchen wollen sich bilden, sie entstehen aber auch nicht. Läßt man das Blut in Wasser laufen, so ballt es sich in Kügelchen: aber das Blut selbst, in seiner Lebendigkeit, nicht. Die Blutkügelchen kommen so nur bei seinem Sterben zum Vorschein, wenn das Blut an die Atmosphäre kommt. Ihr Bestehen ist also eine Erdichtung, wie die Atomistik, und ist auf falsche Erscheinungen gegründet, wenn man nämlich das Blut gewaltsam hervorlockt. Dieß Pulsiren des Bluts bleibt die Hauptbestimmung; dieser Kreislauf ist der Lebenspunkt, wo keine mechanischen Erklärungen des Verstandes helfen. Mit der feinsten Anatomie und Mikroskopen bleibt man zurück. Befeuert das Blut sich an der Luft in sich selbst, so werde, heißt es, Atmosphäre eingeathmet, und Stick- und Kohlenstoff ausgeathmet. Aber durch diese Chemie ist nichts zu fassen; es ist kein chemischer Proceß, sondern das Leben, das ihn immerfort unterbricht.

Das Zusammenfassen dieser innerlichen Differenzirung in

Ein System ist das Herz, die lebendige Muskulosität; — ein System, das überall mit der Reproduction zusammenhängt. Man findet im Herzen keine Nerven, sondern es ist die reine Lebendigkeit der Irritabilität im Centrum, als Muskel, der pulsirt. Als die absolute Bewegung, das natürliche lebendige Selbst, der Proceß selbst, wird das Blut nicht bewegt, sondern ist die Bewegung. Daß es bewegt werde, dazu suchen die Physiologen allerhand Kräfte auf: „Der Herzmuskel stößt es zunächst aus, und da helfen die Wandungen der Arterien und Venen, und der Druck der festen Theile, die es treiben; bei den Venen freilich hilft der Herzstoß nicht mehr, da muß es der Druck der Wandungen allein thun.“ Alle diese mechanischen Erklärungen der Physiologen sind aber unzureichend. Denn wo kommt dieser elastische Druck der Wandungen und des Herzens her? „Von dem Reiz des Bluts,“ antworten sie. Das Herz also bewegt hiernach das Blut, und die Blutsbewegung ist wieder das Bewegende des Herzens. Das ist aber ein Kreis, ein perpetuum mobile, das sogleich still stehen müßte, weil die Kräfte in Gleichgewicht sind. Ebendarum ist vielmehr das Blut selbst das Princip der Bewegung; es ist der springende Punkt, durch den die Zusammenziehung der Arterien mit dem Nachlassen der Herzventrikel zusammenfällt. Diese Selbstbewegung ist nichts Unbegreifliches, Unbekanntes, außer wenn Begreifen in dem Sinne genommen wird, daß etwas Anderes, die Ursache, aufgezeigt werde, von der es bewirkt wird. Dieß ist aber nur die äußere, d. h. gar keine, Nothwendigkeit. Die Ursache ist selbst wieder ein Ding, nach dessen Ursache wieder zu fragen ist, und so fort immer zu etwas Anderem, in die schlechte Unendlichkeit, welche die Unfähigkeit ist, das Allgemeine, den Grund, das Einfache, welches die Einheit Entgegengesetzter ist, und daher das Unbewegbare, das aber bewegt, zu denken und vorzustellen. Dieß ist das Blut, das Subject, das, so gut als der Wille, eine Bewegung anfängt. Als die ganze Bewegung ist das Blut der

Grund und die Bewegung selbst. Es tritt aber ebenso auf die Seite, als Ein Moment; denn es ist die Unterscheidung seiner von sich selbst. Die Bewegung ist eben dieses Auf die Seite Treten ihrer selbst, wodurch sie Subject, Ding ist, und das Aufheben ihres auf der Seite Stehens als das Uebergreifen über sich und das Entgegengesetzte. Sie erscheint aber als ein Theil und Resultat, weil eben das Entgegengesetzte an sich selbst sich aufhebt und der Rückgang von seiner Seite geschieht. So wird die lebendige und belebende Kraft des Bluts aus der Gestalt, und seine innere Bewegung erfordert auch die eigentliche mechanische äußere Bewegung. Es bewegt, hält die Theile in ihrem negativen qualitativen Unterschiede, aber bedarf des einfachen Negativen der äußern Bewegung: ein Kranker, der sich lange nicht bewegt, z. B. bei Amputationen, bekommt Ankylosen; das Gelenkwasser vermindert sich, die Knorpel verhärten sich zu Knochen, die Muskeln werden weiß durch diese äußere Ruhe.

Der Blutlauf selbst ist eines Theils als dieser allgemeine Kreislauf zu nehmen, wodurch jeder Theil diesen Cirkellauf nimmt; allein er ist ebenso etwas ganz in sich Elastisches, das nicht nur jener Cirkellauf ist. Schon ist der Lauf in verschiedenen Theilen überhaupt etwas verschieden: im Pfortadersystem ist er langsamer, innerhalb des Schädels ebenso, als in den übrigen Theilen, in der Lunge hingegen beschleunigter. Bei einem panaricium hat die Arterie (radialis) hundert Pulsschläge in einer Minute, während die auf der gesunden Seite nur siebzig, gleichzeitig mit dem Pulse des Herzens, hat. Ferner der Uebergang der Arterien und Venen in einander geschieht durch die feinsten Canäle (Haargefäße), die zum Theil so fein sind, daß sie keine rothe Blutkügelchen enthalten, sondern nur gelbliches Blutwasser. „Im Auge," sagt Sömmerring (§. 72.), „scheint der Fall zu seyn, daß die Arterien in feinere, kein rothes Blut mehr enthaltende Zweigchen fortgesetzt werden, die Anfangs in eine gleiche Vene, endlich aber in rothes Blut führende Venchen übergehen." Hier geht also das Ding, das eigentlich Blut heißt, nicht über; sondern es ist eine Bewegung gesetzt, worin es verschwindet und wieder hervortritt, oder ein elastisches Erzittern, das nicht ein Fortgang ist. So ist der Uebergang nicht, oder selten, unmittelbar bemerklich. Ferner anastomosiren die Arterien besonders, auch die Venen, so häufig, theils in größern Aesten, theils bilden sie ganze große Gewebe, wo also gar keine eigentliche Circulation mehr denkbar ist. In den anastomosirenden Zweig treibt sich das Blut von beiden Seiten herein; es ist ein Gleichgewicht, das nicht ein Laufen nach Einer Seite, sondern nur ein Erzittern in sich selbst ist. Bei Einem Zweige könnte man etwa denken, daß hier die Eine Richtung ein Uebergewicht hat; allein bei mehrern ganzen Kränzen, Geweben von Anastomosen hebt Eine Richtung die andere auf, und macht die Bewegung zu einem allgemeinen Pulsiren in sich selbst. „Bei jeder geöffneten Schlagader spritzt das Blut im Augenblicke der Zusammenziehung des Herzens viel weiter, als in dem Zeitpunkte der Erschlaffung desselben. Der Zeitpunkt der Zusammenziehung dauert in den Arterien etwas länger, als der Zeitpunkt der Ausdehnung; umgekehrt verhält sich das Herz. Man muß sich das belebte Schlagadersystem aber nicht so vorstellen, als ob eine rundliche Blutwelle nach der andern sich fortbewegte, oder als stellte eine ihrer ganzen Länge nach entblößte Schlagader gleichsam eine Rosenkranzschnur vor. Sondern das Schlagadersystem erscheint in seiner ganzen Länge und in allen seinen Aesten immer cylindrisch, bei jedem Stoß des Herzens fein oscillirend, gleichförmig, doch kaum, und nur in größern Stämmen etwas merklich, seitwärts erweitert, während des Zusammenziehens aber gleichsam verkürzt." [1] So ist wohl Circulation, aber als oscillatorische vorhanden.

[1] Autenrieth, a. a. O. Th. I. §. 367—369.

Die Unterscheidung des arteriellen und venösen Bluts kommt zu ihrer Realität in Lunge und Leber; es ist der Gegensatz des Streck- und Beuge-Muskels. Das arterielle Blut ist die hinausgehende, auflösende Thätigkeit: das venöse, das In sich Gehen; Lunge und Leber sind, als System, ihr eigenthümliches Leben. Die Chemie zeigt den Unterschied so auf, daß das arterielle Blut mehr Sauerstoff enthalte, und dadurch heller roth ist: venöses Blut gekohlenstoffter, das auch, in Sauerstoffgas geschüttelt, heller roth wird; ein Unterschied, der nur das Ding, nicht ihre Natur und ihr Verhältniß im ganzen Systeme ausdrückt.

Der allgemeine Proceß ist diese Rückkehr des Selbsts aus seiner kometarischen, lunarischen und irdischen Laufbahn zu sich selbst, aus seinen Eingeweiden zu seiner Einheit. Diese Rückkehr ist dann seine allgemeine Verdauung, und so zurückgekehrt ist sein Daseyn die Ruhe; d. h. es kehrt zur Gestalt überhaupt zurück, die sein Resultat ist. Jener die Gestalt aufhebende Proceß, der sich nur in Eingeweide entzweit, damit sich aber eben selbst gestaltet, ist der Ernährungs-Proceß, dessen Product ebenso die Gestalt ist. Diese Ernährung besteht nun nicht darin, daß das arterielle Blut seinen sauergestofften Faserstoff absetze. Sondern die aushauchenden Gefäße der Arterien sind mehr Dunst, der verarbeitet ist: ein ganz allgemeines Nahrungsmittel, aus dem jeder einzelne Theil sich das Seine nimmt, und das daraus macht, was er im Ganzen ist. Diese aus dem Blute geborne Lymphe ist das belebende Nahrungsmittel: oder vielmehr es ist die allgemeine Belebung, das Fürsichseyn eines jeden Gliedes, um die unorganische Natur, den allgemeinen Organismus, in sich zu verwandeln. Das Blut führt nicht Materien zu, sondern ist die Belebung eines jeden Gliedes, dessen Form die Hauptsache ist; und dieß thut nicht nur die Arterie, sondern eben das Blut als dieses Gedoppelte, als Vene und Arterie. So ist das Herz allenthalben, und jeder Theil des Organismus nur die specificirte Kraft des Herzens selbst.

Die Reproduction oder das Verdauungssystem ist nicht eigentlich als ausgebildete Gegliederung vorhanden. Denn während die Systeme der Sensibilität und Irritabilität dem Unterschiedenen der Entwickelung angehören, so macht die Reproduction keine Gestalt, ist auch nicht die ganze Gestalt, außer nur formell, und kommt daher zu keinem Auseinander-Gehen in Form-Bestimmungen. Das Reproductions-System kann hier nur abstract genannt werden, da seine Function der Assimilation angehört.

α. Die dumpfe unmittelbare Reproduction ist das Zellgewebe und Drüsenartige, die Haut, einfache animalische Gallerte, Röhren; in den Thieren, die nur dieß sind, ist die Ausbildung der Unterschiede noch nicht vorhanden. Die Gestalt hat die Haut zu ihrer organischen Thätigkeit; damit hängt die Lymphe zusammen, deren Berührung des Aeußern der ganze Proceß der Ernährung ist. Die unmittelbare Rückkehr des äußern Organismus in sich ist die Haut, worin er ein Verhalten zu sich selbst wird; sie ist nur erst noch der Begriff des innern Organismus, und darum das Aeußere der Gestalt. Die Haut kann Alles seyn und werden, Nerven, Blutgefäße u.s.w.; sie ist, als einsaugend, das allgemeine Verdauungsorgan des vegetativen Organismus.

β. Die Haut, die sich in den Klauen, Knochen und Muskeln ein differentes Verhältniß gegeben hat, unterbricht nun aber das Einsaugen, und verhält sich als Einzelnes zur Luft und zum Wasser. Der Organismus verhält sich nicht nur zum Aeußern als allgemeinem Elemente, sondern zu ihm als Vereinzeltem, wenn es auch nur der einzelne Schluck Wasser ist. Die Haut schlägt sich so nach Innen zurück; sie bildet, wie sie sonst ganz Oeffnung ist, jetzt eine einzelne Oeffnung, den Mund, und das Unorganische wird als Einzelnes erfaßt und aufgenommen. Das Individuum bemächtigt sich desselben, zermalmt es nach der reinen Aeußerlichkeit als Gestalt, und verwandelt es in sich, nicht durch die unmittelbare Infection, sondern vermöge einer vermittelnden Bewegung, welche

daſſelbe die verſchiedenen Momente durchlaufen läßt; — die Reproduction im Gegenſatze. Die unmittelbare einfache Verdauung explicirt ſich in den höhern Thierarten in ein Syſtem der Eingeweide: die Galle, das Leberſyſtem, das Pankreas oder die Magendrüſe, den pankreatiſchen Saft. Die animaliſche Wärme iſt überhaupt dadurch geſetzt, daß es einzelne Geſtalten überhaupt ſind, welche durch ſie aufgehoben werden. Dieſe Wärme iſt die abſolut vermittelnde Bewegung des in ſich reflectirten Organismus, der die Elemente an ihm ſelbſt hat, und durch dieſe ſich thätig verhält, indem er das Einzelne mit der Bewegung aller angreift: א) mit der organiſchen Lymphe, als Speichel, es inficirt; ב) mit der Neutralität des Kaliſchen und Sauren, dem animaliſchen Magen- und pankreatiſchen Safte; ג) endlich mit der Galle, dem Angriff des Feurigen auf die empfangene Nahrung.

γ. Die in ſich gekehrte oder die Eingeweide-Reproduction iſt der Magen und Darmkanal. Unmittelbar iſt der Magen dieſe verdauende Wärme überhaupt, und der Darmkanal die Entzweiung des Verdauten: א) in ganz Unorganiſches, Auszuſcheidendes; und ב) in vollkommen Animaliſirtes, welches ebenſo die Einheit der beſtehenden Geſtalt, als der Wärme des Auflöſens iſt, — das Blut. Die einfachſten Thiere ſind nur ein Darmkanal.

§. 355.

3. Die totale Geſtalt.

Für die Geſtalt vereinigen ſich die Unterſchiede der Elemente und deren Syſteme ebenſowohl zu allgemeiner concreter Durchdringung, ſo daß jedes Gebilde der Geſtalt ſie an ihm verknüpft enthält, als ſie ſelbſt ſich: a) in die Centra von den drei Syſtemen abtheilt (insectum), Kopf, Bruſt und Unterleib; wozu die Extremitäten, zur mechaniſchen Bewegung und Ergreifung, das Moment der ſich nach Außen unterſchie-

den ſetzenden Einzelnheit ausmachen. b) Die Geſtalt [1] unterſcheidet ſich nach der abſtracten Differenz in die zwei Richtungen nach Innen und nach Außen. Jeder iſt aus jedem der [2] Syſteme die eine nach Innen, die andere nach Außen gehende Seite zugetheilt, wovon dieſe, als die differente, an ihr ſelbſt dieſe Differenz durch die ſymmetriſche Zweiheit ihrer Organe und Glieder darſtellt (Bichat's vie organique et animale [3]). c) Das Ganze, als zum ſelbſtſtändigen Individuum vollendete Geſtalt, iſt in dieſer ſich auf ſich beziehenden Allgemeinheit zugleich an ihr beſondert zum Geſchlechts-Verhältniſſe, und ſo nach Außen zu einem Verhältniſſe mit einem andern Individuum gekehrt. Die Geſtalt weiſt an ihr, indem ſie beſchloſſen in ſich iſt, auf ihre beiden Richtungen nach Außen hin.

Zuſatz. Senſibilität, Irritabilität und Reproduction, concret zuſammengefaßt zur ganzen Geſtalt, bilden die äußere Geſtaltung des Organismus, den Kryſtall der Lebendigkeit.

α. Dieſe Beſtimmungen ſind zunächſt bloß Formen, wie ſie bei den Inſecten auseinander geſchnitten ſind; jedes Moment iſt ein totales Syſtem als dieſer Beſtimmtheit, oder unter dieſer Einen Form. Der Kopf iſt ſo das Centrum der Senſibilität, die Bruſt der Irritabilität, der Unterleib der Repro-

[1] Zuſatz der zweiten Ausgabe: als Ganzes.

[2] Zuſatz der zweiten Ausgabe: vorher beſtimmten.

[3] Zuſatz. Bichat l. c. p. 7—8: Les fonctions de l'animal forment deux classes très-distinctes. Les unes se composent d'une succession habituelle d'assimilation et d'excrétion. Il ne vit qu'en lui, par cette classe de fonctions; par l'autre, il existe hors de lui. Il sent et apperçoit ce qui l'entoure, réfléchit ses sensations, se meut volontairement d'après leur influence, et le plus souvent peut communiquer par la voix ses désirs et ses craintes, ses plaisirs ou ses peines. J'appelle vie organique l'ensemble des fonctions de la première classe, parceque tous les êtres organisés, végétaux ou animaux, en jouissent. Les fonctions réunies de la seconde classe forment la vie animale, ainsi nommée parcequ'elle est l'attribut exclusif du règne animal. — Auf dieſen Unterſchied am Organismus aufmerkſam gemacht zu haben, iſt ein tiefer Blick, den Bichat mit großem Naturſinn gethan hat.

duction, welche die edlen Eingeweide, das Innere enthalten: während die Extremitäten, Hände, Füße, Flügel, Flossen u. s. w., das Verhalten des Organismus zur Außenwelt bezeichnen.

β. Diese Centra sind zweitens auch entwickelte Totalitäten, so daß die anderen Bestimmungen nicht bloß als Formen bestimmt, sondern in jeder dieser Totalitäten dargestellt und enthalten sind. Jedes abstracte System geht durch alle hindurch und hängt mit ihnen zusammen, jedes stellt die ganze Gestalt dar: also das System der Nerven, Adern, des Bluts, der Knochen, Muskeln, der Haut, der Drüsen u. s. w. ist jedes ein ganzes Skelett; und das macht die Verschränkung des Organismus aus, indem jedes, in das andere herrschende verschränkt, zugleich innerhalb seiner selbst den Zusammenhang erhält. Der Kopf, das Gehirn hat Eingeweide der Sensibilität, Knochen, Nerven; aber ebenso gehören dazu alle Theile der andern Systeme, Blut, Adern, Drüsen, Haut. Ebenso hat die Brust Nerven, Drüsen, Haut u. s. w.

γ. Zu diesen zwei unterschiedenen Formen dieser Totalitäten kommt die dritte Form der Totalität, welche der Empfindung als solcher angehört, wo also das Seelenhafte die Hauptsache ausmacht. Diese höheren Einheiten, welche Organe aller Totalitäten um sich versammeln, und ihren Vereinigungspunkt im empfindenden Subjecte haben, machen noch große Schwierigkeiten. Es sind Zusammenhänge besonderer Theile eines Systems mit besondern des oder der andern, die aber in Ansehung ihrer Functionen zusammenhängen, indem sie theils einen concreten Mittelpunkt bilden, theils das Ansich ihrer Vereinigungen, ihre tiefere Bestimmung, im Empfindenden haben, — so zu sagen, seelenhafte Knoten sind. Ueberhaupt ist die Seele als für sich bestimmend im Leibe gegenwärtig, ohne dem specifischen Zusammenhang des Körperlichen bloß nachzugehen.

α) So gehört z. B. der Mund einem einzelnen Systeme, der Sensibilität, an, insofern sich in ihm die Zunge, das Organ des Geschmackssinns, als ein Moment des Theoretischen befindet: ferner hat der Mund Zähne, die zu den Extremitäten gehören, indem sie zur Ergreifung nach Außen und zum Zermalmen bestimmt sind: außerdem ist für Stimme, Rede, der Mund das Organ: andere verwandte Empfindungen, z. B. die des Durstes, finden sich auch dort: Lachen, dann auch Küssen geschieht gleichfalls mit dem Munde; so daß die Ausdrücke vieler Empfindungen sich in ihm vereinigen. Ein anderes Beispiel ist das Auge, das Organ des Sehens, das zugleich Thränen vergießt, wie denn auch Thiere weinen. Sehen und Weinen, die in Einem Organe sind, wieweit sie auch aus einander zu liegen scheinen, haben den inneren Grund ihres Zusammenhanges in der empfindenden Natur, finden also einen höheren Zusammenhang, von dem man nicht sagen kann, daß er in dem Proceß des lebendigen Organismus liegt.

ɔ) Noch giebt es Zusammenhänge anderer Art, wo Erscheinungen im Organischen an von einander entfernten Theilen hervortreten, die nicht physisch, sondern nur an sich zusammenhängen: so daß man sagt, es gebe eine Sympathie zwischen solchen Theilen, die man durch die Nerven erklären wollte. Diesen Zusammenhang haben aber alle Theile des Organischen; solche Erklärung ist daher ungenügend. Der Zusammenhang ist in der Bestimmtheit der Empfindung gegründet, und beim Menschen im Geistigen. Die Entwicklung der Stimme und der Pubertät ist ein solcher Zusammenhang, der im Innern der empfindenden Natur liegt; ebenso das Schwellen der Brüste während der Schwangerschaft.

ɔ) Wie das Empfindende hier Zusammenhänge hervorbringt, die nicht physicalisch sind: so isolirt sie auch wieder Theile, die physicalisch zusammenhängen. Man will z. B. an irgend einem Theile des Körpers thätig seyn, diese Thätigkeit ist durch die Nerven vermittelt; allein diese sind selbst Nervenäste, die mit vielen andern zusammenhängen, mit denen sie sich in Einen Stamm vereinigen, der dann mit dem Gehirn in Verbindung

steht. Hier ist das Empfindende dann allerdings in allem diesem wirkend, aber die Empfindung isolirt diesen Punkt der Thätigkeit; so daß sie durch diesen Nerven erfolgt oder vermittelt wird, ohne daß der übrige körperliche Zusammenhang dabei betheiligt ist. Autenrieth (a. a. O. Th. III. §. 937.) giebt hiervon folgendes Beispiel an: „Schwerer erklärlich ist Weinen von innern Ursachen; denn die Nerven, welche zur Thränendrüse gelangen, sind vom fünften Paar, das zugleich so viele andere Theile versieht, in welchen traurige Leidenschaften keine Veränderungen, wie in den Thränendrüsen, hervorbringen. Die Seele besitzt aber die Fähigkeit, nach gewissen Richtungen hin von Innen aus zu wirken, ohne daß diese Richtung durch die anatomische Verbindung der Nerven bestimmt würde. So können wir nach einer gewissen Richtung einzelne Theile durch einzelne Muskeln bewegen, wenn diese gleich mit vielen andern Muskeln durch gemeinschaftliche Nervenstämme in Verbindung stehen, ohne daß alle diese Muskeln jetzt auch mitwirkten. Und doch wirkt ja der Wille in einem solchen Falle so deutlich bloß durch den ihnen allen gemeinschaftlichen Nervenstamm, dessen einzelne Fäden so vielfach unter einander confluiren, daß, wenn der Nerv durchschnitten oder unterbunden ist, die Seele gar keinen Einfluß mehr auf die Muskeln, zu denen er geht, besitzt, wenngleich sonst alle übrigen Verbindungsarten dieser Muskeln mit dem übrigen Körper, z. B. durch Gefäße, Zellstoff u. s. f., unverletzt bleiben." Ueber den organischen Zusammenhang und die Wirksamkeit der Systeme steht also, als das Höchste, das Ansich des Empfindenden, welches Zusammenhänge knüpft, die physicalisch nicht da sind, oder umgekehrt solche unterbricht, die es sind.

Die Symmetrie in dieser Gestalt ist auch vorhanden, aber nur nach Einer Seite: nach der Seite, die nach Außen geht;[1] denn im Verhältniß zu Andern stellt sich die Identität mit sich nur als Gleichheit dar. Die unterschiedenen Momente der Ge-

[1] Bichat, l. c. p. 14.

stalt, welche nach Innen gehen, sind nicht nur nicht symmetrisch gedoppelt; sondern die Anatomen treffen auch sonst noch „häufige Verschiedenheiten in Form, Größe, Lage und Richtung der innern Organe, der Milz, Leber, des Magens, der Nieren, Speicheldrüsen, der Lymphgefäße ins Besondere an, indem diese letzteren selten bei zwei Subjecten auf die gleiche Weise an Anzahl und Volumen sich befinden." [1] Im Systeme der Sensibilität, bemerkt Bichat (l. c. p. 15—17) sehr richtig, sind symmetrisch die Empfindungs- und Bewegungsnerven, indem sie zwei auf jeder Seite gleiche Paare haben: ebenso die Sinnes-Organe, da wir zwei Augen, zwei Ohren haben, auch die Nase doppelt ist u. s. w.; auch das Knochensystem ist höchst symmetrisch. Im Systeme der Irritabilität sind die Muskeln, die Brüste der Frauen u. s. w. symmetrisch. Ebenso sind die Gliedmaßen der Extremitäten, die zur Locomotion, Stimme und mechanischen Bemächtigung dienen, zwei Gleiche, wie Arme, Hände, Beine. Das Unsymmetrische des Larynx, was sich öfters findet, bezeichnet Bichat (l. c. p. 41) als eine Ausnahme: „Die meisten Physiologen, besonders Haller, haben als Ursache vom Mangel an harmonischer Stimme die Discordanz beider symmetrischen Seiten des Kehlkopfs (du larynx) angegeben, die Ungleichheit in der Stärke seiner Muskeln und Nerven" u. s. w. Hingegen das Gehirn, das Herz, auch die Lunge, die Ganglien, das innere Adersystem der Reproduction, die Muskeln des Unterleibes, die Leber, der Magen sind ohne Symmetrie. Die Ganglien namentlich haben das Ausgezeichnete, ganz unregelmäßig zu gehen, d. h. gar nicht die Theilung in zwei Seiten zu haben: „Der sympathetische Nerv, der durchaus dem innern Leben bestimmt ist, zeigt in den meisten seiner Zweige eine unregelmäßige Vertheilung; der plexus solaris, mesentericus, hypogastricus, splenicus, stomachicus u. s. f. sind Beispiele davon." [2]

[1] Bichat, l. c. p. 22.
[2] Bichat, l. c. p. 17—18.

Doch auch das gleichförmig Gedoppelte ist nicht vollkommen gleich. Beim Menschen namentlich wird diese Gleichheit der Gestaltung durch Beschäftigung, Gewohnheit, Thätigkeit, Geistigkeit überhaupt wieder zur Ungleichheit modificirt. Als Geistiges concentrirt er vornehmlich seine Thätigkeit auf Einen Punkt, spitzt sich so zu sagen zu, nicht bloß zum Munde für die thierische Nahrung, wie der thierische Mund von Natur zugespitzt ist: sondern bildet seine Form, indem er seine Einzelnheit nach Außen setzt, also auf einzelne Weise seine leibliche Kraft in Einen leiblichen Punkt bringt, und somit auf Eine Seite legt — nach Zwecken, z. B. des Schreibens — und nicht sowohl im Gleichgewicht hält. So ist beim Menschen der rechte Arm geübter, als der linke, ebenso die rechte Hand; dieß hat natürlich seinen Grund in einem Zusammenhang mit dem Ganzen, weil das Herz auf der linken Seite ist und man diese immer zurückhält und sie mit der rechten vertheidigt. Ebenso hören die Menschen selten mit beiden Ohren gleich gut; auch die Augen sind oft ungleich scharf, auch die Seiten der Gesichtsbacken selten bei Menschen ganz gleich. Bei den Thieren bleibt diese Symmetrie viel bestimmter. Die Gleichheit ist also in den Gliedern und der Stärke vorhanden, aber die Agilität ist eine unterschiedene. Weniger durch geistige Thätigkeit bestimmte Uebungen erhalten indessen die Symmetrie in den Bewegungen. „Thiere springen mit so vieler Geschicklichkeit von Klippe zu Klippe, wo die allergeringste Abweichung sie in den Abgrund stürzen würde, und gehen mit bewundernswürdiger Präcision auf Flächen, die kaum mit den Extremitäten ihrer Glieder von gleicher Breite sind. Selbst diejenigen Thiere, welche sehr unbeholfen sind, machen nicht so viel Fehltritte, als der Mensch. Bei ihnen ist das Gleichgewicht in den ortsbewegenden Organen beider Seiten" noch viel strenger erhalten, als beim Menschen, der durch seinen Willen Ungleichheit hineinbringt. Wenn Menschen geistige und besondere Geschicklichkeiten erwerben, z. B. viel schreiben, Musik, schöne

Künste, technische Kunstfertigkeiten, Fechten u. s. w. treiben, so geht das Gleichgewicht verloren. [1] Hingegen rohere, bloß körperliche Uebungen, wie Exerciren, Turnen, Laufen, Klettern, Auf schmalen Flächen Gehen, Springen, Voltigiren, erhalten dieß Gleichgewicht: sind aber jenen Uebungen entgegen und widerstreiten damit überhaupt der geistigen Sammlung, indem sie der Gedankenlosigkeit angehören.

Während dieser Paragraph die Gestalt zuerst als ruhend betrachtete, zweitens in ihrer Beziehung auf Anderes nach Außen: so ist das Dritte an der Gestalt die Beziehung auch auf Anderes, aber auf Anderes, das zugleich zu derselben Gattung gehört, und worin das Individuum zur Empfindung seiner selbst kommt, indem es sich im Andern empfindet. Durch das Männliche und Weibliche kommt eine Determination der ganzen Gestalt heraus, ein verschiedener Habitus, der bei Menschen sich auch aufs Geistige erstreckt und zu einem unterschiedenen Naturell wird.

§. 356. [2]

4. Der Gestaltungs-Proceß.

Die Gestalt ist, als lebendig, wesentlich Proceß: und zwar

[1] Vergl. Bichat, a. a. O. S. 35—40.

[2] Vor diesem Paragraphen stand hier in der ersten Ausgabe noch folgender: „Die Idee des Lebendigen ist die aufgezeigte Einheit des Begriffs mit seiner Realität; sie ist aber als Entgegensetzung jener Subjectivität und Objectivität wesentlich nur als Proceß, — als Bewegung der abstracten Beziehung des Lebendigen auf sich, welche in Besonderheit sich dirimirt, und als Rückkehr in sich selbst die negative Einheit der Subjectivität und Totalität ist. Jedes dieser Momente ist aber als concretes Moment der Lebendigkeit selbst Proceß, und das Ganze die Einheit dreier Processe." In der ersten Ausgabe wurden also unter den Nummern 1—3 die drei anatomischen Momente, gesondert von den drei physiologischen, vorgetragen, welche letzteren nunmehr, als die drei Processe, der Gestalt, der Assimilation und der Gattung, folgten: während richtiger in der zweiten und dritten Ausgabe die anatomische und die physiologische Seite einander mehr durchdringen, jedoch mit dem Unterschiede, daß die zweite Ausgabe in der Gestalt auch nur drei Momente, nicht, wie die dritte, deren vier unterscheidet, indem sie die Nummern 1 und 2 der dritten Ausgabe in Eins zusammenfaßt. Anmerk. des Herausgebers.

ist sie als solche der abstracte,[1] der Gestaltungsproceß innerhalb ihrer selbst, in welchem der Organismus seine eigenen Glieder zu seiner unorganischen Natur, zu Mitteln macht, aus sich zehrt, und sich, d. i. eben diese Totalität der Gliederung, selbst producirt: so daß jedes Glied, wechselseitig Zweck und Mittel, aus den andern und gegen sie sich erhält; — der Proceß, der das einfache unmittelbare Selbstgefühl zum Resultate hat.

Zusatz. Der Gestaltungs-Proceß ist, als der erste Proceß, der Begriff des Processes, die Gestaltung als Unruhe, aber nur als allgemeine Thätigkeit, als allgemeiner animalischer Proceß. Als dieser abstracte Proceß, ist er zwar wie der vegetabilische Proceß mit der Außenwelt zu fassen, insofern die Kraft des Lebendigen die unmittelbare Verwandelung des Aeußerlichen in Animalität ist. Indem das Organische aber als ein Entwickeltes sich in seiner besondern Gliederung äußert, die nicht selbstständige Theile enthält, sondern nur Momente in der lebendigen Subjectivität: so sind sie aufgehoben, negirt, und durch die Lebendigkeit des Organismus gesetzt. Dieser Widerspruch, daß sie sind und nicht sind, herausgeboren und doch in der Subjectivität gehalten, stellt sich als dieser fortdauernde Proceß dar. Der Organismus ist die Einheit des Innern und Aeußern, so daß er: α) als innerer, der Proceß des Gestaltens, und die Gestalt ein Aufgehobenes ist, das im Selbst eingeschlossen bleibt; oder dieses Aeußere, Andere, das Product ist in das Hervorbringende zurückgekehrt. Das organische Eins bringt sich selbst hervor, ohne daß es, wie bei der Pflanze, ein anderes Individuum würde; es ist ein in sich zurückkehrender Kreislauf. β) Das Andersseyn des Organismus, oder er als äußerer, ist freie seyende Gestalt, die Ruhe, die dem Processe entgegengesetzt ist. γ) Der Organismus selbst ist die höhere Ruhe, als Einheit Beider, — der unruhige Begriff, der sich selbst gleich ist.

[1] Zusatz der ersten und zweiten Ausgabe: der lebendigen Einzelnheit.

Die allgemeine Gestaltung ist nun, daß das Blut in seinem Aushauchen sich in die Lymphe herabsinken läßt, aber die träge unbestimmte Flüssigkeit der Lymphe sich befestigt und gliedert, indem sie sich einerseits in den Gegensatz des Muskels entzweit, der eine der Gestalt immanente Bewegung ist, und auf der andern Seite sich in die Ruhe des Knochens zurücknimmt. Das Fett, das Mark des Knochens ist jenes Vegetabilische, das bis zum Oehle fortgeht, und die Neutralität von sich abscheidet, nicht als Wasser, sondern als eine erdigte Neutralität, als Kalk, wie die Pflanze bis zur Production von Kiesel fortgeht. Der Knochen ist diese todte Neutralität zwischen der Lymphe und dem Mark.

Das Individuum macht sich aber nicht nur so zum Objecte, sondern idealisirt ebenso diese Realität. Jeder Theil ist feindlich gegen den anderen, erhält sich auf Unkosten desselben, giebt sich aber ebenso auch auf. Es ist nichts Bleibendes; Alles wird reproducirt, selbst die Knochen sind davon nicht ausgeschlossen. Ueber die Knochenbildung sagt daher Richerand (a. a. O. Th. II. S. 256): „Wenn das innere periostium durch ein Stilet zerstört wird, so trennt sich das Aeußere von dem Knochen, den es bedeckte, eignet sich den Phosphor-Kalk zu, den die Gefäße, die in sein Gewebe verbreitet sind, führen, und bildet einen neuen Knochen um den anderen.“ Die Bestimmtheit des Organs ist selbst nur, daß es sich zum allgemeinen Zwecke, das ganze Lebendige herauszubilden, macht. Jedes Glied reißt aus dem andern an sich, indem jedes animalische Lymphe secernirt, die, in die Gefäße gesendet, zum Blut zurückgeführt wird; aus dieser Secretion nimmt jedes seine Restauration. Der Gestaltungs-Proceß ist so durch Aufzehren der Gebilde bedingt. Ist der Organismus auf diesen Proceß beschränkt, wie z. B. in der Krankheit, wo die Thätigkeit nach Außen unterbrochen ist: so zehrt der Mensch sich dann selbst auf, macht sich zum Lebensmittel. Daher kommt das Abmagern in der Krank-

heit, indem der Organismus nicht mehr die Kraft hat, das Unorganische zu assimiliren, sondern nur noch die, sich selbst zu verdauen. In der Blumauer'schen Aeneis verzehren so die Gefährten des Aeneas ihren Magen; und bei verhungerten Hunden hat man wirklich den Magen angefressen und theilweise von den lymphatischen Gefäßen absorbirt gefunden. Dieser Proceß des Sich-Auslegens seiner selbst und des Sich-Zusammenfassens in sich ist ein immer fortgehender Proceß. Nach fünf, zehn oder zwanzig Jahren, sagt man, hat der Organismus nichts mehr von sich an ihm; alles Materielle ist aufgezehrt, nur die substantielle Form beharrt.

Die höhere Einheit ist überhaupt die, daß die Thätigkeit des Einen Systems durch die des andern bedingt ist. Hier sind nun viele Versuche und Untersuchungen angestellt worden, inwiefern z. B. die Verdauung, der Blutumlauf u. s. w. von der Nerventhätigkeit, die Respiration vom Gehirn u. s. f. unabhängig sey, und umgekehrt, folglich das Leben noch bestehen könne, wenn das Eine oder das Andere gehemmt ist: ferner, was für einen Einfluß das Athemholen auf den Blutumlauf ausübe u. s. w. In dieser Hinsicht führt Treviranus (a. a. O. Bd. IV. S. 264) den Fall „eines Kindes" an, „welches ohne Herz und Lungen geboren wurde, dennoch aber Arterien und Venen hatte." Im Mutterleibe konnte es so freilich wohl gelebt haben, aber nicht außer demselben. Aus diesem Beispiel schloß man nun, Haller's Behauptung, „daß das Herz die einzige Triebfeder des Blutumlaufs" sey, sey falsch; und das war eine Hauptfrage. Es fragt sich aber, ob, wenn das Herz ausgeschnitten worden, das Blut noch umlaufe. Besonders Herzen von Fröschen hat Treviranus (a. a. O. Bd. IV. S. 645 flg.) vielfach untersucht; wobei aber nichts herauskommt, als wie er diese Thiere torquirte. Im Gegensatze zu Haller's Meinung, daß bloß der Herzschlag den Kreislauf des Bluts bewirke, stellte Treviranus nun auf, „daß das Blut eine eigene bewegende Kraft hat, die von dem Nervensystem abhängt und zu deren

Fortdauer der ungestörte Einfluß dieses Systems, besonders des Rückenmarks, nothwendig ist." Denn indem der Nervenstamm und das Rückenmark eines Gliedes durchschnitten werden, so höre der Blutumlauf in diesem Theile auf; woraus also folge, daß „jeder Theil des Rückenmarks und jeder daraus entspringende Nervenstamm den Blutumlauf in denjenigen Organen unterhält, die er mit Nervenzweigen versorgt." Gegen Treviranus stellt Le Gallois, der „gar nicht scheint geahnet zu haben, daß eine andere Theorie der Bewegung des Bluts möglich wäre als die Haller'sche," die Hypothese auf, daß „der Blutumlauf bloß von den Zusammenziehungen des Herzens abhängt, und partielle Zerstörungen des Nervensystems ihn nur durch ihre Einwirkung auf dieses Organ schwächen oder ganz aufheben;" überhaupt behauptet er, daß das Herz seine Kraft vom ganzen Rückenmark erhalte.[1] Die Versuche, die Le Gallois an Kaninchen, auch an Thieren mit kaltem Blute machte, brachten ihn nun zu folgendem Resultate: Eine Portion Rükkenmark, z. B. die des Nackens oder der Brust oder der Lenden, stehe mit der Circulation des ihr entsprechenden Theils des Körpers, der die Bewegungsnerven von derselben erhält, allerdings in der genauesten Verbindung. Die Zerstörung einer solchen Portion habe nun aber die doppelte Wirkung auf die Circulation des Bluts: α) daß sie die allgemeine Circulation schwächt, indem sie das Herz des Contingents von Kräften beraubt, die es von dieser zerstörten Markportion erhielt; β) daß sie zunächst die Circulation in dem entsprechenden Theile schwächt, und dann das Herz, das nicht mehr die Kraft des ganzen Marks hat, nöthigt, doch für den ganzen Bereich der Circulation noch dasselbe zu leisten. Wenn hingegen an dem Theile, z. B. der Lende, wo das Mark zerstört ist, die Arterien unterbunden worden, so habe er keine Circulation nöthig; und da in dem über-

[1] Treviranus, a. a. O. Bd. IV. S. 653, 272, 266—267, 269—270, 273, 644.

bleibenden Theile des Körpers Rückenmark sey, so bleibe das Herz und die Circulation darin im Gleichgewicht. Ja, dieser übrige Theil lebte dann sogar länger; oder wenn Le Gallois das Hirn und das Cervical-Rückenmark zerstörte, so dauerte die Circulation durch die Jugulararterien fort. So lebte ein Kaninchen noch länger als $\frac{3}{4}$ Stunden, nachdem ihm der Kopf ganz abgeschnitten und die Verblutung verhindert wurde, weil dann ein Gleichgewicht eintrat; diese Versuche wurden an Kaninchen von drei, zehn bis höchstens vierzehn Tagen gemacht, während bei ältern der Tod schneller erfolgte.[1] Nämlich hier hat das Leben eine intensivere Einheit; dort ist es noch mehr polypenartig. Treviranus widerlegt die Schlüsse von Le Gallois nun hauptsächlich mit der Erfahrung, daß, auch wenn der Blutumlauf durch Zerstörung des Rückenmarks schon aufgehört habe, doch der Herzschlag noch eine Zeit lang fortdauere; woraus er dann, die Untersuchung endend, gegen Le Gallois das Resultat zieht: „Haller's Lehre, daß der Schlag des Herzens in keiner unmittelbaren Abhängigkeit von dem Einfluß des Nervensystems steht, ist also unwiderlegt."[2] Für so wichtig dergleichen Bestimmungen und Resultate gehalten werden, so kann man es nie weiter bringen, als zu einigem Unterschiede, daß z. B., wenn das Herz exstirpirt ist, doch noch Verdauung bestehe u. s. w. Dieß Bestehen ist aber von so kurzer Dauer, daß Beides gar nicht als unabhängig voneinander angesehen werden kann. Je vollkommener die Organisation, d. i. je mehr aus einander getreten die Functionen, gerade desto abhängiger sind sie von einander; in unvollkommnen Thieren haben diese daher stärkere Lebenstenacität. Treviranus (a. a. O. Bd. V. S. 267) führt hier Amphibien als Beispiele an, nämlich „Kröten und Eidechsen, die man in völlig verschlossenen

[1] Moniteur universel, 1811, no. 312. (Vergl. Treviranus, a. a. O. Bd. IV. S. 273—275.)

[2] Treviranus, a. a. O. Bd. IV. S. 651—653.

Höhlungen von Steinen lebend antraf," — die also wohl bei der Schöpfung der Welt mochten gegenwärtig gewesen seyn! „Neuerlich beobachtete man in England zwei Eidechsen, die in einem Kreidefelsen funfzehn Fuß tief unter der Oberfläche zu Eldon in Suffolk entdeckt wurden. Sie schienen Anfangs völlig leblos zu seyn; nach und nach fingen sie an, Zeichen von Leben zu äußern, besonders nachdem sie in die Sonne gelegt waren. Beiden war der Mund durch eine klebrige Materie verschlossen; wodurch sie am Athemholen verhindert wurden. Die eine Eidechse wurde in Wasser gesetzt, die andere auf dem Trocknen gelassen. Jener gelang es, sich von der klebrigen Substanz zu befreien; worauf sie mehrere Wochen lebte, endlich aber entkam. Die andere starb in der folgenden Nacht." Noch weit auffallendere Thatsachen bieten Mollusken, Insecten, Würmer dar; sie können viele Monate und Jahre lang fasten. Schnecken können ohne Kopf über ein Jahr lang leben. Manche Insecten können ohne Nachtheil für ihr Leben lange eingefroren seyn, andere Thiere längere Zeit die atmosphärische Luft entbehren, noch andere in sehr heißem Wasser leben. Räderthiere hat man nach vier Jahren wieder ins Leben zurückgerufen u. s. w.[1]

B.

Die Assimilation.

§. 357.

Das Selbstgefühl der Einzelnheit ist[2] aber ebenso unmittelbar ausschließend, und gegen eine unorganische Natur als gegen seine äußerliche Bedingung und Material sich spannend.

Zusatz. Der Proceß nach Außen ist der reale Proceß, worin das Thier nicht mehr, wie in der Krankheit, seine eigene

[1] Treviranus, a. a. O. Bd. V. S. 269—273 (Bd. II. S. 16).

[2] Zusatz der ersten und zweiten Ausgabe: in seiner negativen Rückkehr in sich.

Natur zu seinem Unorganischen macht; sondern das Andere, welches im Organismus Moment ist, muß er auch zu dieser Abstraction entlassen, daß es als unmittelbar vorhandene Außenwelt, zu der er in Verhältniß tritt, da sey. Der Standpunkt der Lebendigkeit ist eben dieß Urtheil, Sonne und Alles so aus sich heraus zu werfen. Die Idee des Lebens ist an ihr dieß bewußtlose Schöpferische, — eine Naturexpansion, die in dem Lebendigen in ihre Wahrheit zurückgegangen ist. Aber für das Individuum wird die unorganische Natur eine vorausgesetzte, vorgefundene; und darin besteht die Endlichkeit des Lebendigen. Das Individuum ist für sich dagegen, aber so daß dieser Zusammenhang Beider schlechthin ein absoluter, untrennbarer, innerlicher, wesentlicher ist; denn das Organische hat diese Negativität in sich selbst. Das Aeußerliche hat nur die Bestimmung, für das Organische zu seyn; und dieses ist das sich dagegen Erhaltende. Indem das Organische aber ebensosehr auf das Aeußere gerichtet ist, als es sich innerlich dagegen spannt: so ist damit der Widerspruch gesetzt, daß in diesem Verhältnisse zwei Selbstständige gegen einander auftreten, und das Aeußerliche zugleich aufgehoben werden muß. Der Organismus muß also das Aeußerliche als subjectiv setzen, es sich erst zu eigen machen, mit sich identificiren; und das ist das Assimiliren. Die Formen dieses Processes sind dreifach: erstens der theoretische Proceß; zweitens der reale praktische Proceß; drittens die Einheit beider, der ideell reelle Proceß, die Umbildung des Unorganischen zum Zweck des Lebendigen, — d. i. der Instinct und der Bildungstrieb.

1. Der theoretische Proceß.

§. 357.a.

Indem die thierische Organisation in dieser äußerlichen Beziehung unmittelbar in sich reflectirt ist, so ist dieß ideelle Verhalten der theoretische Proceß, die Sensibilität als äußerer Proceß, und zwar als bestimmtes Gefühl, welches sich in die Vielsinnigkeit der unorganischen Natur unterscheidet.

Zusatz. Das Selbst des Organismus, als die Einheit seines Blutes oder des reinen Processes, und seiner Gestalt, weil diese in jener Flüssigkeit vollkommen aufgehoben ist, hat das Seyn als ein aufgehobenes an ihm. Hierdurch ist der Organismus in die reine Idealität erhoben, die vollkommen durchsichtige Allgemeinheit ist; er ist Raum und Zeit, und zugleich nicht räumlich oder zeitlich: er schaut etwas an, das räumlich und zeitlich ist, d. h. das von ihm unterschieden, ein Anderes, und es unmittelbar nicht ist. Diese Bewegung des Anschauens ist das allgemeine Element des Sinnes. Die Sensibilität war eben dieß Verschwinden der Bestimmtheit in die reine Idealität, welche als Seele oder Ich im Andern bei sich selbst bleibt; das Empfindende ist also das Selbst, das für das Selbst ist. Indem das Thier aber empfindet, empfindet es nicht nur sich selbst, sondern sich als auf besondere Weise bestimmt; es empfindet eine Particularität seiner. Daß es Particularität seiner wird, das unterscheidet das Empfindende vom Nicht-Empfindenden; im Empfindenden ist also ein Verhältniß zu einem Andern, das unmittelbar als das Meinige gesetzt ist. Das Harte, Warme u. s. w. ist ein Selbstständiges, das draußen ist: aber ebenso ist es unmittelbar verwandelt, ideell gemacht, eine Bestimmtheit meines Gefühls; der Inhalt in mir ist derselbe als er draußen ist, nur die Form ist verschieden. So hat der Geist nur Bewußtseyn, als Selbstbewußtseyn: d. h. ich bin zugleich für mich, indem ich auf einen äußerlichen Gegenstand bezogen bin. Der theoretische Proceß ist das Freie, Begierdelose der Empfindung, der das Aeußere auch bestehen läßt. Die unterschiedenen Bestimmungen, die wir an der unorganischen Natur gesehen haben, sind auch ein verschiedenes Verhalten des Organischen zu ihr, als Modificationen des Empfindens; und so heißen sie eben die Sinne.

§. 358.

Die Sinne und die theoretischen Processe sind daher: a) der Sinn der mechanischen Sphäre, — der Schwere, der Cohäsion und ihrer Veränderung, der Wärme, — das Gefühl als solches; b) die Sinne des Gegensatzes, α) der besonderten Luftigkeit, und β) der gleichfalls realisirten Neutralität des concreten Wassers, und der Gegensätze der Auflösung der concreten Neutralität, — Geruch und Geschmack. c) Der Sinn der Idealität ist ebenfalls ein gedoppelter, insofern in ihr als abstracter Beziehung auf sich die Besonderung, die ihr nicht fehlen kann, in zwei gleichgültige Bestimmungen auseinander fällt: α) der Sinn der Idealität als Manifestation des Aeußerlichen für Aeußerliches, des Lichtes überhaupt, und näher des in der concreten Aeußerlichkeit bestimmt werdenden Lichtes, der Farbe, und β) der Sinn der Manifestation der Innerlichkeit, die sich als solche in ihrer Aeußerung kund giebt, des Tones; — Gesicht und Gehör.

Es ist hier die Art angegeben, wie die Dreiheit der Begriffsmomente in eine Fünfheit der Zahl nach übergeht; der allgemeinere Grund, daß dieser Uebergang hier Statt findet, ist, daß[1] der thierische Organismus die Reduction der außereinander gefallenen unorganischen Natur in die unendliche Einheit der Subjectivität, aber in dieser zugleich ihre entwickelte Totalität ist, deren Momente, weil sie noch natürliche Subjectivität ist, besonders existiren.[2]

[1] Erste Ausgabe: Die Dreiheit der Begriffsmomente geht hier darum in eine Fünfheit der Zahl nach über, weil das Moment der Besonderheit oder des Gegensatzes in seiner Totalität selbst eine Dreiheit ist, und.

[2] Zusatz der ersten Ausgabe: Die Allgemeinheit, als das noch innerlich Concrete, die Schwere mit ihren individualisirten Bestimmungen, hat also am Getaste ihren besonderen Sinn, den zum Grunde liegenden allgemeinen Sinn, der deßwegen auch besser das Gefühl überhaupt heißt. Die Besonderheit ist der Gegensatz, und dieser ist die Identität und der Gegensatz selbst: ihr gehört daher der Sinn des Lichts, als der abstracten, aber eben darum selbst bestimmten, eine Seite des Gegensatzes ausmachenden

Zusatz. Die unmittelbare Einheit des Seyns und des Seinen — der Sinn — ist zuerst das Gefühl, die ungegenständliche Einheit mit dem Gegenstande, worin dieser aber ebenso auch für sich zurückgetreten ist. Diese Einheit ist darum das Gedoppelte: Sinn der Gestalt als Gestalt, und Sinn der Wärme. Es findet hier nur die dumpfe Unterscheidung Statt, indem das Andere nur Anderes überhaupt ist, ohne daß es zu einem in sich Unterschiedenen käme. Der Unterschied — das Positive und Negative — fällt daher auseinander, als Figur und Wärme. Das Gefühl ist so der Sinn des Irdischen, der Materie, des Widerstand Leistenden, nach welchem ich unmittelbar als Einzelner existire, und das Andere auch als Einzelnes an mich kommt, als Materielles, das für sich ist, wie ich es auch empfinde. Das Materielle hat Sehnsucht nach einem Mittelpunkt, die erst im Thiere, das seinen Mittelpunkt in sich hat, gestillt wird. Dieß Getriebenwerden der Materie, als eines Selbstlosen, nach einem Andern, ist es eben, was ich empfinde. Ferner gehören hierher die besonderen Weisen des Widerstand-Leistens: die Weiche, Härte, Elasticität, Glätte oder Rauhigkeit der Oberfläche; und auch Figur und Gestalt sind eben nichts Anderes, als die Art, wie dieser Widerstand in Ansehung des Raums begrenzt ist. Im Gefühle sind diese Bestimmungen, die wir in verschiedenen Sphären abhandelten, wie in einen Strauß zusammengebunden; denn wie wir oben (Zusatz zu §. 355. S. 585) sahen, hat die empfindende Natur eben die Kraft, mehrere entfernt liegende Sphären zusammenzubinden.

Geruch und Geschmack haben nahe Verwandtschaft, auch in Ansehung der Organe; denn Nase und Mund hängen aufs Innigste zusammen. Während das Gefühl der Sinn des gleich-

Identität, an; ferner die zwei Sinne des Gegensatzes selbst als solchen, der Luft und des Wassers, beider, wie der übrigen Momente, in ihrer verkörperten Specification und Individualisirung. Dem Sinne der Einzelnheit gehört die als reine in sich seyende Subjectivität sich kund gebende Subjectivität, der Ton, an.

gültigen Daseyns der Dinge ist, so sind Geruch und Geschmack die praktischen Sinne, deren Gegenstand das reale Seyn der Dinge für Anderes ist, wodurch sie verzehrt werden.

Im Licht manifestirt etwas sich nur unmittelbar als unmittelbares Daseyn. Aber die Manifestation der Innerlichkeit, welche der Klang ist, ist die gesetzte, hervorgebrachte Manifestation der Innerlichkeit als Innerlichkeit. Im Sehen manifestirt sich das physische Selbst als räumliches, im Hören als zeitliches. Im Gehör hört der Gegenstand auf, ein Ding zu seyn. Wir sehen mit zwei Augen dasselbe, weil sie dasselbe sehen, ihr Sehen am Gegenstande zu Einem Sehen machen, wie viele Pfeile nur Einen Punkt treffen; eben durch die Einheit der Richtung ist die Verschiedenheit des Empfindens aufgehoben. Ebensogut kann ich aber auch machen, daß ich einen Gegenstand doppelt sehe, wenn er im Gesichtskreise der Augen ist, aber diese auf etwas Anderes aufmerksam sind. Wenn ich z. B. einen entfernten Gegenstand fixire, und zugleich auf den Finger Acht gebe, so weiß ich vom Finger ohne die Richtung des Auges zu verändern, und sehe Beides auf einmal; dieß Bewußtwerden des ganzen Gesichtskreises ist das Zerstreut-Sehen. Es findet sich hierüber ein interessanter Aufsatz vom Regierungs-Bevollmächtigten Schulz in Schweiggers Journal (Jahrgang 1816).

Die Vierheit, als die entwickelte Totalität des Begriffs in der Natur, geht auch zur Fünfheit fort, insofern die Differenz nicht nur gedoppelt, sondern selbst als Dreiheit erscheint. Wir hätten auch mit dem Sinne der Idealität anfangen können; er erscheint darum als gedoppelt, weil er das Abstracte ist, aber zugleich die Totalität seyn soll. Wie wir also in der Natur überhaupt mit dem ideellen Außereinander anfingen, das Raum und Zeit war, welche zwei sind, weil der Begriff concret ist (seine Momente sind vollständig vorhanden, sie erscheinen aber im Abstracten aus einander geworfen, weil der Inhalt noch nicht

in seiner Concretion gesetzt war): so haben wir jetzt einerseits den Sinn des physisch bestimmten Raums, und andererseits den der Zeit, die physisch ist; der Raum ist hier nach der physicalischen Abstraction des Lichts und der Finsterniß bestimmt, die Zeit ist das Erzittern in sich, die Negativität des Insichseyns. Das zweite Eintheilungsglied in der Totalität der Sinne, Geruch und Geschmack, behält seine Stelle; und das Gefühl ist dann das Dritte. Die Stellung ist mehr oder weniger gleichgültig; die Hauptsache ist, daß die Sinne als vernünftig eine Totalität machen. Weil also der Kreis des theoretischen Verhaltens durch den Begriff bestimmt ist, so kann es zwar nicht mehr Sinne geben, doch können in niedern Thieren welche fehlen.

Die Sinneswerkzeuge als Gefühl sind der allgemeine Sinn der Haut: der Geschmack ist der Muskel der Zunge, die sich mit dem Munde verbindende Neutralität, d. h. mit der innerlich zu werden beginnenden Haut, oder mit der Zurücknahme der vegetabilischen Allgemeinheit der ganzen Oberfläche; die Nase, als das Sinneswerkzeug des Geruchs, hängt mit der Luftigkeit und dem Athmen zusammen. Während das Gefühl der Sinn der Gestalt überhaupt ist, so ist der Geschmack der Sinn des Verdauens, als des In sich Gehens des Aeußern; der Geruch gehört dem innern Organismus als Luftigkeit an. Das Gesicht ist nicht der Sinn einer frühern Function, sondern, wie das Gehör, der Sinn des Gehirns; im Auge und Ohr bezieht sich der Sinn auf sich selbst, — dort aber ist die gegenständliche Wirklichkeit als gleichgültiges Selbst, hier als sich aufhebendes. Die Stimme, als das thätige Gehör, ist das reine Selbst, das sich als Allgemeines setzt: Schmerz, Begierde, Freude, Zufriedenheit ausdrückt. Jedes Thier hat im gewaltsamen Tode eine Stimme, spricht sich als aufgehobenes Selbst aus. In der Stimme kehrt der Sinn in sein Inneres zurück, und ist negatives Selbst oder Begierde, — Gefühl der Sub-

stanzlosigkeit an ihm selbst als bloßer Raum, während die Sinne der satte, erfüllte Raum sind.

§. 359.

2. Das praktische Verhältniß.

Der reelle Proceß oder das praktische Verhältniß zu der unorganischen Natur beginnt mit der Diremtion in sich selbst, dem Gefühle der Aeußerlichkeit als der Negation des Subjects, welches zugleich die positive Beziehung auf sich selbst und deren Gewißheit gegen diese seine Negation ist, — mit dem Gefühl des Mangels, und dem Trieb ihn aufzuheben, an welchem die Bedingung eines Erregtwerdens von Außen, und die darin gesetzte Negation des Subjects in der Weise eines Objects, gegen das jenes gespannt ist, erscheint.

Nur ein Lebendiges fühlt Mangel; denn nur es ist in der Natur der Begriff, der die Einheit seiner selbst und seines bestimmten Entgegengesetzten ist. Wo eine Schranke ist, ist sie eine Negation nur für ein Drittes, für eine äußerliche Vergleichung. Mangel aber ist sie, insofern in Einem ebenso das Darüberhinausseyn vorhanden, der Widerspruch als solcher immanent und in ihm gesetzt ist. Ein Solches, das den Widerspruch seiner selbst in sich zu haben und zu ertragen fähig ist, ist das Subject; dieß macht seine Unendlichkeit aus. — Auch wenn von endlicher Vernunft gesprochen wird, so beweist sie, daß sie unendlich ist, eben darin, indem sie sich als endlich bestimmt; denn die Negation ist Endlichkeit, Mangel nur für das, welches das Aufgehobenseyn derselben, die unendliche Beziehung auf sich selbst, ist (vergl. §. 60. Anm. S. 121). — Die Gedankenlosigkeit bleibt bei der Abstraction der Schranke stehen, und faßt im Leben, wo der Begriff selbst in die Existenz tritt, ihn ebenfalls nicht auf; sie hält sich an die Bestimmungen der Vorstellung, wie Trieb, Instinct, Bedürfniß u. s. f., ohne zu fragen, was denn diese Bestimmungen selbst in sich sind. Die Analyse ihrer Vorstellung wird aber ergeben, daß sie Negationen sind, gesetzt als in der Affirmation des Subjects selbst enthalten.

Daß für den Organismus die Bestimmung von Erregtwerden durch äußerliche Potenzen an die Stelle des Einwirkens äußerlicher Ursachen gekommen ist, ist ein wichtiger Schritt in der wahrhaften Vorstellung desselben. Es beginnt darin der Idealismus, daß überhaupt nichts eine positive Beziehung zum Lebendigen haben kann, deren Möglichkeit dieses nicht an und für sich selbst, d. h. die nicht durch den Begriff bestimmt, somit dem Subjecte schlechthin immanent wäre. Aber so unphilosophisch, wie irgend ein wissenschaftliches Gebrauchen von Reflexionsbestimmungen, ist die Einführung solcher formellen und materiellen Verhältnisse in der Erregungstheorie, als lange für philosophisch gegolten haben: z. B. der ganz abstracte Gegensatz von Receptivität und Wirkungsvermögen, die als Factoren in umgekehrtem Verhältnisse der Größe mit einander stehen sollen;[1] wodurch aller in dem Organismus zu fassende Unterschied in den Formalismus bloß quantitativer Verschiedenheit, Erhöhung und Verminderung, Stärkung und Schwächung, d. h. in die höchstmögliche Begriffloſigkeit, gefallen ist. Eine Theorie der Medicin, die auf diese dürren Verstandesbestimmungen gebaut ist, ist mit einem halben Dutzend Sätze vollendet; und es ist kein Wunder, wenn sie eine schnelle Ausbreitung und viele Anhänger fand. Die Veranlassung zu dieser Verirrung lag in dem Grundirrthum, daß, nachdem das Absolute, als die absolute Indifferenz des Subjectiven und Objectiven bestimmt worden war, alle Bestimmung nun nur ein quantitativer Unter-

[1] Schelling: Erster Entwurf eines Systems der Naturphilos., S. 88. Anm. d. Her.

schied seyn sollte. Die absolute Form, der Begriff und die Lebendigkeit hat vielmehr allein die qualitative, sich an sich selbst aufhebende Differenz, die Dialektik der absoluten Entgegensetzung, zu ihrer Seele. Insofern diese wahrhafte unendliche Negativität nicht erkannt ist, kann man meinen, die absolute Identität des Lebens, wie bei Spinoza die Attribute und Modi in einem äußern Verstand vorkommen, nicht festhalten zu können, ohne den Unterschied zu einem bloß äußerlichen der Reflexion zu machen; womit es dem Leben an dem springenden Punkt der Selbstheit, dem Principe der Selbstbewegung, Diremtion seiner selbst in sich[1] überhaupt fehlt.

Für völlig unphilosophisch und rohsinnlich ist ferner das Verfahren zu halten, welches[2] an die Stelle von Begriffsbestimmungen geradezu gar den Kohlenstoff und Stickstoff, Sauer- und Wasserstoff setzte, und den vorhin intensiven Unterschied nun näher zu dem Mehr oder Weniger des einen oder des andern Stoffes, das wirksame und positive Verhältniß der äußern Reize aber als ein Zusetzen eines mangelnden Stoffes bestimmte. In einer Asthenie z. B. — einem Nervenfieber — habe im Organismus der Stickstoff die Oberhand, weil das Gehirn und der Nerv überhaupt der potenzirte Stickstoff sey, indem die chemische Analyse denselben als Hauptbestandtheil dieser organischen Gebilde zeigt; die Hinzusetzung des Kohlenstoffs sey hiermit indicirt, um das Gleichgewicht dieser Stoffe, die Gesundheit, wieder herzustellen. Die Mittel, welche sich gegen Nervenfieber empirischer Weise wirksam gezeigt haben, werden aus eben diesem Grunde als auf die Seite des Kohlenstoffs gehörig angesehen, und ein solches

[1] Zusatz der ersten Ausgabe: Einzelnheit.

[2] Zusatz der ersten Ausgabe: den formellen Bestimmungen eine reelle Bedeutung geben wollte und.

oberflächliches Zusammenstellen und Meinen für Construction und Beweisen ausgegeben. — Das Rohe besteht darin, daß das äußerste caput mortuum, der todte Stoff, in dem die Chemie ein erstorbenes Leben zum zweiten Mal getödtet hat, für das Wesen eines lebendigen Organs, ja für seinen Begriff genommen wird.

Die Unkenntniß und Mißachtung des Begriffs begründet überhaupt den bequemen Formalismus, sinnliche Materialien wie die chemischen Stoffe, ferner Verhältnisse, die der Sphäre der unorganischen Natur angehören, wie die Nord- und Süd-Polarität des Magnetismus, oder auch den Unterschied des Magnetismus selbst und der Elektricität statt der Begriffsbestimmungen zu gebrauchen, und das natürliche Universum auf die Weise zu begreifen und zu entwickeln, daß auf seine Sphären und Unterschiede ein aus solchem Material fertig gemachtes Schema[1] äußerlich angeheftet wird. Es ist hierüber eine große Mannichfaltigkeit von Formen möglich, da es beliebig bleibt, die Bestimmungen, wie sie in der chemischen Sphäre z. B. erscheinen, Sauerstoff, Wasserstoff u. s. f., für das Schema anzunehmen, und sie auf Magnetismus, Mechanismus, Vegetation, Animalität u. s. f. überzutragen, oder aber den Magnetismus, die Elektricität, das Männliche und Weibliche, Contraction und Expansion u. s. f. zu nehmen, überhaupt zu Gegensätzen jeder andern Sphäre zu greifen und sie dann in den übrigen zu verwenden.

Zusatz. Der praktische Proceß ist zwar Veränderung und Aufheben der äußern unorganischen Natur nach ihrem selbstständigen materiellen Bestehen, dennoch aber ein Proceß der Unfreiheit, weil der Organismus in der thierischen Begierde nach Außen gekehrt ist. Als Wille erst, meinen die Menschen, seyen sie frei: aber gerade da sind sie zu einem Realen, Aeußerlichen in Verhält-

[1] Zusatz der ersten und zweiten Ausgabe: von Nord- und Süd-, West- und Ost-Polarität, oder welches andere es sey.

niß; erst im vernünftigen Willen, der das Theoretische ist, wie im theoretischen Processe der Sinne, ist der Mensch frei. Das Erste ist hier also das Gefühl der Abhängigkeit des Subjects, daß es nicht für sich ist, sondern ihm ein anderes Negatives nothwendig, nicht zufällig sey; das ist das unangenehme Gefühl des Bedürfnisses. Der Mangel am Stuhl, wenn er drei Beine hat, ist in uns; aber im Leben ist selbst der Mangel, doch ist er ebenso auch aufgehoben, weil es die Schranke als Mangel weiß. Es ist so ein Vorrecht höherer Naturen, Schmerz zu empfinden; je höher die Natur ist, desto mehr Unglück empfindet sie. Der große Mensch hat ein großes Bedürfniß, und den Trieb, es aufzuheben. Große Handlungen kommen nur aus tiefem Schmerze des Gemüthes her; der Ursprung des Uebels u. s. w. hat hier seine Auflösung. Im Negativen ist so das Thier zugleich positiv bei sich; und auch das ist das Vorrecht der höhern Naturen, als dieser Widerspruch zu existiren. Ebenso stellt das Thier aber auch den Frieden wieder her, und befriedigt sich in sich; die thierische Begierde ist der Idealismus der Gegenständlichkeit, wonach diese kein Fremdes ist.

Die äußerliche Manier des Auffassens, von der im Paragraphen die Rede war, treibt schon in Schelling's Philosophie ihr Spiel, indem er oft im Parallelisiren zu weit geht. Oken, Trorler und Andere fallen vollends in einen leeren Formalismus, wie wenn Oken, wie wir oben (§. 346., Zusatz, S. 520) sahen, die Holzfasern der Pflanzen ihre Nerven nennt, oder die Wurzeln ihr Gehirn genannt worden (s. oben §. 348., Zus. S. 536): ebenso das Gehirn die Sonne des Menschen seyn sollte. Um die Gedankenbestimmung eines Organs des vegetabilischen oder animalischen Lebens auszudrücken, wird nicht aus der Sphäre des Gedankens, sondern aus einer andern Sphäre der Name genommen. Man darf die Formen aber nicht wieder aus der Anschauung nehmen, um andere dadurch bestimmen zu wollen; sondern sie müssen aus dem Begriffe geschöpft werden.

§. 360.

Das Bedürfniß ist ein bestimmtes und seine Bestimmtheit ein Moment seines allgemeinen Begriffs, obschon auf unendlich mannichfaltige Weise particularisirt. Der Trieb ist die Thätigkeit, den Mangel solcher Bestimmtheit, d. i. ihre Form, zunächst nur ein subjectives zu seyn, aufzuheben. Indem der Inhalt der Bestimmtheit ursprünglich ist, in der Thätigkeit sich erhält und durch sie nur ausgeführt wird, ist er Zweck (§. 204.); und der Trieb, als nur im Lebendigen, ist Instinct. Jener formelle Mangel ist die innere Erregung, deren dem Inhalte nach specifische Bestimmtheit zugleich als eine Beziehung des Thiers auf die besonderen Individualisirungen der Natursphären erscheint.

Das Geheimnißvolle, das die Schwierigkeit, den Instinct zu fassen, ausmachen soll, liegt allein darin, daß der Zweck nur als der innere Begriff aufgefaßt werden kann, daher bloß verständige Erklärungen und Verhältnisse sich dem Instincte bald als unangemessen zeigen. Die gründliche Bestimmung, welche Aristoteles vom Lebendigen gefaßt hat, daß es als nach dem Zwecke wirkend zu betrachten sey, ist in neuern Zeiten beinahe verloren gewesen, bis Kant in der innern Zweckmäßigkeit, daß das Lebendige als Selbstzweck zu betrachten sey, auf seine Weise diesen Begriff wieder erweckte. Was vornehmlich die Schwierigkeit hierüber macht, ist, daß die Zweckbeziehung gewöhnlich als äußere vorgestellt wird, und die Meinung obwaltet, als ob der Zweck nur auf bewußte Weise existire. Der Instinct ist die auf bewußtlose Weise wirkende Zweckthätigkeit.

Zusatz. Da der Trieb nur durch ganz bestimmte Handlungen erfüllt werden kann, so erscheint dieß als Instinct, indem es eine Wahl nach Zweckbestimmung zu seyn scheint. Weil der Trieb aber nicht gewußter Zweck ist, so weiß das Thier seine

Zwecke noch nicht als Zwecke; und dieses so bewußtlos nach Zwecken Handelnde nennt Aristoteles φύσις.

§. 361.

Insofern das Bedürfniß ein Zusammenhang mit dem allgemeinen Mechanismus und den abstracten Mächten der Natur ist, ist der Instinct nur als innere, nicht einmal sympathetische, Erregung (wie im Schlafen und Wachen, den klimatischen und andern Wanderungen u. s. f.). Aber als Verhältniß des Thiers zu seiner unorganischen, vereinzelten Natur, ist er überhaupt bestimmt, und nach weiterer Particularität ist nur ein beschränkter Umkreis der allgemeinen unorganischen Natur der seinige. Der Instinct ist gegen sie ein praktisches Verhalten, innere Erregung mit dem Scheine einer äußerlichen Erregung verbunden, und seine Thätigkeit theils formelle theils reelle Assimilation der unorganischen Natur.

Zusatz. Wachen und Schlaf ist nicht Erregt-Werden von einem Aeußerlichen, sondern ein unvermitteltes Mitgehen mit der Natur und ihren Veränderungen, als Ruhe in sich und Dirimiren gegen die Außenwelt. Ebenso sind die Migrationen der Thiere, z. B. der Fische nach andern Meeren, ein solches Mitleben, ein Zug innerhalb der Natur selbst. Es geht dem Schlaf nicht ein Bedürfniß, die Empfindung eines Mangels vorher; man fällt in Schlaf, ohne daß man thätig wäre, um zu schlafen. Man sagt wohl, die Thiere schlafen aus Instinct, sammeln Nahrung für den Winter; das ist auch nur ein solcher Zug, wie das Erwachen. Je niedriger der Organismus ist, desto mehr lebt er dieses Naturleben mit. Natürliche Völker empfinden den Gang der Natur, der Geist aber macht aus Nacht Tag; und so sind auch die Stimmungen der Jahreszeiten in höhern Organisationen schwächer. Eingeweidewürmer, die man in der Leber, dem Gehirne der Hasen oder Rehe in gewissen Jahreszeiten findet, sind eine Schwäche des Organismus, in welcher Ein Theil sich zu eigener Lebendigkeit absondert. — Weil das Thier

nun den allgemeinen Gang der Natur sympathetisch mitlebt, so ist es so ungereimt nicht, vom Zusammenhang mit dem Mond, dem terrestrischen und siderischen Leben zu sprechen, und Prophezeiungen aus Vögelflug (z. B. bei Erdbeben) anzunehmen. So haben bestimmte Thiere Vorempfindungen des Wetters, wie denn namentlich Spinnen und Frösche Wetterpropheten sind. Auch der Mensch empfindet an einem schwachen Theile, z. B. einer Narbe, eine solche Veränderung; sie ist schon da und zeigt sich am Menschen, wenn sie auch erst später als Aenderung des Wetters in die Existenz tritt.

Der Trieb im besondern Thiere ist ein ganz bestimmter Trieb; jedes Thier hat nur einen beschränkten Kreis zu seiner eigenen unorganischen Natur, die allein für es ist, und die es sich aus Vielem, und zwar vermöge des Instincts, herausfuchen muß. Im Löwen erweckt nicht bloß der Anblick eines Rehes, im Adler der eines Hasen, bei andern Thieren diese Körner, Reis, Gras, Hafer u. s. f. ein Verlangen danach, noch ist es eine Wahl; sondern der Trieb ist so immanent, daß in dem Thiere selbst diese specifische Bestimmtheit des Grases, und zwar dieses Grases, dieser Körner u. s. w, alles Uebrige aber für es gar nicht vorhanden ist. Der Mensch, als das allgemeine, denkende Thier, hat einen viel ausgedehnteren Kreis, und macht sich alle Gegenstände zu seiner unorganischen Natur, auch für sein Wissen. Unentwickelte Thiere haben nur Elementarisches — Wasser — zu ihrer unorganischen Natur. Die Lilien, Weidenbäume, Feigen haben eigene Insecten, deren ganze unorganische Natur auf solches Gewächs beschränkt ist. Das Thier kann nur durch seine unorganische Natur erregt werden, denn das Entgegengesetzte ist nur sein Entgegengesetztes; nicht das Andere überhaupt soll erkannt werden, sondern eines Jeden sein Anderes, das eben ein wesentliches Moment der eigenen Natur eines Jeden ist.

§. 362.

Insofern der Instinct auf formelle Assimilation geht, bil-

det er seine Bestimmung in die Aeußerlichkeiten ein, giebt ihnen als dem Material eine äußere dem Zwecke gemäße Form, und läßt die Objectivität dieser Dinge bestehen (wie im Bauen von Nestern und andern Lagerstätten). Aber reeller Proceß ist er, insofern er die unorganischen Dinge vereinzelt oder sich zu den bereits vereinzelten verhält, und sie, mit Verzehrung derselben und Vernichtung ihrer eigenthümlichen Qualitäten, assimilirt; — der Proceß mit der Luft (Athmen und Hautproceß), mit dem Wasser (Durst), und mit der individualisirten Erde, nämlich besondern Gebilden derselben (Hunger). Das Leben, das Subject dieser Momente der Totalität, spannt sich in sich als Begriff und in die Momente als ihm äußerliche Realität, und ist der fortdauernde Conflict, in welchem es diese Aeußerlichkeit überwindet. Weil das Thier, das sich hier als unmittelbar Einzelnes verhält, dieß nur im Einzelnen nach allen Bestimmungen der Einzelnheit (dieses Orts, dieser Zeit u. s. f.) vermag: so ist diese Realisirung seiner seinem Begriffe nicht angemessen, und es geht[1] aus der Befriedigung fortdauernd in den Zustand des Bedürfnisses zurück.

Zusatz. Das Thier bestimmt sich selbst seinen Platz zum Ruhen, Schlafen, um Junge zu gebähren; es verändert nicht nur seinen Platz, sondern es macht sich denselben. Das Thier ist darin praktisch, und diese zweckmäßige Weise des Bestimmens ist der in Thätigkeit gesetzte innere Trieb.

Der reelle Proceß ist zuerst Proceß mit den Elementen; denn das Aeußerliche ist selbst zuerst allgemein. Die Pflanze bleibt beim elementarischen Processe stehen; das Thier geht aber zu dem Processe der Einzelnheit fort. Unter jenen elementarischen Processen könnte auch das Verhältniß zum Lichte genannt werden; denn dieses ist auch eine äußere, elementarische Potenz. Das Licht aber als solches ist für das Thier und den Menschen nicht diese Macht, welche es für die vegetabilische Natur ist;

[1] Zusatz der ersten und zweiten Ausgabe: daher.

sondern weil der Mensch, das Thier sieht, so haben sie das Licht, dieß Sich-Manifestiren der objectiven Form äußerlich, verhalten sich aber im theoretischen Processe ideell dazu. Das Licht hat nur auf die Farbe der gefiederten Thiere, dann auf die Farbe des Pelzes Einfluß: auch das schwarze Haar des Negers hängt vom Klima, von der Wärme und dem Lichte ab: auch das Blut der Thiere und ihre farbigen Säfte gehören hierher. Ueber die Farbe der Federn hat Göthe die Beobachtung gemacht, daß sowohl die Einwirkung des Lichts, als auch die innere Organisation dieselbe bestimmt. Von den Farben des Organischen überhaupt sprechend, sagt er: „Weiß und Schwarz, Gelb, Gelbroth und Braun wechseln auf mannigfaltige Art; doch erscheinen sie nicht auf eine solche Weise, daß sie uns an die Elementarfarben erinnerten. Sie sind alle vielmehr gemischte, durch organische Kochung bezwungene Farben: und bezeichnen mehr oder weniger die Stufenhöhe des Wesens, dem sie angehören. Die Flecken auf der Haut haben einen Bezug auf die inneren Theile, über welche sie gezogen sind. Muscheln und Fische haben mehr elementarische Farben. Heißere Himmelsstriche, auch schon im Wasser wirksam, bringen die Farben der Fische hervor, verschönern und erhöhen sie. Auf Otaheiti sah Forster Fische, deren Oberfläche sehr schön spielte, besonders im Augenblick, da der Fisch starb. — Der Saft in den Muscheln hat das Eigene, daß er, dem Licht und der Luft ausgesetzt, erst gelblich, dann grünlich erscheint, dann ins Blaue, von da ins Violette übergeht, weiter aber ein höheres Roth annimmt, und zuletzt durch Einwirkung der Sonne, besonders wenn er auf Battist aufgetragen worden, eine reine hohe rothe Farbe annimmt. — Die Einwirkung des Lichts auf die Federn der Vögel und ihre Farben ist durchaus bemerklich. So ist z. B. auf der Brust gewisser Papageien die Feder eigentlich gelb; der schuppenartig hervortretende Theil, den das Licht bescheint, ist aber aus dem Gelben ins Rothe gesteigert. So sieht die Brust eines solchen

Thiers hochroth aus; wenn man aber in die Federn bläst, erscheint das Gelbe. So ist durchaus der unbedeckte Theil der Federn von dem in ruhigem Zustande bedeckten höchlich unterschieden; so daß sogar nur der unbedeckte Theil, z. B. bei Raben, bunte Federn hat, und man nach dieser Anleitung die Schwanzfedern sogleich wieder zurechtlegen kann." [1]

Während der Proceß mit dem Licht dieser ideelle Proceß bleibt, so ist der Proceß mit der Luft und dem Wasser ein Proceß mit dem Materiellen. Der Haut-Proceß ist der fortgehende vegetative Proceß, der in Haare und Gefieder ausschlägt. Die menschliche Haut hat weniger Haare, als die thierische; besonders aber sind die Federn der Vögel ein Heraufnehmen des Vegetabilischen ins Animalische. „Die Kiele sind durchaus geästet, wodurch sie eigentlich zu Federn werden; und manche dieser Ausästungen und Befiederungen sind wieder subdividirt, wodurch sie überall an die Pflanze erinnern. — Die Oberfläche des Menschen ist glatt und rein, und läßt bei den vollkommensten, außer wenigen, mit Haar mehr gezierten als bedeckten, Stellen die schöne Form sehen. Ein Ueberfluß der Haare an Brust, Armen und Schenkeln deutet eher auf Schwäche, als auf Stärke: wie denn wahrscheinlich nur die Poeten, durch den Anlaß einer übrigens starken Thiernatur verführt, unter uns solche haarige Helden zu Ehren gebracht haben." [2]

Der Athmungs-Proceß ist die als unterbrochen sich darstellende Continuität. Das Aus- und Einathmen ist ein Verdunsten des Bluts, die verdunstende Irritabilität (§. 354. Zus. S. 580); das Uebergehen in die Luft wird begonnen und zurückgenommen. „Die Schlammpeitzger (Cobitis fossilis) athmen durch den Mund, und geben die Luft aus dem After wieder von sich." [3] Die Kiemen, womit die Fische das Wasser zersetzen, ist auch ein

[1] Göthe: Farbenlehre, Bd. I., §. 664, 640, 660.
[2] Göthe: Farbenlehre, Bd. I., §. 655; §. 669.
[3] Treviranus, a. a. O. Bd. IV., S. 146.

secundäres, den Lungen analoges Respirations-Organ. Insecten haben Luftröhren durch den ganzen Leib verbreitet, mit Oeffnungen zu beiden Seiten des Bauches; einige, die unter Wasser leben, holen sich einen Vorrath, heben ihn unter den Flügeldecken auf, oder in den feinen Haaren am Unterleib. [1] Warum bezieht sich nun das Blut auf diese ideelle Verdauung des abstracten Elements? Das Blut ist dieser absolute Durst, seine Unruhe in sich und gegen sich selbst; das Blut hat Hunger nach Befeuerung, will differenzirt werden. Näher ist dieß Verdauen zugleich ein vermittelter Proceß mit der Luft, nämlich eine Umbildung der Luft in Kohlensäure und das venöse (dunkele kohlenstoffhaltige) Blut, und in arterielles, sauergestoffes. Die Thätigkeit und Belebung des arteriellen Bluts schreibe ich nicht sowohl der materiellen Veränderung zu, als seiner Sättigung, d. i. daß, wie in anderer Verdauung, es seinen Hunger oder Durst (wie man es nennen will) immer stillt, und durch Negativität seines Andersseyns zum Fürsichseyn kommt. Die Luft ist das an sich Feurige und Negative; das Blut ist dasselbe als entwickelte Unruhe, — das brennende Feuer des thierischen Organismus, das sich nicht nur verzehrt, sondern sich als flüssig auch erhält, und an der Luft das pabulum vitae findet. Venenblut, an die Stelle des arteriellen eingesprützt, lähmt daher die Action. Bei Todten trifft man an der Stelle des rothen Blutes fast nur lauter venöses; bei Schlagflüssen findet es sich im Gehirn. Das kommt nicht von dem Vischen Sauerstoff oder Kohlenstoff mehr oder weniger her. [2] In Scharlachfiebern hat dagegen auch das venöse Blut Scharlachröthe. Das wahre Leben des Bluts ist nun aber die stete Umwandlung des arteriellen und venösen Bluts in einander; — wobei die kleinen Gefäße die größte Thätigkeit entwickeln. [3] „In verschiedenen

[1] Treviranus, a. a. O. Bd. IV., S. 150.
[2] Vergl. Bichat, a. a. O. S. 329 flg.
[3] Autenrieth, a. a. O. Th. III. Index, S. 370.

Organen zeigt sich eine schnellere Umwandelung des Arterienbluts in venöses, und zwar oft in ein solches, dessen charakteristische Eigenschaften (Schwärze, geringere Dichtigkeit beim Gestehen) in höherem Grade als sonst vorhanden sind, wie z. B. bei der Milz: ohne daß hier die Wandungen der Gefäße den gewöhnlichen Einfluß des Sauerstoffs des arteriellen Blutes in höherem Grade zeigen, sondern sie im Gegentheil weicher, oft fast breiartig sind. — Die Schilddrüse besitzt zusammengenommen größere Schlagadern, als irgend ein anderer Theil des menschlichen Körpers. Diese Drüse verwandelt auf einem kurzen Wege viel Schlagaderblut in venöses." [1] Da die Gefäße derselben nicht, wie sie sollten, härter werden, wohin kommt der Sauerstoff des arteriellen Bluts? Er wirkt eben nicht chemisch äußerlich.

Der Proceß mit dem Wasser ist das Verlangen nach dem Neutralen: einerseits gegen die abstracte Hitze in sich selbst, andererseits gegen den bestimmten Geschmack, den man wegbringen will; denn deßwegen trinkt man. — Der Trieb ist nur dann Instinct, wenn er sich zu Individualisirtem verhält. Während sich damit aber das momentan befriedigte Bedürfniß immer wieder erzeugt, befriedigt sich der Geist in der Erkenntniß allgemeiner Wahrheiten vielmehr auf allgemeine Weise.

§. 363.

Die mechanische Bemächtigung des äußern Objects ist der Anfang; die Assimilation selbst ist das Umschlagen der Aeußerlichkeit in die selbstische Einheit. Da das Thier Subject, [2] einfache Negativität, ist, kann diese Assimilation weder mechanischer noch chemischer Natur seyn, da in diesen Processen sowohl die Stoffe als die Bedingungen und die Thätigkeit äußerliche gegen einander bleiben, und der lebendigen absoluten Einheit entbehren.

[1] Autenrieth, a. a. O. Th. I. §. 512 (391); §. 458—459.

[2] Zusatz der ersten Ausgabe: hiermit.

Zusatz. Das begehrende Organische, das sich als die Einheit seiner und des Gegenständlichen weiß, und so das Daseyn des Andern durchschaut, ist die nach Außen gekehrte, bewaffnete Gestalt, deren Knochen zu Zähnen und deren Haut zu Klauen sich gemacht haben. Der Proceß mit den Klauen und den Zähnen ist noch mechanisch; der Speichel macht aber schon den Proceß zu einem organischen. Es ist lange Zeit Mode gewesen, den Assimilations-Proceß mechanisch zu erklären: wie auch den Blutumlauf, oder die Wirkung der Nerven, als seyen diese gespannte Saiten, die erzittern; aber ein Nerv ist ganz schlaff. Auch sollen sie eine Reihe Kügelchen seyn, die beim Druck sich stoßen und schieben; und das letzte Kügelchen stoße die Seele an. Die Seele ist aber allenthalben im Körper; und für ihren Idealismus hat das Außereinander der Gebeine, Nerven, Adern keine Bedeutung. Auf das Leben endliche Verhältnisse übertragen, fällt also noch mehr auf, als wenn man, wie wir bei der Elektricität sahen, meint, es solle im Himmel so zugehen, wie bei uns zu Hause. Das Verdauen hat man nun ebenso auf Stoßen, auch Pumpen u. s. f. zurückführen wollen; darin läge aber ein äußerliches Verhältniß des Innerlichen und Aeußerlichen, da doch das Thier das absolut mit sich Eine der Lebendigkeit, nichts Zusammengesetztes ist. In neuerer Zeit sind chemische Verhältnisse gebraucht worden; doch auch chemisch kann die Assimilation nicht seyn, weil wir im Lebendigen ein Subject haben, das sich erhält und die Eigenthümlichkeit des Andern negirt, während im Chemischen das im Proceß Seyende, Säure und Kaustisches, seine Qualität verliert, und in dem neutralen Producte des Salzes zu Grunde geht, oder zu einem abstracten Radicale zurückkehrt. Die Thätigkeit ist da erloschen, statt daß das Thier die bleibende Unruhe in der Beziehung auf sich selbst ist. Das Verdauen kann freilich als Neutralisiren von Säure und Kali gefaßt werden: es ist richtig, daß solche endliche Verhältnisse im Leben beginnen; dieses unterbricht sie aber,

und bringt ein anderes Product, als den Chemismus, heraus. So ist im Auge Feuchtigkeit, die das Licht bricht; bis zu einem gewissen Punkte kann man also diese endlichen Verhältnisse verfolgen, aber dann fängt eine ganz andere Ordnung an. Chemisch analysirt, kann man ferner im Gehirn viel Stickstoff finden: ebenso, wenn man die ausgeathmete Luft analysirt, findet man andere Bestandtheile, als in der eingeathmeten. Man kann so dem chemischen Processe nachgehen, selbst die einzelnen Theile des Lebendigen chemisch zerlegen. Dennoch dürfen die Processe selbst nicht chemisch genommen werden, da das Chemische nur dem Todten zukommt, die animalischen Processe aber immer die Natur des Chemischen aufheben. Die Vermittelungen, die beim Lebendigen, wie beim meteorologischen Proceß, vorkommen, kann man weit verfolgen und aufzeigen; aber diese Vermittelung ist nicht nachzumachen.

§. 364.

Die Assimilation ist *erstlich*, weil das Lebendige die *allgemeine* Macht seiner äußerlichen, ihm entgegengesetzten Natur ist, das *unmittelbare* Zusammengehen des inwendig Aufgenommenen mit der Animalität; eine Infection mit dieser, und *einfache Verwandlung* (§. 345. Anm. u. §. 346.). *Zweitens* als *Vermittlung* ist die Assimilation *Verdauung*: — Entgegensetzung des Subjects gegen das Aeußere, und nach dem weitern Unterschiede als [1] Proceß des animalischen *Wassers* (des *Magen-* und *pankreatischen Safts*, animalischer Lymphe überhaupt) und des animalischen *Feuers* (*der Galle*, in welcher das *Insichgekehrtseyn* des Organismus von seiner Concentration aus, die es in der *Milz* hat, zum *Fürsichseyn* und zur thätigen Verzehrung bestimmt ist); — Processe, die ebenso aber particularisirte Infectionen sind.

[1] Erste Ausgabe: gegen sein unmittelbares Assimiliren, so daß jenes als Negatives sich dagegen erregt, und als Proceß des Gegensatzes auftritt.

§. 365.

Dieses *Einlassen* mit dem Aeußern, die Erregung und der Proceß selbst, hat aber *gegen die Allgemeinheit* und *einfache* Beziehung des Lebendigen auf sich gleichfalls die Bestimmung der *Aeußerlichkeit*; dieß Einlassen selbst [1] macht also eigentlich das Object und das Negative gegen die Subjectivität des Organismus aus, das er zu überwinden und zu verdauen hat. Diese Verkehrung der Ansicht ist das Princip der Reflexion des Organismus in sich; die Rückkehr in sich ist die Negation seiner [2] nach Außen gerichteten Thätigkeit. Sie hat die doppelte Bestimmung, [3] daß er [4] seine mit der Aeußerlichkeit des Objects in Conflict gesetzte Thätigkeit von sich einerseits ercernirt: andererseits, als unmittelbar identisch mit dieser Thätigkeit *für sich* geworden, in diesem Mittel sich reproducirt hat. Der nach Außen gehende Proceß wird so in den ersten formellen der einfachen Reproduction aus sich selbst, in das Zusammenschließen seiner mit sich, verwandelt.

Das Hauptmoment in der Verdauung ist die *unmittelbare* Wirkung des Lebens, als der *Macht* über sein unorganisches Object, das es sich nur insofern als seinen erregenden Reiz [5] voraussetzt, als es an sich identisch mit ihm, aber zugleich dessen Idealität und Fürsichseyn ist. Diese Wirkung ist *Infection* und unmittelbare Verwandlung; ihr entspricht die in der Exposition der Zweckthätigkeit auf-

[1] Erste Ausgabe: Diese thierische Erregung ist zunächst gegen die äußere Potenz gekehrt, welche aber durch die Infection unmittelbar auf die Seite des Organismus gestellt ist. Aber jene Erregung hat, als der Gegensatz und das Fürsichseyn des Processes, gegen die Allgemeinheit und einfache Beziehung des Lebendigen auf sich gleichfalls die Bestimmung der Aeußerlichkeit. Beides zusammen, zunächst auf der Seite des Subjects als Mittel erscheinend.

[2] Zusatz der ersten und zweiten Ausgabe: eigenen Negativität oder.

[3] Erste Ausgabe: Als natürliches Seyn schließt sich die Einzelnheit, die er hierin erreicht, mit seiner Allgemeinheit als disjungirend so zusammen.

[4] Zusatz der ersten und zweiten Ausgabe: die erste Negation, nämlich.

[5] Zusatz der ersten Ausgabe: entgegensetzt und.

gezeigte unmittelbare Bemächtigung des Objects (§. 208.). — Spallanzani's und Anderer Versuche und die neuere Physiologie haben diese Unmittelbarkeit, mit der das Lebendige als Allgemeines ohne weitere Vermittlung, durch seine bloße Berührung und durch Aufnehmen des Nahrungsmittels in seine Wärme und Sphäre überhaupt, sich in dasselbe continuirt, auch empirisch erwiesen, und dem Begriffe gemäß aufgezeigt, — gegen die Vorstellung eines bloß mechanischen, erdichteten Aus- und Absonderns schon fertiger,[1] brauchbarer Theile, so wie eines chemischen Processes. Die Untersuchungen der vermittelnden Actionen aber haben bestimmtere Momente dieser Verwandlung, (wie sich z. B. bei vegetabilischen Stoffen eine Reihe von Gährungen darstellt) nicht ergeben. Es ist im Gegentheil z. B. gezeigt worden, daß schon vom Magen aus Vieles in die Masse der Säfte übergeht, ohne die übrigen Stufen der Vermittlung durchzugehen zu haben, daß der pankreatische Saft weiter nichts, als Speichel ist, und die Pankreas[2] wohl entbehrt werden könne, u. s. f. Das letzte Product, der Chylus, den der Brustgang aufnimmt und ins Blut ergießt, ist dieselbe Lymphe, welche von jedem einzelnen Eingeweide und Organe excernirt, von der Haut und dem lymphatischen Systeme im unmittelbaren Processe der Verwandlung allenthalben gewonnen wird, und die allenthalben schon bereitet ist. Die niedrigen Thierorganisationen, die ohnehin nichts als eine zum häutigen Punkte oder Röhrchen — einem einfachen Darmkanal — geronnene Lymphe sind, gehen nicht über diese unmittelbare Verwandlung hinaus. Der vermittelte Verdauungs-Proceß, in den Thierorganisationen, ist in Rücksicht auf sein eigenthümliches Product ein eben solcher Ueberfluß, als bei Pflanzen ihre

[1] Erste Ausgabe: homogener.
[2] Zusatz der ersten und zweiten Ausgabe: sehr.

durch sogenannte Geschlechts-Differenz vermittelte Saamen-Erzeugung. — Die faeces zeigen, besonders bei Kindern, bei denen die Vermehrung der Materie doch am meisten hervorsticht, häufig den größten Theil der Nahrungsmittel unverändert, vornehmlich mit thierischen Stoffen, der Galle, Phosphor und dergleichen vermischt, und als die Hauptwirkung des Organismus, diese seine eigenen Productionen zu überwinden und wegzuschaffen.

Der Schluß des Organismus ist darum nicht der Schluß der äußern Zweckmäßigkeit, weil er nicht dabei stehen bleibt, seine Thätigkeit und Form gegen das äußere Object zu richten, sondern diesen Proceß, der wegen seiner Aeußerlichkeit auf dem Sprunge steht, mechanisch und chemisch zu werden, selbst zum Object macht. Dieß Verhalten ist als die zweite Prämisse im allgemeinen Schlusse der Zweckthätigkeit exponirt worden (§. 209.). — Der Organismus ist ein Zusammengehen seiner mit sich selbst in seinem äußern Proceß; er nimmt und gewinnt aus ihm nichts als den Chylus, jene seine allgemeine Animalisation: und ist so als fürsichseyender lebendiger Begriff eben so sehr disjunctive Thätigkeit, welche diesen Proceß von sich wegschafft, von seinem Zorne gegen das Object, dieser einseitigen Subjectivität, abstrahirt, dadurch das für sich wird, was er an sich ist — subjective, nicht neutrale, Identität seines Begriffs und seiner Realität —, und so das Ende und Product seiner Thätigkeit als das findet, was er schon von Anfang und ursprünglich ist. Hierdurch ist die Befriedigung vernünftig; der in die äußere Differenz gehende Proceß schlägt in den Proceß des Organismus mit sich selbst um, und das Resultat ist nicht die bloße Hervorbringung eines Mittels, sondern des Zwecks, — ein Zusammenschließen mit sich.

Zusatz. Der Ernährungs-Proceß ist hier die Hauptsache; das Organische ist mit der unorganischen Natur gespannt,

negirt sie, und setzt sie mit sich identisch. In diesem unmittelbaren Verhältniß des Organischen zum Unorganischen ist das Organische gleichsam das unmittelbare Schmelzen des Unorganischen zur organischen Flüssigkeit. Der Grund aller Beziehung Beider auf einander ist eben diese absolute Einheit der Substanz, wodurch das Unorganische für das Organische schlechthin durchsichtig, ideell und ungegenständlich ist. Der Ernährungs-Proceß ist nur diese Verwandelung der unorganischen Natur in eine Leiblichkeit, die dem Subjecte angehört: nur daß er dann auch als ein durch viele Momente hindurchgehender Proceß erscheint, der nicht mehr unmittelbare Verwandelung ist, sondern Mittel zu gebrauchen scheint. Die thierische Natur ist das Allgemeine gegen die besonderen Naturen, die darin in ihrer Wahrheit und Idealität sind; denn sie ist das wirklich, was jene Gebilde an sich sind. Ebenso weil alle Menschen an sich vernünftig sind, so hat der Mensch Macht über sie, welcher an ihren Instinct der Vernunft appellirt, da, was er ihnen offenbart, gleich an diesem Instinct ein Entsprechendes hat, was mit der expliciten Vernunft zusammengehen kann: indem das Volk unmittelbar aufnimmt, was an es kommt, so erscheint die Vernunft in demselben als Verbreitung und Infection; und damit verschwindet die Rinde, der Schein der Trennung, der noch vorhanden war. Diese Macht der Animalität ist das substantielle Verhältniß, die Hauptsache in der Verdauung. Ist der thierische Organismus daher die Substanz, so ist das Unorganische nur Accidenz, dessen Eigenthümlichkeit nur eine Form ist, die es unmittelbar aufgiebt. „Man weiß aus Erfahrung, daß Zucker, Pflanzengummi, Pflanzenöhle, Körper also, nähren, welche wenig oder gar keinen Stickstoff enthalten, und daß sie dessen ungeachtet in thierische Substanz verwandelt werden, welche vielen Stickstoff enthält. Denn ganze Völker leben bloß von Pflanzen, wie andere bloß von Fleisch leben. Die Mäßigkeit der Erstern aber beweist, daß ihr Körper von ihren Speisen nicht bloß den kleinen, in jeder

Pflanze vorhandenen, dem thierischen Stoffe ähnlichen Bestandtheil behält, und alles Uebrige wieder auswirft, sondern daß er einen großen Theil dieser Pflanzenspeise zu einem seinen Organen angemessenen Nahrungsmittel verarbeitet.“[1] Die Thiere und Pflanzen, die das Thier verzehrt, sind zwar schon Organisirte, aber für dieses Thier sind sie relativ sein Unorganisches. Das Besondere, Aeußerliche hat kein Bestehen für sich, sondern ist ein Nichtiges, sobald es vom Lebendigen berührt wird; und diese Verwandelung ist nur die Offenbarung dieses Verhältnisses.

Dieses unmittelbare Uebergehen und Verwandeln ist es, woran alle Chemie, alle Mechanik scheitert, und ihre Grenze findet, da sie eben nur ein Begreifen aus solchem Vorhandenen sind, das schon die äußere Gleichheit hat. Beide Seiten sind aber vielmehr in ihrem Daseyn gegen einander vollkommen frei. Brot z. B. hat an ihm selbst keine Beziehung auf den Körper: oder der Chylus, das Blut ist etwas ganz Anderes. Die Veränderung der Nahrungsmittel empirisch bis zum Blut verfolgen kann weder die Chemie noch der Mechanismus, sie mögen's anstellen, wie sie wollen. Die Chemie kriegt aus Beiden zwar etwas Aehnliches heraus, etwa Eiweißstoff, auch wohl Eisen und dergleichen, dann Sauer-, Wasser-, Stick- u. s. f. Stoff: oder aus der Pflanze ebenso Stoffe, die auch im Wasser sind. Allein weil beide Seiten schlechthin zugleich etwas Anderes sind, so bleiben Holz, Blut, Fleisch nicht dasselbe Ding, als jene Stoffe; und das ist kein lebendiges Blut mehr, was man so in jene Bestandtheile zerlegt hat. Die Verfolgung des Gleichen, und das Fortlaufen in demselben, hört völlig auf; denn die daseyende Substanz verschwindet gänzlich. Löse ich ein Salz auf, so erhalte ich wieder die beiden Stoffe, aus deren Verbindung es entstanden ist; das Salz ist also damit begriffen, und die Stoffe sind darin nichts Anderes geworden, sondern dieselben geblieben.

[1] Autenrieth, a. a. O. Th. II., §. 557.

Aber im Organischen ist dieß Anderswerden der seyenden Substanzen gesetzt. Weil das unorganische Seyn ein im organischen Selbst nur Aufgehobenes ist, so kommt es gar nicht nach seinem Daseyn in Betracht, sondern nach seinem Begriffe; nach diesem ist es aber dasselbe, was das Organische ist.

Dieß stellt die organische Assimilation dar. Das Nahrungsmittel, das in die Sphäre des organischen Lebens tritt, wird in diese Flüssigkeit getaucht, und selbst diese aufgelöste Flüssigkeit. Wie ein Ding zum Geruche wird, zum Aufgelösten, zu einer einfachen Atmosphäre: so wird es dort einfache organische Flüssigkeit, worin dann nichts mehr von ihm oder seinen Bestandtheilen zu entdecken ist. Diese sich selbst gleichbleibende organische Flüssigkeit ist das Feuerwesen des Unorganischen, das darin unmittelbar in seinen Begriff zurückkehrt; denn Essen und Trinken macht die unorganischen Dinge zu dem, was sie an sich sind. Es ist das bewußtlose Begreifen derselben; und sie werden darum so Aufgehobene, weil sie es an sich sind. Dieser Uebergang muß sich gleichfalls als vermittelter Proceß darstellen, und die Gegliederung seines Gegensatzes entfalten. Aber die Grundlage ist, daß das Organische das Unorganische unmittelbar in seine organische Materie reißt, weil es die Gattung als einfaches Selbst, und damit die Kraft des Unorganischen ist. Wenn das Organische durch die einzelnen Momente hindurch das Unorganische allmählig zur Identität mit sich bringt, so sind diese weitläufigen Anstalten der Verdauung durch Vermittelung mehrerer Organe zwar *für das Unorganische* überflüssig: aber doch der Verlauf des Organischen in sich selbst, der *um seiner selbst willen geschieht*, um die Bewegung und somit die Wirklichkeit zu seyn; wie der Geist nur um so stärker ist, je größer der Gegensatz war, den er überwunden hat. Das Grundverhältniß des Organismus aber ist diese einfache Berührung, worin unmittelbar das Andere auf einmal verwandelt wird.

Niedere Thiere haben noch gar keine besondere Organe, wie Galle, Magensaft, für die besonderen Thätigkeiten, welche auf die Nahrungsmittel gehen. Das Wasser wird schon von der Haut im Luftproceß eingesogen, wie sich dieß bei vielen Würmern und Zoophyten zeigt: so wird das Wasser, von dem z. B. die Polypen sich ernähren, unmittelbar in Lymphe, Gallert verwandelt. „Die einfachste Ernährungsart durch einen einzigen Mund finden wir bei den Hydern, Afterpolypen (Brachionus) und Vorticellen an. Der Armpolyp nährt sich von kleinen Wasserthieren, die er mit seinen Fangarmen ergreift. Der sackförmige Behälter, woraus sein Körper größtentheils besteht, öffnet sich und nimmt die Beute auf. Kaum ist sie verschlungen, so wird sie schon verändert: sie verwandelt sich in eine homogene Masse, und verliert dabei immer mehr von ihrem Volumen; endlich öffnet sich der Mund des Polypen wieder, und ein Theil der aufgenommenen Speise wird auf eben dem Wege, worauf er in den Magen der Hyder gekommen ist, ausgeleert. Diese schnelle Auflösung dessen, was in den letzteren gelangt ist, geht sogar dann vor sich, wenn, wie nicht selten der Fall ist, die verschlungenen Thiere lange Würmer sind, die der Magen nur zur Hälfte fassen kann. Die Eine Hälfte sucht dann oft noch zu entfliehen, indem die andere schon verdaut ist. Ja, der Polyp ist auch im Stande, mit seiner äußern Fläche zu verdauen. Man kann ihn umstreifen," wie einen Handschuh, „und die innere Fläche seines Magens zur äußern machen: und doch erfolgen die erwähnten Phänomene noch ebenso, wie zuvor." [1] Solcher Darm ist ein bloßer Kanal von so einfachem Bau, daß sich kein Unterschied zwischen Schlund, Magen und Gedärme angeben läßt. Aber „es giebt nächst dem Nährungs-Kanal kein Eingeweide, welches so allgemein im ganzen Thierreich verbreitet ist, als die *Leber*. Sie findet sich bei allen Säugethieren, Vögeln, Amphibien,

[1] Treviranus, a. a. O. Bd. IV., S. 291—292.

Fischen und Mollusken. Selbst in der Klasse der Würmer scheinen die Aphroditen an den, einen dunkelgrünen bitteren Saft enthaltenden, Säcken, womit ihr Darmkanal auf beiden Seiten besetzt ist, gallenabsondernde Organe zu besitzen. Aehnliche Säcke giebt es an dem Nahrungs-Kanal der Holothurien; und eine wirkliche Leber zeigt sich wieder bei den Asterien. Bei den Insecten scheinen die Gefäße, die als Gallengefäße angesehen werden können, die Stelle der Leber zu vertreten." [1] Andere sehen diese Gefäße für etwas Anderes an. „Wenn auch bei vielen Zoophyten keine sichtbaren Excretionen vorhanden sind, so ist doch nicht zu zweifeln, daß bei allen eine mit der Nutrition in Beziehung stehende Ausleerung gasförmiger Stoffe durch die Haut und die Respirations-Werkzeuge Statt findet. Ernährung und Athemholen stehen so in enger Verbindung." [2]

Weiter herauf bei höher gebildeten Thieren findet sich ebenfalls diese unmittelbare Verdauung. Es ist eine bekannte Erfahrung beim Drosseln- und Krammetsvögel-Fang, daß, wenn sie ganz mager sind, sie nach einem nebligen Morgen in Zeit von einigen Stunden ganz fett werden; das ist eine unmittelbare Verwandlung dieser Feuchtigkeit in animalischen Stoff, die ohne weitere Abscheidung und Durchgang durch die vereinzelten Momente des Assimilations-Processes geschieht. Auch der Mensch verdaut unmittelbar, wie die Geschichte des Englischen Schiffes auf der See beweist, dessen Matrosen, nachdem ihnen das Wasser ausgegangen, und auch das sehr mühsam in Segeln aufgefangene Regenwasser nicht ausreichte, ihre Hemden naß werden ließen, auch sich selbst ins Meer getaucht, und so den Durst gestillt haben: so daß die Haut also aus dem Meer das bloße Wasser ohne das Salz eingesogen hat. Bei den mit vermittelnden Verdauungs-Werkzeugen versehenen Thieren ist theils diese allgemeine Verdauung überhaupt vorhanden; theils

[1] Treviranus, a. a. O. Bd. IV., S. 415—416.
[2] Treviranus, a. a. O. Bd. IV., S. 293—294.

ist die besondere für sich, und hier ist die organische Wärme das, was die Assimilation einleitet. Aber der Magen und der Darmkanal sind selbst nichts Anderes, als die äußere Haut, nur umgeschlagen und zu eigenthümlicher Form aus- und umgebildet. Die ausführlichere Vergleichung dieser verschiedenen Membranen findet sich bei Treviranus (a. a. O. Bd. IV., S. 333 fl.). Ipecacuanha, Opium, auf den Magen äußerlich eingerieben, hat dieselbe Wirkung als eingenommen; aber auch auf die Achsel hat man Ipecacuanha eingerieben, und es ist ebenso gut verdaut worden. „Man hat gesehen, daß Stückchen von Fleisch, in kleinen Beuteln von Leinwand eingeschlossen und in die Bauchhöhle einer lebenden Katze gebracht, sich auf ähnliche Art, wie im Magen, bis auf kleine Knochenstückchen in einen Brei auflösten. Eben dieses geschah, wenn solches Fleisch unter die Haut lebendiger Thiere auf die bloßen Muskeln gebracht und eine Zeit lang daselbst gelassen wurde. Hierher scheint auch zu gehören, daß bei Beinbrüchen die Natur, während sie eine Menge Feuchtigkeit um den Ort des Bruchs ergießt, die scharfen Knochenenden erweicht und ganz auflöst: daß ferner das geronnene Blut in geschlossenen gequetschten Stellen des Körpers nach und nach wieder aufgelöst, flüssig und zuletzt wieder eingesogen wird. Der Magensaft wirkt also nicht als eine Flüssigkeit ganz eigner, von jeder andern thierischen verschiedener Art: sondern wohl nur, insofern er eine thierische wässrigte, von aushauchenden Schlagadern in den Behälter des Magens in Menge abgesetzte Flüssigkeit ist. Er wird aus Pulsaderblut abgesondert, das kurz vorher in den Lungen der Einwirkung der Sauerstoffluft ausgesetzt gewesen war." [1] Ebenso bemerkt Treviranus (a. a. O. Bd. IV., S. 348—349): „Knochen, Fleisch und andere thierische Theile, die P. Smith in die Bauchhöhle oder unter das Fell lebender Thiere brachte, wurden hier völlig aufgelöst (Pfaffs und Scheels Nordisches

[1] Autenrieth, a. a. O. Th. II., §. 597—598.

Archiv für Naturkunde u. ſ. w. Bd. III., St. 3., S. 134). Hieraus läßt ſich eine merkwürdige Beobachtung erklären, die Cuvier an der Salpa octofora machte. Er fand bei mehrern dieſer Thiere im Innern derſelben, aber außerhalb ihrer Magen, Theile einer Anatifera, woran Alles bis auf die äußere Haut zerſchmolzen und verſchwunden war, und die vermuthlich durch die Oeffnung, wodurch die Salpen Waſſer einziehen, hereingekommen waren (Annales du Muséum d'Histoire naturelle, T. IV., p. 380). Dieſe Thiere haben zwar einen Magen. Vielleicht aber verdauen ſie ebenſo viel außerhalb, als innerhalb deſſelben, und machen den Uebergang zu denjenigen Organismen, bei welchen das Athemholen, die Verdauung und mehrere andere Functionen durch einerlei Organe geſchehen."

Spallanzani's Verſuche gingen davon aus, die Frage zu beantworten: ob die Verdauung durch auflöſende Säfte, oder durch Zerreibungen vermittelſt der Muskeln des Magens vor ſich gehe, — oder durch Beides. Um dieß zu entſcheiden, brachte er Puthen, Enten, Hühnern u. ſ. w. Speiſen in Röhren oder Kugeln von Blech mit Gittern oder kleinen Löchern bei, ſo daß der Magenſaft zukonnte; indem die Körner ſo nie verdaut, ſondern nur bitterer wurden, ſo ſchloß er, daß heftiges Drücken und Stoßen der innern Wandungen des Magens die Verdauung hervorbringe. Da nun hier die härteſten Körper, wie Blech-Röhren und Glas-Kugeln, ſelbſt ſpitzige und ſchneidende Körper vom Magen dieſer Thiere zerrieben wurden: ſo glaubte man, daß die vielen kleinen Steine, ſelbſt bis zu zweihundert, die man oft im Magen ſolcher Thiere findet, zum Zerreiben der Speiſen helfen. Um nun dieſe Hypotheſe zu widerlegen, nahm Spallanzani junge Tauben, die noch keine Steine vom Schnabel ihrer Eltern hatten bekommen können; ebenſo ſah er im Futter darauf, daß ſie keine erhalten könnten; auch ſperrte er ſie ein, damit ſie ſich nicht dergleichen ſuchten. Dennoch haben ſie auch ohne Steine verdaut. „Ich fing an, ihrer Nahrung harte Körper beizumiſchen, einige Röhren von Eiſenblech, einige Glaskugeln, kleine Glasſtücke, ohne daß im Magen dieſer Tauben ein Steinchen gefunden worden. Dennoch waren die Blechröhren angerieben (froissés), die Glaskügelchen und Glasſtücke zerbrochen und abgeſchliffen (émoussés), ohne die geringſte Verletzung auf den Wandungen, die den Magen bedeckten, zurückzulaſſen." [1]

Beſonders bei Getränken werden zwei Verdauungen unterſchieden. Das Getränk ſchwitzt durch die Magenwandungen und das Zellgewebe nach den Uringefäßen, und geht ſo aus. Hierüber hat man viele Erfahrungen. Bier treibt auf Urin. Spargelpflanzen theilen dem Urin einen beſonderen Geruch mit, und zwar ſchon einige Minuten nach dem Eſſen; dieß iſt die Wirkung der unmittelbaren Verdauung durchs Zellgewebe. Nachher fällt der Geruch fort, und erſcheint dann erſt wieder nach acht bis zwölf Stunden, wo die eigentliche Verdauung und der Abgang der Excremente vollendet iſt. Zu dieſer unmittelbaren Verdauung gehört auch, was Treviranus (a. a. O. Bd. IV. S. 404) angiebt: „Von fünf Unzen Waſſer, welche man einem Hunde eingeſprützt hatte, waren zwei wieder ausgebrochen worden: eine war noch im Magen übrig, zwei mußten alſo durch die Wände des Magens einen Ausweg gefunden haben." Die unmittelbare Verdauung iſt leichter, je homogener die Nahrung iſt, z. B. Fleiſchſpeiſen. Die animaliſche Lymphe, als das Allgemeine der Animalität, iſt dasjenige, worin das Unorganiſche unmittelbar umgewandelt wird. Das Thier verdaut die äußeren Nahrungsmittel ſo gut als ſeine eigenen Eingeweide, Muskeln, Nerven u. ſ. f.: wie es denn ſogar die Knochen, die phosphorſaurer Kalk ſind, abſorbirt, z. B. die Splitter bei einem Bruche. Es tilgt die ſpecifiſche Beſonderheit dieſer Gebilde zur allgemeinen Lymphe, dem Blut; und ſpecificirt dieſe wieder in die beſonderen Gebilde.

[1] Expériences sur la digestion de l'homme et de différentes espèces d'animaux, par l'abbé Spallanzani (par Jean Senebier, Genève 1783), p. 1—27.

Das Andere ist die vermittelte Verdauung, die erst in den höhern Organisationen Statt findet. Ihre nächsten Momente sind allerdings auch Wirkungen des Organismus gegen das Aeußere; es ist aber nicht mehr ein allgemeines, sondern ein particulares Wirken particularer animalischer Gebilde, wie der Galle, des pankreatischen Saftes u. s. f. Die Thätigkeit dieser Vermittelung ist indessen nicht bloß ein Wandern, wie z. B. durch die vier Magen der Wiederkäuer: auch nicht, daß unterschiedene Operationen und Veränderungen eintreten, die Speisen verschiedene Stadien der Kochung hindurchgehen, als wenn sie erweicht oder gewürzt würden; auch ist sie nicht Veränderung, als Einwirken eines specifischen Stoffes auf einen anderen. Denn dann wäre das Verhältniß nur ein chemisches, und die Wirkung nichts als Neutralisiren. Das Höchste, wozu man es in den chemischen Untersuchungen über Magensaft und Galle gebracht hat, ist, daß der Speisenbrei im Magen etwas gesäuert wird (nicht faul, vielmehr der Fäulniß widerstehend), und durch die Galle wieder entsäuert wird. Bei der Vermischung der Galle mit Speisenbrei „bildet sich ein weißer, einem verdickten Schleim ähnlicher Niederschlag," der keine Säurung mehr enthält, während doch im Magen Milch gerinnt.[1] Doch das ist noch nicht einmal sicher, auch gar nicht das Specifische; denn wieder entsäuert, wäre jener Niederschlag nach wie vor dasselbe. So ist die Galle dem aus der großen Drüse Pankreas, unter dem Magen, kommenden pankreatischen Safte entgegengesetzt, der bei höhern Thieren an die Stelle der in den Drüsen befindlichen Lymphe tritt, ohne wesentlich von ihr verschieden zu seyn.

Das Ganze der Verdauung besteht nun darin, daß, indem der Organismus sich gegen das Aeußere in Zorn setzt, er sich in sich entzweit. Das letzte Product der Verdauung ist der Milchsaft; und das ist dasselbe, was die animalische Lymphe, zu welcher der Organismus, als unmittelbar afficirend, das sich Darbietende,

[1] Treviranus, a. a. O. Bd. IV. S. 467—469.

oder was er sich selbst darbietet, verwandelt. Wie im niedrigen Thiergeschlecht die unmittelbare Verwandlung herrscht, so besteht die Verdauung im entwickelten Thiere darin, daß der Organismus sich nicht mit seiner unmittelbaren, sondern mit seiner specificirten Thätigkeit zu dem Aeußern verhält. Da ist nun weiter kein großer Stufengang: zuerst wird die Speise mit Speichel, der allgemeinen Animalität, vermischt; im Magen kommt der pankreatische Saft hinzu, endlich die Galle, welche die Hauptrolle spielt, und ein Harziges, Brennbares ist. Die chemische Analyse der Galle ergiebt nichts Specifisches weiter, als daß sie nach der Seite der Befeuerung liegt. Wir wissen sonst von der Galle, daß im Zorn Galle sich in den Magen ergießt; und der Zusammenhang von Galle, Magen und Leber ist also bekannt. Diese Art der Physiologie, solche Zusammenhänge zu verfolgen, wäre sehr interessant: z. B. warum der Mensch bei der Scham im Gesicht und in der Brust erröthet. Wie der Zorn das Gefühl des Fürsichseyns bei einer Verletzung ist, die den Menschen in sich entbrennen läßt: so ist die Galle das Fürsichseyn, welches der animalische Organismus gegen diese äußerlich in ihn gesetzte Potenz kehrt; denn der pankreatische Saft und die Galle greifen den Speisenbrei an. Diese thätige Verzehrung, dieses Insichgekehrtseyn des Organismus, welches die Galle ist, bestimmt sich aus der Milz. Sie ist ein schweres Organ für die Physiologen; sie ist dieses dumpfe, dem venösen System angehörige Organ, das mit der Leber in Beziehung steht, und dessen Bestimmung keine andere zu seyn scheint, als daß die venöse Trägheit zu einem Mittelpunkte gegen die Lunge komme. Dieses träge Insichseyn nun, was in der Milz seinen Sitz hat, ist, wenn es befeuert wird, die Galle. Sobald Thiere sich ausbilden, nicht bloß die unmittelbare Verdauung haben, nicht bloß auf dem lymphatischen Standpunkt stehen, so haben sie gleich Leber und Galle.

Die Hauptsache aber ist, daß der Organismus, obgleich er

auf vermittelnde, unterschiedene Weise thätig ist, dennoch in seiner Allgemeinheit bleibt, während er zugleich chemisch nach Außen gekehrt ist: wie Krystalle, beim Brechen, ihre eigenthümliche innere Gestaltung als eine besondere Weise ihres Daseyns zeigen. Das Thier, weil es sich different verhält, wird damit in sich selbst different. Indem das Thier nämlich in den Kampf mit Aeußerlichem verwickelt wird, ist sein Verhältniß zu demselben unwahr, da die Umwendung desselben schon an sich durch die Macht der animalischen Lymphe geschehen ist; das Thier verkennt also sich selbst, wenn es sich gegen diese Nahrungsmittel wendet. Das nächste Resultat hiervon ist aber eben, daß: indem das Thier zu sich selbst kommt und sich als diese Macht erkennt, es sich selbst darüber Feind wird, daß es sich mit den äußerlichen Mächten eingelassen hat; und sich nun gegen sich selbst und seine falsche Meinung kehrt, damit aber sein Nach-Außen-Gekehrtseyn abwirft und zu sich selbst zurückkehrt. Die Ueberwindung der unorganischen Potenz ist nicht eine Ueberwindung derselben als einer unorganischen Potenz, sondern die Ueberwindung des Animalischen selbst. Die wahrhafte Aeußerlichkeit des Animalischen ist nicht das äußerliche Ding, sondern dieß, daß es sich selbst im Zorne gegen das Aeußere wendet. Von diesem Mißtrauen gegen sich selbst, wonach die Bekämpfung des Objects als das Thun des Subjects erscheint, muß dieses ablassen, und diese falsche Richtung entfernen. Durch den Kampf mit dem Aeußern ist das Organische im Begriff, im Verlust zu seyn; es vergiebt sich etwas gegen dieß Unorganische. Was der Organismus zu überwinden hat, ist also dieser sein eigener Proceß, dieß Verwickeltseyn mit dem Aeußern. Seine Thätigkeit ist daher gegen die Richtung nach Außen gerichtet; und sie ist das Mittel, zu dem der Organismus sich herabsetzt, um durch Entfernung und Wegwerfen desselben zu sich selbst zurückzukehren. Wäre er gegen das Unorganische thätig, so käme er nicht zu seinem Rechte; aber er ist eben die Vermittelung, daß er sich einläßt, und doch in sich zurückkehrt. Diese Negation der Thätigkeit nach Außen hat die doppelte Bestimmung, daß der Organismus seine Thätigkeit gegen das Unorganische von sich excernirt, und sich unmittelbar identisch mit sich setzt, in dieser Erhaltung seiner aber sich reproducirt.

Der Begriff der Verdauung ist also, daß, nachdem die Vermittelung derselben nur gesetzt hat, was an sich vorhanden ist — das Ueberwundenseyn der in den Dunstkreis des Lebendigen gekommenen Lebensmittel —, nun im Schluß das Organische, aus dem Gegensatze in sich zurückkehrend, sich selbst erfaßt; die Erscheinungen, die diesem Begriffe entsprechen, sind schon oben (S. 629) vorgekommen. Durch diesen Assimilations-Proceß wird also das Thier auf eine reelle Weise für sich; denn dadurch, daß es sich in seinem Verhalten zu Individuellem selbst in die Hauptunterschiede der animalischen Lymphe und der Galle besondert, hat es sich als animalisches Individuum bewährt, und, durch Negation seines Andern, als Subjectivität, als reales Fürsichseyn gesetzt. Indem das Animalische real für sich, d. h. individuell geworden ist: so ist diese Beziehung auf sich unmittelbar Diremtion und Theilung seiner, die Constituirung der Subjectivität unmittelbar Abstoßen des Organismus von sich selbst. So findet die Differenzirung nicht nur innerhalb des Organischen selbst Statt; sondern es ist dieß, sich als ein sich Aeußerliches zu produciren. Wie die Pflanze in ihrem Differenziren dieß Zerfallen ist, so unterscheidet sich das Animalische zwar auch: aber so daß das Selbstständige, wovon es sich unterscheidet, nicht nur als ein Aeußerliches, sondern zugleich identisch mit ihm gesetzt ist. Diese reale Production, worin das Thier sich von sich selbst abstoßend sich verdoppelt, ist die letzte Stufe der Animalität überhaupt. Dieser reale Proceß hat wiederum drei Formen: α) die Form des abstracten formellen Abstoßens, β) den Bildungstrieb, und γ) die Fortpflanzung der Gattung. Diese drei heterogen scheinende Processe sind in der Natur im wesentlichen Zusammenhange mit einander. Die Organe der

Excretion und die Genitalien, das Höchste und das Niedrigste der thierischen Organisation, hängen bei vielen Thieren aufs Innigste zusammen: wie Sprache und Küssen auf der Einen Seite, auf der andern Essen, Trinken und Ausspucken im Munde verbunden sind.

Das abstracte Abstoßen seiner von sich selbst, wodurch sich das Thier sich selbst äußerlich macht, ist die Excretion, der Beschluß des Assimilations-Processes. Indem es sich nur zu einem Aeußerlichen macht, so ist dieß ein Unorganisches, ein abstract Anderes, worin das Thier nicht seine Identität hat. Indem der Organismus sich so von sich trennt, ekelt er sich selbst an, daß er nicht mehr Zuversicht zu sich hatte; dieß ist es, was er thut, wenn er seinen Kampf, seine Galle, die er ausgeschickt hat, von sich abthut. Die Excremente sind also nichts Anderes als dieß, daß der Organismus, seinen Irrthum erkennend, seine Verwickelung mit den Außendingen wegwirft; und die chemische Beschaffenheit der Excremente bestätigt dieß. Gewöhnlich wird das Moment der Excretion nur so betrachtet, als wenn nur das Unnütze, Unbrauchbare weggeschafft werden sollte; das Thier brauchte aber nichts Unnützes oder Ueberflüssiges aufzunehmen. Und giebt es auch Unverdauliches, so ist doch vornehmlich das in den Excrementen Fortgeschaffte die assimilirte Materie, oder das, was der Organismus selbst dem empfangenen Stoffe hinzuthut: die Galle, die dazu dienen sollte, sich mit den Speisen zu verbinden. „Je gesunder das Thier ist, und je verdaulicher die genossenen Nahrungsmittel sind, desto weniger unzersetztes Futter geht durch den Mastdarm ab, und eine desto homogenere Materie sind die Excremente. Doch enthält der Koth selbst bei den gesundesten Thieren immer ein faseriges Ueberbleibsel der genossenen Speisen. Die Hauptbestandtheile des Koths sind aber Substanzen, die von den gastrischen Säften, besonders von der Galle, herrühren. Berzelius fand in den menschlichen Excrementen unzersetzte Galle, Eiweißstoff, Gallenharz, und zwei eigenthümliche Substanzen, deren eine dem Leim ähnlich sieht: der andere Stoff bilde sich erst an der Luft aus dem Gallenharz und dem Eiweißstoff der Galle. — Es werden aus dem menschlichen Körper durch den Mastdarm excernirt: Galle, Eiweißstoff, zwei eigenthümliche thierische Materien, Gallenstoff, kohlensaures, salzsaures und phosphorsaures Natrum, phosphorsaure Bittererde und phosphorsaurer Kalk; durch die Harnwerkzeuge: Schleim, Milchsäure, Harnsäure, Benzoesäure, salzsaures Natrum, salzsaures Ammonium, phosphorsaurer und flußsaurer Kalk u. s. w. Diese sämmtlichen Stoffe sind nicht bloß fremdartige, zur Assimilation unfähige Substanzen; es sind dieselben Theile, woraus die thierischen Organe bestehen. Die Bestandtheile des Harns treffen wir vorzüglich in den Knochen wieder an. Mehrere von jenen Stoffen machen auch Bestandtheile der Haare aus, andere der Muskeln und des Gehirns. Diese Vergleichung scheint, obenhin betrachtet, auf den Schluß zu führen, daß bei der Verdauung eine größere Menge Materie assimilirt wird, als die zu ernährenden Organe sich anzueignen im Stande sind, und daß dieser Ueberschuß unverändert durch die Excretions-Organe ausgeschieden wird. Allein bei näherer Untersuchung ergeben sich Mißverhältnisse zwischen den Bestandtheilen der Nahrungsmittel, den assimilirten Materien und den Auswurfsstoffen, die sich mit jener Annahme nicht vereinigen lassen." Das Folgende zeigt wohl Mißverhältnisse zwischen den Nahrungsmitteln und den assimilirten Materien, aber nicht sowohl zwischen den assimilirten Materien und den Auswurfsstoffen. „Besonders zeigen sich diese Mißverhältnisse an der Phosphorsäure und der Kalkerde. Fourcroy und Vauquelin fanden im Mist der Pferde mehr phosphorsauren Kalk, so wie im Koth der Vögel mehr kohlensauren und phosphorsauren Kalk, als sich aus dem Futter abscheiden ließ. Bei den Vögeln verschwindet dagegen eine gewisse Quantität im Futter befindlicher Kieselerde. An dem Schwefel," den man auch in

den Excrementen findet, „würde sich vielleicht dasselbe zeigen. Das Natrum aber findet sich auch in dem Körper pflanzenfressender Thiere, in deren Nahrungsmitteln keine bedeutende Quantität dieses Salzes enthalten ist. Hingegen liefert der Urin des Löwen und Tigers statt Natron eine große Menge Kali. So ist es mehr als wahrscheinlich, daß überhaupt in allen lebenden Körpern Trennungen und Verbindungen vor sich gehen, welche die Kräfte der bis jetzt bekannten chemischen Agentien übersteigen.“ [1] Also sollen sie doch immer chemisch seyn, und nicht darüber hinaus gehen! In Wahrheit aber ist die Thätigkeit des Organismus eine zweckmäßige; denn diese besteht eben darin, nach erreichtem Zwecke das Mittel wegzuwerfen. Galle, pankreatischer Saft u. s. w. sind also nichts Anderes, als der eigene Proceß des Organismus, den er in materieller Gestalt wegschafft. Das Resultat des Processes ist die Sättigung, das Selbstgefühl, das gegen den vorigen Mangel die Vollständigkeit empfindet. — Der Verstand wird sich immer an die Vermittelungen als solche halten und sie als äußerliche Verhältnisse ansehen, mechanisch und chemisch vergleichend; was doch ganz untergeordnet ist gegen die freie Lebendigkeit und das Selbstgefühl. Der Verstand will mehr wissen als die Speculation, und sieht hoch auf sie herab; aber er bleibt immer in der endlichen Vermittelung, und kann die Lebendigkeit als solche nicht erfassen.

3. Der Bildungstrieb.

Der Bildungstrieb ist hier nicht im Sinne Blumenbachs zu nehmen, der vornehmlich Reproduction darunter versteht. Der Kunsttrieb als Instinct ist das Dritte, — die Einheit des ideellen theoretischen, und des realen Processes der Verdauung: zunächst aber nur die relative Totalität, da die wahrhaft innige Totalität das Dritte im Ganzen, der Gattungs-Proceß ist.

[1] Treviranus, a. a. O. Bd. IV., S. 480–482; 614–618.

Ein Aeußerliches, was zur unorganischen Natur des Thiers gehört, wird hier assimilirt: aber so, daß es zugleich als äußerlicher Gegenstand gelassen wird. Der Bildungstrieb ist so auch, wie die Excretion, ein sich selbst Sich-Aeußerlich-Machen, aber als Einbildung der Form des Organismus in die Außenwelt. Der Gegenstand wird auf eine Weise formirt, in der er das subjective Bedürfniß des Thiers befriedigen kann; es findet hier aber nicht bloßes feindliches Verhalten der Begierde zur Außenwelt, sondern eine Ruhe gegen die äußere Existenz Statt. Die Begierde ist also zugleich befriedigt und gehemmt; und der Organismus macht sich nur objectiv, indem er die unorganische Materie für sich zu rechte legt. Praktisches und theoretisches Verhältniß sind so hier vereinigt. Durch die Form kann sich der Trieb befriedigen, ohne daß der Gegenstand aufgehoben würde; das ist aber nur die Eine Seite des Bildungstriebes. Die andere Seite ist, daß das Thier aus sich selbst Gebilde excernirt, aber nicht aus Ekel, zum Von-sich-Schaffen; sondern die Excremente, äußerlich gemacht, werden geformt, als das Bedürfniß des Thiers befriedigend.

Dieser Kunsttrieb erscheint als ein zweckmäßiges Thun, als Weisheit der Natur; und diese Bestimmung der Zweckmäßigkeit macht das Auffassen desselben schwierig. Sie erschien von jeher am verwundersamsten, weil man Vernünftigkeit nur als äußerliche Zweckmäßigkeit zu fassen gewohnt war, und für die Lebendigkeit überhaupt bei sinnlicher Anschauungsweise stehen blieb. Der Bildungstrieb ist in der That dem Verstande, als dem seiner selbst Bewußten, analog; beim zweckmäßigen Thun der Natur muß man aber darum nicht an selbstbewußten Verstand denken. Man kann keinen Schritt in der Betrachtung der Natur thun, wenn man nicht den Zweck aufgefaßt hat: d. h. eben das Vorherbestimmte, welches thätig ist, sich zu Anderem verhält, und darin sich selbst erhält, indem es das Andere assimilirt. Der Begriff ist die Beziehung dieser Momente: eine Formation des

Aeußern oder der Secrete, welche eine Beziehung auf das Bedürfniß haben. Als Kunsttrieb ist dieser Begriff aber nur das innere Ansich des Thiers, nur der bewußtlose Werkmeister; erst im Denken, beim menschlichen Künstler, ist der Begriff für sich selbst. Cuvier sagt daher, je höher hinauf die Thiere stehen, desto weniger haben sie Instinct, die Insecten am meisten. Diesem innern Begriff zufolge ist Alles Mittel, d. h. bezogen auf eine Einheit; so daß die Einheit (hier das Lebendige) nicht wäre, ohne dieses Ding, das zugleich nur ein Moment im Ganzen ist, ein Aufgehobenes, kein Selbstständiges, An-und-für-sich-seyendes: wie selbst schon die Sonne Mittel für die Erde, oder jede Linie am Krystall Mittel für seine immanente Form ist. Im Lebendigen liegt dieses Höhere, die Thätigkeit zu seyn, welche die äußerlichen Dinge formirt, und sie zugleich in ihrer Aeußerlichkeit läßt, weil sie schlechthin, als zweckmäßige Mittel, eine Beziehung auf den Begriff haben.

Die erste Form des Kunsttriebs, die schon früher berührt worden, ist das instinctartige Bauen von Nestern, Höhlen, Lagern, damit die allgemeine Totalität der Umgebung des Thiers, wenn auch nur der Form nach, die seinige sey (s. oben §. 362.): ferner das Wandern der Vögel und Fische, als ihr klimatisches Gefühl, das Vorrath-Sammeln für den Winter, damit das vom Thier zu Verzehrende ein vorher seinem Hause Angehöriges sey (s. oben §. 361.). Die Thiere haben so Verhältnisse zum Boden, worauf sie liegen, wollen ihn bequemer machen; also, indem sie ihr Bedürfniß zu liegen befriedigen, wird das Ding nicht, wie die Nahrungsmittel, aufgezehrt, sondern erhalten, indem es bloß formirt wird. Die Nahrungsmittel werden zwar auch formirt, verschwinden aber ganz. Diese theoretische Seite des Bildungstriebes, nach welcher die Begierde gehemmt ist, fehlt den Pflanzen, die nicht, wie das Thier, ihre Triebe hemmen können, weil sie nicht empfindend, theoretisch sind.

Die andere Seite des Kunsttriebes ist, daß viele Thiere sich

ihre Waffen erst bereiten, z. B. die Spinne ihr Netz, als Vermittelung des Fangs ihrer Nahrung: wie andere Thiere mit ihren Klauen, Füßen, der Polyp mit seinen Armen, sich eine größere Ausdehnung geben, um ihre Beute zu fühlen und zu ergreifen. Solche Thiere, die sich ihre Waffen selbst aus sich bereiten, excerniren damit aus sich, — und zwar Productionen ihrer selbst, die zugleich sich von ihnen abtrennen, die sie von sich abtrennen. „Bei den Krebsen und Kiemenfüßlern vertreten blinde Anhänge (Zotten, villi) am Darmkanal die Stelle der Leber, des Pankreas, und überhaupt des ganzen Apparats von drüsigten Organen, der bei den höhern Thierklassen die Verdauung und Ernährung bewirken hilft." (Schlund, Magen, Darmkanal ist Eine lange Röhre: doch „durch Verengerungen und Schließmuskeln in mehrere Abschnitte von verschiedener Länge, Weite und Textur getheilt.) Bei den Insecten findet nicht nur das Nämliche Statt, sondern hier ist überhaupt auch von Drüsen gar keine Spur vorhanden. Solche" (innerliche) „darmähnliche blinde Gefäße liefern bei den Spinnen die Materie zum Gewebe, bei den Raupen und Afterraupen den Stoff zum Gespinnste," zur Verpuppung: „bei der Gabelschwanz-Raupe den Saft, den dieses Thier, wenn es gereizt wird, von sich sprützt, und bei den Bienen das Gift, das der Stachel dieses Insects mittheilt. Solche Gefäße sind es ferner, wodurch alle zur Zeugung erforderlichen Säfte bei den Insecten zubereitet werden. Zu beiden Seiten des Leibes liegt bei den Männchen ein Körper, der aus einem sehr langen, zugleich aber sehr zarten und engen, in sich verschlungenen Canale besteht; und dieser Körper ist es, der mit dem Nebenhoden der Säugethiere übereinstimmt. Aus ihm geht eine weitere Röhre zur männlichen Ruthe. Bei dem Weibchen findet sich ein gedoppelter Eierstock u. s. w. — Die völlige Abwesenheit der Zeugungstheile ist allen Insecten in ihrem Larvenzustande, und einigen, z. B. den Arbeitsbienen, ihr ganzes Leben hindurch

eigen.“ Die Bereitung von Zellen, die Excretion des Honigs ist die einzige Art, wie diese geschlechtlosen Bienen sich produciren: gewissermaßen taube Blüthen, die nicht bis zur Fortpflanzung des Geschlechts kommen. „In Betreff dieses Punkts findet ein merkwürdiges Gesetz Statt: Alle geschlechtlosen Thiere unter den Insecten haben, statt der Zeugungstheile, gewisse andere Organe, welche einen Stoff zur Hervorbringung von Kunstwerken liefern. Indeß läßt sich dieser Satz nicht umkehren: die Spinnen z. B. verfertigen aus einem durch eigene Organe zubereiteten Stoffe Kunstwerke, ohne darum geschlechtlos zu seyn.“ [1] Raupen fressen nur und excerniren, ohne daß äußerliche Genitalien vorhanden wären; das Zweite, was die Einspinnung der Puppe ist, gehört zum Bildungstrieb; und das Leben als Begatten ist das des Schmetterlings. „Es giebt einige Insecten, die ihr ganzes Leben hindurch die nämliche Gestalt behalten, womit sie aus dem Ei hervorgehen. Diese Insecten sind die sämmtlichen Geschlechter aus der Familie der Spinnen, und mehrere aus den Ordnungen der Asseln und Milben. Alle übrigen Thiere dieser Klasse erleiden während ihres Lebens eine partielle oder totale Verwandlung. Wo die Metamorphose nur partiell ist, unterscheidet sich die Larve von der Puppe und diese von dem vollkommenen Insect größtentheils nur in der geringern Anzahl oder in der geringern Ausbildung ihrer Organe. Hingegen bei der totalen Verwandlung ist in dem vollkommenen Insect keine Spur mehr von dem übrig, was das Thier in seinem Larvenzustande war. Die unsägliche Menge Muskeln der Larve ist verschwunden, und ganz andere sind an die Stelle getreten; ebenso sind Kopf, Herz, Luftröhre u. s. w. von ganz anderer Structur.“ [2]

Indem im Bildungstriebe das Thier sich selbst hervorgebracht hat, und doch noch dasselbe Unmittelbare ist: so kommt

[1] Treviranus, a. a. O. Bd. I., S. 366 (364) —367; 369—370.
[2] Ebendaselbst, S. 372—374.

es erst hier zum Genusse seiner selbst, zum bestimmten Selbstgefühl. Früher war es nur Genuß der Außendinge, die unmittelbare Empfindung nur abstractes Insichseyn, worin das Thier nur dieß empfindet, wie es bestimmt ist. Das Thier *ist* befriedigt, indem es Hunger und Durst stillt; es *hat* aber noch nicht *sich* befriedigt, dieß erlangt es erst jetzt. Indem es das Aeußere sich angemessen macht, hat es sich selbst in äußerer Gegenwart und genießt sich. Zum Kunsttrieb gehört auch die *Stimme*, sich in die Luft, diese ideelle Subjectivität, hineinzubilden, sich in der Außenwelt zu vernehmen. Die Vögel vorzüglich bringen es zu diesem fröhlichen Selbstgenuß: die Stimme ist bei ihnen nicht bloßes Kundthun des Bedürfnisses, kein bloßer Schrei; sondern der Gesang ist die begierdelose Aeußerung, deren letzte Bestimmung der unmittelbare Genuß seiner selbst ist.

§. 366.

Durch den Proceß mit der äußern Natur giebt das Thier der Gewißheit seiner selbst, seinem subjectiven Begriff, die Wahrheit, Objectivität, als *einzelnes* Individuum. Diese *Production* seiner ist so Selbsterhaltung, oder *Reproduction*; aber ferner *an sich* ist die Subjectivität, indem sie Product geworden, zugleich als *unmittelbare* aufgehoben. Der Begriff, so mit sich selbst zusammengegangen, ist bestimmt als *concretes Allgemeines*, *Gattung*, die in Verhältniß und Proceß mit der Einzelnheit der Subjectivität tritt. [1]

[1] Zusatz der ersten und zweiten Ausgabe: Die *Disjunction* der sich selbst findenden Einzelnheit in der Gattung ist die *Geschlechtsdifferenz*, die Beziehung des Subjects auf ein Object, das selbst ein solches Subject ist. — Dieser Zusatz fiel in der dritten Ausgabe fort, da in ihr das Geschlechtsverhältniß nicht mehr unmittelbar dem Bildungstriebe folgte, sondern die Gattung und die Arten, als Gegenstand der Zoologie, das erste Glied der Eintheilung zum Geschlechtsverhältniß und zur Krankheit bildeten. Doch habe ich die ursprüngliche Ordnung, als die logischere, beibehalten zu müssen geglaubt. Denn das Geschlechtsverhältniß hat, wie es in der ersten (und ganz ähnlich in der zweiten) Ausgabe heißt, „den allgemeinen Begriff als

Zusatz. Die gesättigte Begierde hat hier nicht die Bedeutung des sich als dieses Einzelne hervorbringenden Individuums, sondern als Allgemeines, als Grund der Individualität, an dem sie nur Form ist. Die befriedigte Begierde ist daher das zu sich zurückgekehrte Allgemeine, das unmittelbar die Individualität an ihm hat. Die theoretische Rückkehr (des Sinnes) in sich bringt nur den Mangel im Allgemeinen hervor, die der Individualität aber denselben als Positives. Dieses Mangelnde ist mit sich selbst erfüllt; es ist ein gedoppeltes Individuum. — Das Thier ist zunächst auf sich eingeschränkt; dann bringt es sich auf Kosten der unorganischen Natur hervor, indem es sich dieselbe assimilirt. Das dritte Verhältniß, die Vereinigung Beider, ist das des Gattungs-Processes, worin das Thier sich auf sich selbst, als auf ein Gleiches seiner Art bezieht; es verhält sich zum Lebendigen wie im ersten Proceß, und zugleich, wie im zweiten Proceß, zu einem Solchen, das ein Vorgefundenes ist.

C.

Gattungs-Proceß.[1]

§. 367.

Die Gattung ist in ansichseyender einfacher Einheit mit

Wesen der Individuen zum allgemeinen Extreme," und die Gattung existirt darin erstens nur als dieses einzelne Individuum, während sie sich zweitens in den Arten besondert, und endlich in der Einzelnheit selbst, durch deren Untergang, sich als das wahrhaft Allgemeine geltend macht. Anm. d. Her.

[1] Statt den Gattungs-Proceß als die dritte Hauptabtheilung im thierischen Organismus zur Gestaltung und Assimilation zu setzen, hätte es sachgemäßer scheinen können, den Gestaltungs-Proceß, die Assimilation und das Geschlechtsverhältniß als die drei Unterabtheilungen im Typus des Individuums darzustellen, und die zwei Unterabtheilungen des Gattungs-Processes, die Zoologie und die Arzneiwissenschaft, als die zwei letzten Hauptabtheilungen, an die Anatomie und Physiologie, als die erste, anzuschließen (s. oben S. 558. Anm.) Denn der Typus des Individuums, der zuerst bloß als in sich vollendeter Begriff aufgestellt wurde, hat sich nun zweitens in der Reihenfolge der Gattungen und Arten der Thiere auseinander zu legen (wie der Zusatz der ersten und zweiten Ausgabe zu §. 370. Anm. — s. u. S. 649. —

der Einzelnheit des Subjects, dessen concrete Substanz sie ist. Aber das Allgemeine ist Urtheil, um aus dieser seiner Diremtion an ihm selbst für sich seyende Einheit zu werden, um als subjective Allgemeinheit sich in Existenz zu setzen. Dieser Proceß ihres Sich mit sich selbst Zusammenschließens enthält wie die Negation der nur innerlichen Allgemeinheit der Gattung, so die Negation der nur unmittelbaren Einzelnheit, in welcher das Lebendige als noch natürliches ist; die im vorhergehenden Processe (s. §. 366.) aufgezeigte Negation derselben ist nur die erste, nur die unmittelbare. In diesem Processe der Gattung geht das nur Lebendige nur unter; denn es tritt als solches nicht über die Natürlichkeit hinaus. Die Momente des Processes der Gattung aber, da sie das noch nicht subjective Allgemeine, noch nicht Ein Subject, zur Grundlage haben, fallen aus einander und existiren als mehrere besondere Processe, welche in Weisen des Todes des Lebendigen ausgehen.

Zusatz. Das durch das Selbstgefühl bestätigte Individuum ist das Harte und so zu sagen ein Breites geworden; seine unmittelbare Einzelnheit ist aufgehoben, und das Einzelne braucht kein Verhältniß mehr zur unorganischen Natur zu haben. Indem die Bestimmung seiner ausschließenden Einzelnheit verschwunden ist, erhält der Begriff die weitere Bestimmung, daß das Subject sich als Allgemeines bestimmt. Diese Bestimmung ist wieder urtheilend, wieder Anderes ausschließend: hat aber die Bestimmung, für dasselbe identisch zu seyn, und als identisch für dasselbe zu existiren. So haben wir die Gattung, deren Bestimmung ist, im Unterschiede gegen die Einzelnheit zur Existenz zu kommen; und das ist der Gattungs-Proceß überhaupt. Die Gattung kommt im Individuum zwar noch nicht zur freien Existenz, nicht zur Allge-

deutlich ausspricht), wo das Höhere immer für das Niedere die unorganische Natur als Gattung ist, durch welche dieses untergeht, bis drittens in der Krankheit das Individuum nicht an einer ihm äußerlichen Gattung, sondern auf immanente Weise aus sich heraus stirbt, um dann im Geiste an sich selbst die Allgemeinheit auf positive Weise zur Wirklichkeit zu bringen (vergl. §. 371. Zus. S. 671). Anm. d. H

meinheit; wenn sie aber hier auch noch einerseits mit dem Individuum nur unmittelbar identisch ist, so kommt es doch auch andererseits schon zum Unterschiede der einzelnen Subjectivität von der Gattung. Dieser Unterschied ist ein Proceß, dessen Resultat ist, daß die Gattung als das Allgemeine zu sich selbst kommt und die unmittelbare Einzelnheit negirt wird. Dieses Untergehen ist der Tod des Individuums; die organische Natur endet damit, daß, indem das Einzelne stirbt, die Gattung zu sich selber kommt, und so sich Gegenstand wird: was das Hervorgehen des Geistes ist. Dieß Untergehen der Einzelnheit in die Gattung haben wir noch zu betrachten. Weil aber das Verhältniß der Gattung zum Einzelnen verschiedener Art ist, so haben wir auch die besonderen Processe, welche verschiedene Weisen des Todes der lebendigen Individuen sind, zu unterscheiden. Der Gattungs-Proceß hat so wiederum drei Formen. Das Erste ist das Geschlechtsverhältniß: das Hervorbringen des Geschlechts ist das Erzeugen von Individuen durch den Tod anderer Individuen desselben Geschlechts; nachdem das Individuum sich als ein anderes reproducirt hat, stirbt es ab. Zweitens besondert sich die Gattung, theilt sich in ihre Arten ein; und diese Arten sind, als Individuen gegen andere Individuen sich verhaltend, zugleich gegenseitig die unorganische Natur als Gattung gegen die Individualität, — der gewaltsame Tod. Das Dritte ist das Verhältniß des Individuums zu sich selbst als Gattung innerhalb Einer Subjectivität, theils als transitorisches Mißverhältniß in der Krankheit, theils endend damit, daß die Gattung als solche sich erhält, indem das Individuum in die Existenz als Allgemeines übergeht; was der natürliche Tod ist.

§. 368. [1]

1. Das Geschlechts-Verhältniß.

Dieß Verhältniß ist Proceß, der mit dem Bedürfnisse

[1] Dieser Paragraph, der mit dem folgenden in der dritten Ausgabe nach §. 370. stand, begann mit folgenden Worten, in denen er sich auf „die Gattung und die Arten," die ihm vorangingen, bezog: Diese erste Diremtion der Gattung in Arten und die Fortbestimmung derselben zum unmittelbaren ausschließenden Fürsichseyn der Einzelnheit ist nur ein negatives und feindliches Verhalten gegen andere. Aber die Gattung ist ebenso wesentlich affirmative Beziehung der Einzelnheit auf sich in ihr: so daß sie, indem sie, ausschließend, ein Individuum gegen ein anderes Individuum ist, in dieses andere sich continuirt und sich selbst in diesem andern empfindet.

[1] Zusatz der ersten Ausgabe: noch fällt diese Unangemessenheit in eine äußere Reflexion.

beginnt, indem das Individuum als Einzelnes der immanenten Gattung nicht angemessen, [1] und zugleich deren identische Beziehung auf sich in Einer Einheit ist; es hat so das Gefühl dieses Mangels. [2] Die Gattung in ihm ist daher, als Spannung gegen die Unangemessenheit ihrer einzelnen Wirklichkeit, der Trieb, im Andern seiner Gattung sein Selbstgefühl zu erlangen, sich durch die Einung mit ihm zu integriren, und durch diese Vermittlung die Gattung mit sich zusammenzuschließen und zur Existenz zu bringen, — die Begattung. [3]

Zusatz. Indem durch den Proceß mit der unorganischen Natur die Idealität derselben gesetzt ist, hat sich das Selbstgefühl des Thiers und seine Objectivität an ihm selbst bewährt. Es ist nicht bloß an sich seyendes Selbstgefühl, sondern das existirende Selbstgefühl, die Lebendigkeit im Selbstgefühl. Die Trennung beider Geschlechter ist eine solche, worin die Extreme Totalitäten des Selbstgefühls sind; der Trieb des Thiers ist die Production seiner als eines Selbstgefühls, als Totalität. Statt daß aber, wie im Bildungstriebe, das Organische ein todtes Product wurde, das zwar frei vom Organischen entlassen, aber nur oberflächliche Form an einer äußerlichen Materie, und diese darum nicht als freies gleichgültiges Subject sich gegenständlich war: so sind jetzt beide Seiten selbstständige Individuen, wie

[2] Zusatz der ersten Ausgabe: und ist in natürlicher Differenz des Geschlechts.

[3] Erste und zweite Ausgabe: Durch diese Vermittelung wird das concrete Allgemeine mit sich zusammengeschlossen, und giebt sich einzelne Wirklichkeit.

im Assimilations-Processe, verhalten sich aber nicht als Organisches und Unorganisches zu einander; sondern Beide sind Organische und gehören der Gattung an, so daß sie nur als Ein Geschlecht existiren. Ihre Vereinigung ist das Verschwinden der Geschlechter, worin die einfache Gattung geworden ist. Das Thier hat ein Object, mit dem es in unmittelbarer Identität nach seinem Gefühle ist; diese Identität ist das Moment des ersten Processes (der Gestaltung), das zur Bestimmung des zweiten (der Assimilation) hinzukommt. Dieß Verhalten eines Individuums zu einem andern seiner Art ist das substantielle Verhältniß der Gattung. Die Natur eines Jeden geht durch Beide hindurch; und Beide befinden sich innerhalb der Sphäre dieser Allgemeinheit. Der Proceß ist, daß sie das, was sie an sich sind, Eine Gattung, dieselbe subjective Lebendigkeit, auch als Solches setzen. Die Idee der Natur ist hier wirklich in dem Paare eines Männchens und Weibchens; ihre Identität wie ihr Fürsichseyn, die bisher nur für uns in unserer Reflexion waren, sind jetzt in der unendlichen Reflexion der beiden Geschlechter in sich von ihnen selbst empfunden. Dieß Gefühl der Allgemeinheit ist das Höchste, wozu es das Thier bringen kann; theoretischer Gegenstand der Anschauung aber wird ihm darin seine concrete Allgemeinheit immer nicht: sonst wäre es Denken, Bewußtseyn, worin allein die Gattung zur freien Existenz kommt. Der Widerspruch ist also der, daß die Allgemeinheit der Gattung, die Identität der Individuen, von ihrer besondern Individualität verschieden ist; das Individuum ist nur Eines von Beiden, und existirt nicht als die Einheit, sondern nur als Einzelnheit. Die Thätigkeit des Thiers ist, diesen Unterschied aufzuheben. Die zu Grunde liegende Gattung ist das Eine Extrem der Schlusses, wie denn jeder Proceß die Form des Schlusses hat. Die Gattung ist die treibende Subjectivität, in die die Lebendigkeit gelegt ist, die sich hervorbringen will. Die Vermittelung, die Mitte des Schlusses ist die Spannung dieses Wesens der Individuen gegen die Unangemessenheit ihrer einzelnen Wirklichkeit; wodurch sie eben getrieben werden, nur im Andern ihr Selbstgefühl zu haben. Die Gattung, indem sie sich Wirklichkeit giebt, die aber freilich, wegen ihrer Form der unmittelbaren Existenz, nur eine einzelne ist, schließt sich dadurch mit dem andern Extrem, der Einzelnheit, zusammen.

Die Bildung der unterschiedenen Geschlechter muß verschieden seyn, ihre Bestimmtheit gegen einander als durch den Begriff gesetzt existiren, weil sie als Differente Trieb sind. Beide Seiten sind aber nicht bloß, wie im Chemismus, an sich das Neutrale; sondern wegen der ursprünglichen Identität der Formation liegt den männlichen und weiblichen Geschlechtstheilen derselbe Typus zu Grunde, nur daß in den Einen oder den andern der Eine oder der andere Theil das Wesentliche ausmacht: bei dem Weibe nothwendig das Indifferente, bei dem Manne das Entzweite, der Gegensatz. Bei niedern Thieren ist diese Identität am auffallendsten: „In einigen Heuschrecken (z. B. Gryllus verruccivorus) sind die großen Testikel, aus bündelweis zusammengerollten Gefäßen, den eben so großen Ovarien, aus ähnlichen bündelweis gerollten Eierleitern bestehend, ähnlich. — Auch bei dem Männchen der Breme sind die Hoden nicht nur in ihrem Umriß ganz ebenso gestaltet, als die gröberen, größeren Eierstöcke; sondern sie bestehen auch aus fast eiförmigen, länglichen, zarten Bläschen, die mit ihrer Basis auf der Substanz der Hoden aufstehen, wie Eier an einem Eierstock.“ [1] Den weiblichen Uterus an den männlichen Theilen zu entdecken, hat die meiste Schwierigkeit gemacht. Ungeschickter Weise hat man den Hodensack dafür genommen, [2] da doch eben die Testikel sich bestimmt als das dem weiblichen Eierstock Entsprechende ankündigen. Dem weib-

[1] Schubert: Ahnungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens, Th. I. S. 185.

[2] Ebendaselbst, S. 205—206.

lichen Uterus entspricht vielmehr im Manne die Prostata; der Uterus sinkt im Manne zur Drüse, zur gleichgültigen Allgemeinheit herunter. Dieß hat Ackermann sehr gut an seinem Hermaphroditen gezeigt, der einen Uterus, bei sonstigen männlichen Formationen, hat; aber dieser Uterus ist nicht nur an der Stelle der Prostata, sondern die Ausführungsgänge des Samens (conduits éjaculateurs) gehen auch durch seine Substanz und öffnen sich an der crista galli in die Harnröhre (urethra). Die weiblichen Schamlefzen sind ferner die zusammengegangenen Hodensäcke: daher in Ackermann's Hermaphroditen die weiblichen Schamlippen mit einem testikelartigen Gebilde erfüllt waren. Die Mittellinie des scrotum endlich ist beim Weibe gespalten, und bildet die vagina. Man versteht auf diese Weise die Umbildung des Einen Geschlechts in das andere vollkommen. Wie im Manne der Uterus zur bloßen Drüse herabsinkt, so bleibt dagegen der männliche Testikel beim Weibe im Eierstocke eingeschlossen, tritt nicht heraus in den Gegensatz, wird nicht für sich, zum thätigen Gehirn; und der Kitzler ist das unthätige Gefühl überhaupt. Im Manne hingegen haben wir dafür das thätige Gefühl, das aufschwellende Herz, die Bluterfüllung der corpora cavernosa und der Maschen des schwammigten Gewebes der Urethra; dieser männlichen Bluterfüllung entsprechen dann die weiblichen Blutergüsse. Das Empfangen des Uterus, als einfaches Verhalten, ist auf diese Weise beim Manne entzweit in das producirende Gehirn und das äußerliche Herz. Der Mann ist also durch diesen Unterschied das Thätige; das Weib aber ist das Empfangende, weil sie in ihrer unentwickelten Einheit bleibt.

Die Zeugung muß man nicht auf den Eierstock und den männlichen Samen reduciren, als sey das neue Gebilde nur eine Zusammensetzung aus den Formen oder Theilen beider Seiten; sondern im Weiblichen ist wohl das materielle

Element, im Manne aber die Subjectivität enthalten.[1] Die Empfängniß ist die Contraction des ganzen Individuums in die einfache sich hingebende Einheit, in seine Vorstellung: der Same diese einfache Vorstellung selbst, — ganz Ein Punkt, wie der Name und das ganze Selbst. Die Empfängniß ist also nichts Anderes, als dieß, daß das Entgegengesetzte, diese abstracten Vorstellungen zu Einer werden.

§. 369.

Das Product ist die negative Identität der differenten Einzelnheiten, welche, als gewordene Gattung, ein geschlechtloses Leben ist. Aber nach der natürlichen Seite ist dieß Product nur an sich diese Gattung, verschieden von den Einzelnen, deren Differenz in ihm untergegangen ist:[2] jedoch selbst ein unmittelbar Einzelnes, welches die Bestimmung hat, sich zu derselben natürlichen Individualität, der gleichen Differenz und Vergänglichkeit zu entwickeln. Dieser Proceß der Fortpflanzung geht hiermit in die schlechte Unendlichkeit des Progresses aus. Die Gattung erhält sich nur durch den Untergang der Individuen, die im Processe der Begattung ihre Bestimmung erfüllen, und, insofern sie keine höhere haben, damit dem Tode zugehen.[3]

Zusatz. So hat der thierische Organismus seinen Kreis durchlaufen, und ist nun das geschlechtlose Allgemeine, das befruchtet ist; er ist zur absoluten Gattung geworden, welche aber der Tod dieses Individuums ist. Niedrige thierische Organismen, z. B. Schmetterlinge, sterben daher unmittelbar nach der Begattung; denn sie haben ihre Einzelnheit in der Gattung

[1] Aristotelis Metaphys. VIII. 4.: *Ἀνθρώπου τίς αἰτία ὡς ὕλη; ἆρα τὰ καταμήνια; τί δ' ὡς κινοῦν; ἆρα τὸ σπέρμα;* Anm. des Her.

[2] Erste Ausgabe: Einzelnen, die in ihm untergegangen sind.

[3] Erste und zweite Ausgabe: Aber zugleich ist in diesem neuen Leben, worin die (Zus. der zweiten Ausg.: unmittelbare) Einzelnheit aufgehoben, dieselbe Subjectivität positiv erhalten; und in dieser ihrer Rückkehr in sich ist die Gattung als solche für sich in die Realität getreten, und (zweite Ausg.: ist jedoch) ein Höheres als die Natur geworden (Zus. der zweiten Ausg.: was nachher zu betrachten ist).

aufgehoben, und ihre Einzelnheit ist ihr Leben. Höhere Organismen erhalten sich noch, indem sie höhere Selbstständigkeit haben; und ihr Tod ist der entwickelte Verlauf an ihrer Gestalt, den wir später als Krankheit sehen werden. Die Gattung, die sich durch Negation ihrer Differenzen hervorbringt, existirt aber nicht an und für sich, sondern nur in einer Reihe von einzelnen Lebendigen; und so ist das Aufheben des Widerspruchs immer der Anfang eines neuen. Im Gattungs-Proceß gehen die Unterschiedenen zu Grunde; denn sie sind nur außer dieser Einheit desselben, welche die wahrhafte Wirklichkeit ist, verschieden. Die Liebe dagegen ist die Empfindung, worin die Selbstsucht der Einzelnen und ihr abgesondertes Bestehen negirt wird, die einzelne Gestalt also zu Grunde geht und sich nicht erhalten kann. Denn nur das erhält sich, was, als absolut, mit sich identisch ist; und das ist das Allgemeine, was für das Allgemeine ist. Im Thiere existirt die Gattung aber nicht, sondern ist nur an sich; erst im Geiste ist sie an und für sich in seiner Ewigkeit. An sich, in der Idee, im Begriffe geschieht der Uebergang zur existirenden Gattung, nämlich in der ewigen Schöpfung; da ist aber die Natur geschlossen.

§. 370. [1]

2. Die Gattung und die Arten.

Die unterschiedenen Gebilde und Ordnungen der Thiere haben den allgemeinen, durch den Begriff bestimmten Typus des Thiers zum Grunde liegen, welchen die Natur theils in den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung von der einfachsten Organisation an bis zu der vollendetsten, in welcher sie Werkzeug des Geistes ist, theils unter den verschiedenen Umständen und Bedingungen der elementarischen Natur darstellt. Zur Einzelnheit fortgebildet ist die Art des Thieres dieß, sich an und durch sich selbst von den andern zu unterscheiden, um durch die Negation derselben für sich zu seyn. So in feindlichem Verhalten andere zur unorganischen Natur herabsetzend, ist der gewaltsame Tod das natürliche Schicksal der Individuen. [1]

Es ist in der Zoologie, wie in den Naturwissenschaften überhaupt, mehr darum zu thun gewesen, für das subjective Erkennen sichere und einfache Merkmale der Klassen, Ordnungen u. s. f. aufzufinden. Erst seitdem man diesen Zweck sogenannter künstlicher Systeme bei der Erkenntniß der Thiere mehr aus den Augen gesetzt hat, hat sich eine größere Ansicht eröffnet, welche auf die objective Natur der Gebilde selbst geht. Unter den empirischen Wissenschaften ist schwerlich eine, welche in neuern Zeiten so große Erweiterungen — nicht vorzugsweise in der Masse von Beobachtungen (denn daran hat es in keiner Wissenschaft gefehlt), sondern nach der Seite erlangt hat, daß ihr Material sich gegen

[1] Dieser Paragraph begann in der dritten Ausgabe, worin er die erste Unterabtheilung des Gattungsprocesses bildete, mit den Worten: In ihrer ansichseyenden Allgemeinheit besondert sich die Gattung zunächst in Arten überhaupt.

[1] Die Textanmerkung dieses Paragraphen begann in der ersten und zweiten Ausgabe mit folgender Stelle: Der Begriff des Thiers hat den Begriff selbst zu seinem Wesen, weil es die Wirklichkeit der Idee des Lebens ist. Die Natur seiner Allgemeinheit macht es möglich, daß er ein einfacheres und entwickelteres, so wie ein ihm mehr oder weniger entsprechendes Daseyn hat. Aus dem Daseyn selbst kann daher der Begriff in seiner Bestimmtheit nicht aufgefaßt werden. Die Klassen, in welchen er entwickelt und in seinen Momenten vollständig dargestellt auftritt, erscheinen als ein besonderes Daseyn gegen die übrigen; und auch in jenen kann er ein schlechtes Daseyn haben. Ob aber das Daseyn schlecht ist, zu diesem Urtheile wird der Begriff schon vorausgesetzt. Wenn (Zusatz der ersten Ausgabe: wie gewöhnlich) das empirische Daseyn vorausgesetzt wird, um daraus die Natur des Thiers und seine wesentlichen Bestimmungen oder die wesentlichen Organe einer Klasse zu erkennen: so kommt es auf diesem (Zusatz der ersten Ausgabe: empirischen) Wege zu keiner festen Bestimmung, und alle besonderen Eigenschaften zeigen sich auch so, daß sie mangeln können; z. B. die Acephalen sind als Instanz angeführt worden, daß der Mensch auch ohne Gehirn leben könne.

den Begriff hingearbeitet hat, als die Zoologie durch ihre Hülfswissenschaft, die vergleichende Anatomie. Wie die sinnige Naturbetrachtung (der Französischen Naturforscher vornehmlich) die Eintheilung der Pflanzen in Monokotyledonen und Dikotyledonen, ebenso hat sie den schlagenden Unterschied aufgenommen, den in der Thierwelt die Abwesenheit oder das Daseyn der Rückenwirbel macht; die Grundeintheilung der Thiere ist auf diese Weise zu derjenigen im Wesentlichen zurückgeführt worden, welche schon Aristoteles gesehen hat.

Näher ist alsdann theils an den einzelnen Gebilden der Habitus, als ein die Construction aller Theile bestimmender Zusammenhang, zur Hauptsache gemacht worden; so daß der große Stifter der vergleichenden Anatomie, Cuvier, sich rühmen konnte, aus einem einzelnen Knochen die wesentliche Natur des ganzen Thieres erkennen zu können. Theils ist der allgemeine Typus des Thiers durch die verschiedenen, noch so unvollkommen und disparat erscheinenden Gebilde verfolgt und in der kaum beginnenden Andeutung — so wie in der Vermischung der Organe und Functionen ihre Bedeutung — erkannt, und eben dadurch über und aus der Besonderheit in seine Allgemeinheit erhoben worden.

Eine Hauptseite dieser Betrachtung ist die Erkenntniß, wie die Natur diesen Organismus an das besondere Element, in das sie ihn wirft, an das Klima, den Kreis der Ernährung, überhaupt an die Welt, in der er aufgeht (die auch eine einzelne Pflanzen- oder andere Thiergattung seyn kann — s. §. 361. Zus. —), anbildet und anschmiegt. Aber für die specielle Bestimmung ist ein richtiger Instinct darauf gefallen, die Unterscheidungsbestimmungen auch aus den Zähnen, Klauen und dergleichen, — aus den Waffen zu nehmen; denn sie sind es, wodurch das Thier selbst sich gegen die anderen als ein Fürsichseyendes setzt und erhält, d. i. sich selbst unterscheidet.

Die Unmittelbarkeit der Idee des Lebens macht es, daß der Begriff[1] nicht als solcher im Leben existirt: sein Daseyn sich daher den vielfachen Bedingungen und Umständen der äußern Natur unterwirft, und in den ärmlichsten Formen erscheinen kann; die Fruchtbarkeit der Erde läßt Leben allenthalben, und auf alle Weisen ausschlagen. Die Thierwelt kann fast noch weniger, als die anderen Sphären der Natur, ein in sich unabhängiges vernünftiges System von Organisation darstellen, an den Formen, die durch den Begriff bestimmt wären, festhalten, und sie gegen die Unvollkommenheit und Vermischung der Bedingungen vor Vermengung, Verkümmerung und Uebergängen bewahren. — Diese Schwäche des Begriffs in der Natur überhaupt[2] unterwirft nicht nur die Bildung der Individuen äußerlichen Zufälligkeiten — das entwickelte Thier (und der Mensch am meisten) ist Monstrositäten ausgesetzt —, sondern auch die Gattungen ganz den Veränderungen des äußern allgemeinen Naturlebens, dessen Wechsel das Thier mit durchlebt (vergl. Anm. §. 392.), und damit nur ein Wechsel von Gesundheit und Krankheit ist. Die Umgebung der äußerlichen Zufälligkeit enthält fast nur Fremdartiges; sie übt eine fortdauernde Gewaltsamkeit und Drohung von Gefahren auf sein Gefühl aus, das ein unsicheres, angstvolles, unglückliches ist.[3]

Zusatz. Das Thier ist, als ein der Natur angehöriges Leben, wesentlich noch ein unmittelbares Daseyn, und damit ein Bestimmtes, Endliches, Particulares. Die Lebendigkeit, an die unendlich vielen Particularisationen der unorganischen und dann der vegetabilischen Natur gebunden, existirt immer als

[1] Zusatz der ersten und zweiten Ausgabe: obgleich nur er das an und für sich Bestimmte ist.

[2] Zusatz der ersten und zweiten Ausgabe: der darum auch im Thiere nicht in seiner festen, selbstständigen Freiheit existirt.

[3] Erste und zweite Ausgabe: das sich daher als ein unsicheres, angstvolles, unglückliches zeigt.

eine beschränkte Art; und diese Beschränktheiten kann das Lebendige nicht überwinden. Der besondere Charakter hat nicht die Allgemeinheit der Existenz (das wäre das Denken) zu seiner Bestimmung; sondern das Lebendige kommt in seinem Verhältnisse zur Natur nur bis zur Besonderheit. Das Leben, das diese Naturpotenzen aufnimmt, ist der mannigfaltigsten Modificationen seiner Bildung fähig; es kann mit allen Bedingungen vorlieb nehmen und noch unter ihnen pulsiren, wiewohl die allgemeinen Naturmächte darin immer das durchaus Herrschende bleiben.

Bei dem Erforschen nun der Eintheilung der Thiere wird so verfahren, daß man das Gemeinschaftliche, worauf die concreten Gebilde reducirt werden, und zwar in einer einfachen, sinnlichen Bestimmtheit, aufsucht, die damit auch eine äußerliche ist. Aber solche einfache Bestimmungen giebt es nicht. Hat man z. B. die allgemeine Vorstellung Fisch, als das Gemeinschaftliche dessen, was man in der Vorstellung unter diesem Namen zusammenstellt, und fragt man jetzt, Was ist die einfache Bestimmtheit an den Fischen, ihre Eine objective Eigenschaft? so ist die Antwort, Im Wasser zu schwimmen, ungenügend, da auch eine Menge Landthiere dieß thun. Schwimmen ist ohnehin nicht ein Organ, noch Gebilde, überhaupt kein bestimmter Theil der Gestalt der Fische, sondern eine Weise ihrer Thätigkeit. So ein Allgemeines, wie Fisch, ist eben als Allgemeines an keine besondere Weise seiner äußerlichen Existenz geknüpft. Indem man nun annimmt, daß so ein Gemeinschaftliches in einer einfachen Bestimmtheit, z. B. Flossen, bestimmt da seyn müsse, und Solches sich nicht findet: so wird es schwer, Eintheilungen zu machen. Es wird dabei die Art und Weise der einzelnen Gattungen und Arten zu Grunde gelegt, sie als Regel aufgestellt; ihre Mannigfaltigkeit, die Ungebundenheit des Lebens läßt aber nichts Allgemeines zu. Die Unendlichkeit von Formen des Animalischen ist daher nicht so genau zu nehmen,

als ob die Nothwendigkeit der Ordnungen absolut festgehalten wäre. Man muß deßhalb umgekehrt die allgemeinen Bestimmungen zur Regel machen, und die Naturgebilde damit vergleichen. Entsprechen sie ihr nicht, spielen sie aber an sie an, gehören sie ihr nach Einer Seite, nach einer andern aber nicht: so ist nicht die Regel, die Gattungs- oder Klassenbestimmtheit u. s. f., zu ändern, als ob diese jenen Existenzen angemessen seyn müßte, sondern, umgekehrt, diese sollen jenen angemessen seyn; und insofern diese Wirklichkeit es nicht ist, so ist es ihr Mangel. Die Amphibien z. B. bringen zum Theil lebende Jungen zur Welt, — und athmen mit Lungen, wie die Säugethiere und Vögel: haben aber, gleich den Fischen, keine Brüste, und ein Herz mit einer einzigen Kammer. Giebt man nun schon beim Menschen zu, daß es auch schlechte Werke gebe: so muß es bei der Natur deren noch mehr geben, da sie die Idee in der Weise der Aeußerlichkeit ist. Bei dem Menschen liegt der Grund davon in seinen Einfällen, seiner Willkühr, Nachlässigkeit: wenn man z. B. Malerei in die Musik bringt, oder mit Steinen malt in Mosaik, oder das Epos ins Drama überträgt. Bei der Natur sind es die äußeren Bedingungen, welche das Gebilde des Lebendigen verkümmern; diese Bedingungen haben aber diese Wirkungen, weil das Leben unbestimmt ist und seine besonderen Bestimmungen auch von diesen Aeußerlichkeiten erhält. Die Formen der Natur sind also nicht in ein absolutes System zu bringen, und die Arten der Thiere damit der Zufälligkeit ausgesetzt.

Die andere Seite hierzu ist die, daß dann allerdings der Begriff sich auch geltend macht, aber nur bis zu einem gewissen Grade. Es giebt nur Einen Typus des Thiers (§. 352. Zus. S. 558.), und alles Verschiedene ist nur Modification desselben. Die Hauptverschiedenheiten haben zur Grundlage dieselben Bestimmungen, die wir früher an der unorganischen Natur als die Elemente sahen. Diese Stufen sind dann auch Stufen der

Ausbildung des thierischen Typus überhaupt; so daß die Stufen der Thiergeschlechter an jenen Bestimmungen erkennbar sind. Es sind so zweierlei Principien vorhanden, die den Unterschied der Thiergattungen bestimmen. Das Eine Princip der Eintheilung, welches der Idee näher liegt, ist dieß, daß die weitere Stufe nur eine weitere Entwickelung des Einen Typus des Thiers ist; das andere ist, daß die Leiter der Entwickelung des organischen Typus wesentlich mit den Elementen, in welche das Thierleben geworfen ist, zusammenhängt. Solcher Zusammenhang findet jedoch nur bei dem höher entwickelten Thierleben Statt; das niedere hat wenig Bezug auf die Elemente, und ist gleichgültig gegen diese großen Unterschiede. — Außer diesen Hauptmomenten in der Ordnung der Thierklassen sind die weiteren Bestimmtheiten im Klimatischen enthalten: wie wir denn schon oben (§. 339. Zus. S. 441) bemerkten, daß, weil im Norden die Welttheile mehr zusammenhängen, auch die vegetabilische und animalische Natur daselbst mehr verbunden ist; wogegen, je mehr es in Africa und America zum Süden geht, wo sich die Welttheile theilen, auch die Thiergattungen desto mehr in Arten aus einander treten. Während so klimatische Unterschiede das Thier bestimmen, lebt der Mensch überall; aber auch hier sind die Eskimo's und andere Extreme verschieden von der Ausbildung der gemäßigten Zone. Noch weit mehr aber unterliegt das Thier solchen Bestimmungen und Localitäten, dem Gebirge, Walde, der Ebene u. s. w. Da muß man also nicht überall Begriffsbestimmungen suchen, obwohl die Spuren davon überall vorhanden sind.

In dem Stufengange der Entwickelung, den die Gattungen und Arten bilden, kann man nun mit den unentwickelten Thieren beginnen, in denen die Unterschiede noch nicht so bestimmt in den drei Systemen der Sensibilität, Irritabilität und Reproduction existiren. Der Mensch ist dann, als der vollkommenste Organismus der Lebendigkeit, die höchste Entwickelungsstufe. Diese Form der Eintheilung nach den Entwickelungsstufen ist besonders neuerlich in der Zoologie geltend gemacht worden; denn es sey natürlich, vom unentwickelten zum höhern Organismus fortzuschreiten. Aber um die unteren Stufen zu verstehen, muß man den entwickelten Organismus erkennen, da er der Maßstab oder das Urthier für die weniger entwickelten ist; denn weil in ihm Alles zu seiner entwickelten Thätigkeit gekommen ist, so ist klar, daß man aus ihm erst das Unentwickelte erkennt. Infusorien kann man nicht zu Grunde legen; denn in diesem dumpfen Leben sind die Beginne des Organismus noch so schwach, daß man sie erst aus dem entwickeltern Thierleben fassen kann. Wenn aber gesagt wird, das Thier sey vollkommener als der Mensch, so ist das eine Ungeschicklichkeit. Eine Seite kann am Thier wohl besser ausgebildet seyn; aber die Vollkommenheit besteht eben in der Harmonie der Organisation. Der allgemeine Typus, der zu Grunde liegt, kann dann aber allerdings nicht als solcher existiren; sondern das Allgemeine, weil es *existirt*, existirt in einer *Particularität*. Ebenso muß die vollkommene Kunstschönheit immer individualisirt werden. Nur im Geiste hat das Allgemeine, als Ideal oder Idee, sein allgemeines Daseyn.

Diese Particularitäten sind nun zu erkennen, wie der Organismus sich dafür bestimmt. Der Organismus ist lebendiger Organismus, dessen Eingeweide durch den Begriff bestimmt sind; dann bildet er sich aber auch ganz dieser Particularität an. Diese besondere Bestimmung durchdringt alle Theile der Gestalt, und setzt sie in Harmonie mit einander. Diese Harmonie ist vornehmlich in den Gliedern (nicht Eingeweiden) vorhanden; denn die Particularität ist eben die Richtung nach Außen, nach einer bestimmten unorganischen Natur. Um so markirter ist aber diese Durchgängigkeit der Particularisation, je höher und ausgebildeter die Thiere sind. Diese Seite hat nun *Cuvier* ausgebildet, welcher durch seine Beschäftigung mit fossilen Knochen

darauf geleitet wurde; denn um herauszubekommen, zu welchem Thiere sie gehören, mußte er ihre Bildung studiren. Er wurde so zur Betrachtung der Zweckmäßigkeit der einzelnen Glieder gegen einander geführt. In seinem Discours préliminaire zu den Recherches sur les ossements fossiles des quadrupèdes (Paris, 1812) sagt er (p. 58. suiv.):

„Jedes organisirte Wesen bildet ein Ganzes, ein einiges und geschlossenes System, dessen sämmtliche Theile einander entsprechen und durch Wechselwirkung auf einander zu derselben Endthätigkeit beitragen. Keiner dieser Theile kann sich verändern, ohne daß es auch die anderen thun; und folglich wird jeder derselben, für sich genommen, alle anderen andeuten und ergeben."

„Wenn also die Eingeweide eines Thiers so organisirt sind, daß sie nur frisches Fleisch verdauen können: so müssen auch die Kinnladen danach eingerichtet seyn, die Beute zu verschlingen, die Klauen zum Packen und Zerreißen, die Zähne zum Abbeißen und Zertheilen des Fleisches. Ferner muß das ganze System der Bewegungsorgane geschickt seyn, um die Thiere zu verfolgen und zu erreichen: ebenso die Augen, um sie von Weitem zu erblicken. Die Natur muß selbst in das Gehirn des Thiers den nöthigen Instinct gelegt haben, sich zu verbergen, und seinen Opfern Schlingen zu legen. Dieß sind die allgemeinen Bedingungen der fleischfressenden Thiere; jedes derselben muß sie unfehlbar in sich vereinen. Die besonderen Bedingungen aber, wie Größe, Art und Aufenthalt der Beute, entspringen auch aus besondern Umständen innerhalb der allgemeinen Formen; so daß nicht nur die Klasse, sondern auch die Ordnung, die Gattung und selbst die Art in der Form jedes Theils ausgedrückt ist."

„In der That, damit die Kinnlade ergreifen könne, muß der Knochenkopf (condyle)," das Organ, welches die Kinnlade bewegt und woran die Muskeln befestigt sind, „eine besondere Gestalt haben. Die Schläfmuskeln müssen einen gewissen Umfang haben; sie erfordern damit eine gewisse Vertiefung des Knochens, in den sie eingefügt sind, und des Jochbogens (arcade zygomatique), worunter sie hindurchgehen. Dieser Jochbogen muß auch eine gewisse Stärke haben, um dem Kaumuskel (masseter) ein hinlängliche Stütze zu gewähren."

So geht es weiter durch den ganzen Organismus: „Damit das Thier seine Beute davon tragen könne, müssen die Muskeln, die den Kopf heben" (die Nackenmuskeln), „eine besondere Stärke haben; hiermit hängt wieder die Form der Rückenwirbel zusammen, woran die Muskeln befestigt sind, und die Form des Hinterhaupts, worin sie eingefügt sind. Die Zähne müssen scharf seyn, um das Fleisch schneiden: und eine feste Basis haben, um Knochen zermalmen zu können. Die Klauen müssen eine gewisse Beweglichkeit haben," — ihre Muskeln und Knochen daher ausgebildet seyn; ebenso ist es mit den Füßen u. s. w.

Diese Harmonie führt dann übrigens auch auf Punkte einer Zusammenstimmung, welche einen sonstigen inneren Zusammenhang haben, der nicht immer so leicht zu erkennen ist: „Wir sehen wohl z. B. ein, daß die Thiere, welche Hufe haben, Vegetabilien fressen müssen, da ihnen die Klauen zum Ergreifen anderer Beute fehlen. Auch sehen wir, daß, weil sie ihre Vorderfüße zu nichts Anderem gebrauchen können, als ihren Körper zu stützen, sie keines so großen Schulterblatts bedürfen. Ihre vegetabilische Nahrung wird Zähne verlangen mit platter Krone, um die Körner und Gräser zu zermalmen. Indem diese Krone horizontaler Bewegungen zum Zermalmen bedarf, so wird der Knochenkopf der Kinnlade nicht eine so straffe Angel seyn, als bei den fleischfressenden Thieren." Treviranus (a. a. O. Bd. I., S. 198—199) sagt: „Bei den Rindern stehen in der untern Kinnlade gewöhnlich acht Schneidezähne; die obere hingegen hat, statt der Schneidezähne, einen knorpelartigen Wulst. Die Eckzähne fehlen bei den meisten;

die Backzähne sind bei allen wie mit sägeförmigen Querfurchen ausgeschnitten, und die Kronen derselben liegen nicht horizontal, sondern sie sind schräg ausgezähnelt; so daß an denen im Oberkiefer die Außenseite, an denen im Unterkiefer aber die nach der Zunge hingerichtete innere Seite die höchste ist."

Auch das Folgende, was Cuvier anführt, läßt sich noch leicht erklären: „Ein zusammengesetzteres Verdauungssystem gehört sich für die Thierarten, wo die Zähne unvollkommner sind;" das sind eben die wiederkäuenden Thiere, die ein solches zusammengesetzteres Verdauungssystem auch schon hauptsächlich darum brauchen, weil das vegetabilische Futter schwerer zu verdauen ist. „Aber ich zweifele, ob man, ohne durch die Beobachtung belehrt worden zu seyn, herausgebracht hätte, daß die wiederkäuenden Thiere alle gespaltene Hufe haben: daß also das Zahnsystem vollkommener bei Hufthieren, die eben nicht wiederkäuend sind, als bei den Thieren mit gespaltenen Hufen oder eben den wiederkäuenden. Ebenso bemerkt man, daß die Ausbildung der Zähne in durchgängiger Sympathie mit der größern Ausbildung in der Osteologie der Füße steht." Den meisten Rindern fehlen, nach Treviranus (a. a. O. Bd. I. S. 200), die Wadenbeine (Coiter: De quadrupedum sceletis, c. 2; Camper's Naturgeschichte des Orang-Utang, S. 103). Cuvier setzt im Verfolg der angezogenen Stelle noch hinzu: „Es ist unmöglich, Gründe für diese Beziehungen anzugeben; aber daß sie nicht zufällig sind, erhellt daraus, daß so oft ein Thier mit gespaltenen Hufen in der Einrichtung seiner Zähne eine Annäherung zu den nicht wiederkäuenden zeigt, auch die Einrichtung seiner Füße sich ihnen annähert. So zeigen die Kameele, welche Augenzähne (canines) und sogar zwei oder vier Schneidezähne an der obern Kinnlade haben, an der Fußwurzel (tarse) einen Knochen mehr," als andere Thiere, deren Zahnsystem unausgebildeter ist. Ebenso tritt bei den Kindern die Entwickelung der Zähne und des Gehens, auch der Sprache, zu gleicher Zeit, mit dem zweiten Jahre, ein.

Die Particularität der Bestimmung bringt also eine Harmonie in alle Gebilde des Thiers: „Die kleinste Knochenfacette, der geringste Knochenfortsatz (apophyse) hat einen bestimmten Charakter in Bezug auf die Klasse, die Ordnung, die Gattung und die Art, denen er angehört; so daß, so oft man nur eine gut erhaltene Knochenspitze besitzt, man, mit Hülfe der Analogie und Vergleichung, alles Uebrige mit solcher Sicherheit bestimmen kann, als hätte man das ganze Thier vor sich," — also, wie das Sprichwort sagt, ex ungue leonem. „Ich habe oft die Erfahrung dieser Methode an Theilen bekannter Thiere gemacht, bevor ich mein ganzes Zutrauen in dieselbe für fossile Knochen setzte; immer hat sie aber einen so unfehlbaren Erfolg gehabt, daß ich nicht mehr den mindesten Zweifel in die Gewißheit der Resultate setze, die sie mir geliefert hat."

Liegt aber auch ein allgemeiner Typus zu Grunde, den die Natur in den Thieren ausführt, so daß diese Ausführung der Particularität gemäß ist: so muß man doch nicht Alles, was sich beim Thiere findet, für zweckmäßig halten. In vielen Thieren finden sich Anfänge von Organen, die nur dem allgemeinen Typus angehören, nicht der Particularität dieser Thiere, also nicht zur Entwickelung gekommen sind, weil die Particularität dieser Thiere sie nicht braucht; man versteht sie daher auch nicht in diesen niedern Organismen, sondern sie können nur aus den höhern erkannt werden. So findet man bei Reptilien, Schlangen, Fischen Anfänge von Füßen, die keinen Sinn haben; so sind beim Wallfisch Zähne nicht zur Entwickelung gekommen und ohne Bedeutung, indem nur Zahnansätze in den Kinnladen verborgen liegen. So ist, umgekehrt, beim Menschen Manches vorhanden, was nur niedere Thiere nöthig haben: er hat z. B. eine Drüse am Halse, die sogenannte Schilddrüse, deren Function nicht einzusehen, sondern eigentlich obliterirt und vorüber ist; aber am Fötus im Mutterleibe, noch mehr in untergeordneten Thierarten, ist dieß Organ thätig.

Was nun näher die Stufenleiter der Ausbildung betrifft, welche den Haupt-Eintheilungsgrund für die allgemeine Unterscheidung der Thiere abgiebt: so beruht, indem das Thier einmal unvermittelte Production seiner selbst (in der innern Ausbildung), dann eine durch die unorganische Natur vermittelte Production (in der Articulation nach Außen) ist, der Unterschied der Gebilde der Thierwelt darauf, daß entweder diese beiden wesentlichen Seiten in Gleichgewicht sind; oder das Thier entweder mehr nach der einen, oder mehr nach der andern Seite existirt, — so daß, während die Eine Seite mehr ausgebildet ist, die andere zurücksteht. Durch diese Einseitigkeit steht das Eine Thier tiefer, als das andere; doch kann bei keinem Eine Seite ganz fehlen. Im Menschen, als dem Haupttypus des Organismus, da er zum Werkzeug des Geistes gebraucht wird, sind alle Seiten zur vollkommensten Entwickelung gekommen.

Die alte Eintheilung der Thiere kommt dem Aristoteles zu, welcher alle Thiere in zwei Hauptgruppen theilt, in solche mit Blut (ἔναιμα) und ohne Blut (ἄναιμα); und er stellt dabei als einen allgemeinen Satz der Beobachtung auf, daß „alle Thiere, die Blut haben, einen knöchernen oder grätigen Rückgrat haben.“[1] Das ist dieser große wahrhafte Unterschied. Freilich hat dagegen viel eingewendet werden können: z. B. daß auch nach ihrem Habitus blutlose Thiere doch Blut haben, wie Blutigel und Regenwürmer einen rothen Saft. Im Allgemeinen fragt sich, Was ist Blut; und so ist es denn zuletzt die Farbe, die den Unterschied macht. Als unbestimmt ist diese Eintheilung daher verlassen worden; und Linné hat dagegen die bekannten sechs Klassen aufgestellt. Wie die Franzosen aber gegen das bloß steife, verständige Linné'sche Pflanzensystem die Jussieu'sche Eintheilung in Monokotyledonen und Dikotyledonen angenommen haben: so sind sie durch Lamarque, einen geist-

[1] Aristotelis Hist. animal. I, 4; III, 7: *πάντα δὲ τὰ ζῶα, ὅσα ἔναιμά ἐστιν, ἔχει ῥάχιν ἢ ὀστώδη ἢ ἀχανθώδη.*

reichen Franzosen, dennoch wieder auf jene Aristotelische Eintheilung zurückgekommen, und zwar in dieser Form, statt des Bluts, die Thiere zu unterscheiden in Thiere mit Rückenwirbel und ohne Rückenwirbel (animaux avec vertèbres, animaux sans vertèbres). Cuvier verband beide Eintheilungsgründe, da in der That die Thiere mit Rückenwirbel rothes Blut haben, die anderen weißes Blut und kein innerliches Skelett, oder wenigstens nur ein ungegliedertes, oder auch ein articulirtes, aber äußerliches. Bei der Lamprete tritt zum ersten Male eine Rückenwirbelsäule ein, die aber immer noch lederartig ist, und wo die Wirbel nur durch Furchen angedeutet sind. Thiere mit Rückenwirbel sind Säugethiere, Vögel, Fische und Amphibien: denen dann die Weichthiere (Mollusken), die Schalthiere (Crustaceen), bei denen sich von der fleischigten Haut eine Kalkkruste absondert, die Insecten und Würmer zusammen gegenübergestellt sind. Der allgemeine Anblick der Thierwelt bietet sogleich diesen ungeheueren Unterschied dar, der zwischen den zwei Gruppen herrscht, in die sie getheilt wird.

Auch entspricht dieser Unterschied der vorhin angegebenen Eintheilung nach dem Verhältniß des Organismus der Eingeweide zu der organischen Gliederung nach Außen, das wieder auf dem schönen Unterschiede der vie organique und vie animale beruht. „In den Thieren ohne Rückenwirbelsäule fehlt damit auch die Grundlage eines ordentlichen Skeletts. Auch haben sie keine eigentlichen Lungen, die aus Zellen bestehen; sie haben daher auch keine Stimme und kein Organ dafür.“[1] Die Eintheilung nach dem Blute durch Aristoteles bestätigt sich im Ganzen auch dabei: Die Thiere ohne Rückenwirbel, fährt Lamarque am angeführten Orte fort, „haben kein eigentliches Blut, das roth“ und warm wäre; sondern es ist mehr Lymphe. „Das Blut verdankt seine Farbe der Intensität der Animalisation,“ die ihnen also gleichfalls fehlt. „Auch wahrhafte

[1] Lamarque: Eléments de zoologie, T. I., p. 159.

Circulation des Bluts fehlt im Ganzen solchen Thieren; auch haben sie keine Iris im Auge, keine Nieren. Sie haben auch kein Rückenmark, auch nicht den großen sympathetischen Nerven." Die Thiere mit Rückenwirbel haben also eine größere Ausbildung, ein Gleichgewicht des Innern und Aeußern; bei der andern Gruppe ist dagegen das Eine auf Kosten des Andern ausgebildet. Von den Thieren ohne Rückenwirbel sind daher besonders zwei Klassen, Würmer (Mollusken) und Insecten, anzuführen; jene haben eine größere Ausbildung der Eingeweide als die Insecten, diese sind dagegen äußerlich zierlicher. Dazu kommen dann noch Polypen, Infusorien u. s. w., die sich als ganz unausgebildet zeigen, indem sie bloße Haut und Gallerte sind. Polypen sind, wie Pflanzen, eine Sammlung mehrerer Individuen, und können zerschnitten werden; auch bei der Gartenschnecke wächst der Kopf wieder. Diese Stärke der Reproduction ist aber eine Schwäche der Substantialität des Organismus. Bei den Thieren ohne Rückenwirbel sieht man nach und nach Herz, Gehirn, Kiemen, Circulations-Gefäße, Gehör-, Gesichts-, Sexual-Organe, zuletzt die Empfindung überhaupt, ja selbst die Bewegung verschwinden.[1] Wo die Innerlichkeit für sich herrscht, sind die Verdauung, die Reproductions-Werkzeuge, als das concrete Allgemeine, worin noch keine Differenz liegt, ausgebildet. Erst wo die Thierwelt in die Aeußerlichkeit fällt, findet, mit dem Heraustreten der Sensibilität und Irritabilität, eine Differenzirung Statt. Während also in den Thieren ohne Rückenwirbel das organische und das animalische Leben im Gegensatz stehen, muß bei denen mit Rückenwirbel, wo beide Momente in Einer Einheit sind, dann der andere wesentliche Bestimmungs-Grund, nach dem Elemente, eintreten, für welches das Thier ist, ob es nämlich ein Landthier, Wasserthier oder Luftthier ist; die Thiere ohne Rückenwirbel zeigen dagegen diese Beziehung ihrer Entwickelung zu den Elementen darum nicht,

[1] Lamarque, l. c. p. 214.

weil sie schon dem ersten Eintheilungsgrunde unterworfen sind. Es giebt aber natürlich auch Thiere, die Mitteldinge sind; was seinen Grund in der Ohnmacht der Natur hat, dem Begriff nicht treu bleiben und die Gedankenbestimmungen nicht rein festhalten zu können.

a. Bei den Würmern, Mollusken, Conchilien u. s. w. ist der innere Organismus ausgebildeter, aber nach Außen sind sie formlos: „Der äußern Verschiedenheit der Mollusken von den höhern Thierklassen ungeachtet, finden wir dennoch in ihrem Innern zum Theil die Organisation der letztern wieder. Wir sehen ein Gehirn, das auf dem Schlunde ruht: ein Herz mit Arterien und Venen, aber keine Milz und Pankreas. Das Blut ist von weißer oder bläulicher Farbe; und der Faserstoff bildet sich nicht im Cruor, sondern seine Fäden schwimmen frei in dem Serum. Die männlichen und weiblichen Geschlechts-Organe sind nur bei wenigen an verschiedene Individuen vertheilt; und bei diesen ist der Bau jener Organe so eigen, daß sich ihre Bestimmung oft nicht einmal muthmaßen läßt."[1] — „Sie athmen durch Kiemen, haben ein Nervensystem, aber nicht geknotete Nerven, d. h. keine solche, die eine Reihe Ganglien vorstellen: und ein oder mehrere Herzen, die einkammerig, aber doch ausgebildet sind."[2] Das System der äußern Articulation ist dagegen bei den Mollusken viel unausgebildeter, als bei den Insecten: „Der Unterschied von Kopf, Brust und Unterleib, wovon bei Fischen und Amphibien immer noch Spuren sind, verschwindet hier ganz. Die Mollusken haben auch keine Nase; den meisten fehlen alle äußeren Gliedmaßen, und sie bewegen sich entweder durch eine abwechselnde Zusammenziehung und Erschlaffung ihrer Bauchmuskeln, oder sie sind einer fortschreitenden Bewegung ganz unfähig."[3]

[1] Treviranus, a. a. O. Bd. I., S. 306—307.
[2] Lamarque, l. c. p. 165.
[3] Treviranus, a. a. O. Bd. I., S. 305—306.

b. Die Insecten stehen in den Bewegungs-Werkzeugen viel höher als die Mollusken, die überhaupt nur wenige Bewegungs-Muskeln haben; denn die Insecten haben Füße, Flügel, ferner den bestimmten Unterschied von Kopf, Brust und Bauch. Im Innern dagegen sieht es um so unentwickelter bei ihnen aus. Das System des Athmens geht durch den ganzen Körper hindurch, und fällt mit dem Verdauungssystem zusammen, wie bei einigen Fischen. Ebenso hat das Blutsystem wenig gebildete Organe, und auch diese sind kaum vom Verdauungssystem zu unterscheiden, während die äußere Articulation, z. B. der Freßwerkzeuge u. s. w., um so bestimmter formirt ist. „Bei den Insecten und andern niedern Thierklassen scheint ohne Kreislauf eine Bewegung der Säfte auf die Art Statt zu haben, daß immer nur, von der Fläche des Speisekanals aus, Säfte in den Körper aufgenommen werden, welche zum Wachsthum der Theile angewandt, und dann nach und nach wieder durch die Oberfläche oder andere Wege als Auswurfsstoffe aus dem Körper geschafft werden.“ [1] — Das sind die Hauptklassen der Thiere ohne Rückenwirbel; nach Lamarque (l. c. p. 128) haben sie vierzehn Eintheilungen.

c. Was die weitere Unterscheidung betrifft, so theilen sich die Thiere mit Rückenwirbel einfacher nach einem Elemente der unorganischen Natur, der Erde, der Luft und dem Wasser ein, indem sie entweder Landthiere oder Vögel oder Fische sind. Dieser Unterschied ist hier schlagend, und giebt sich unmittelbar dem unbefangenen Naturssinn zu erkennen, während er vorher zu etwas Gleichgültigem wurde. Denn viele Käfer z. B. haben Schwimmfüße, leben aber ebenso auf dem Lande, und haben auch Flügel zum Fliegen. Es giebt nun allerdings auch bei den höhern Thieren Uebergänge von Einer Klasse in die andere, welche jenen Unterschied vernichten. Das Leben in verschiedenen Elementen vereinigt sich, eben weil es nicht gelingen kann, an der Vor-

[1] Autenrieth, a. a. O. Th. I., §. 346.

stellung des Landthiers die einzelne Bestimmtheit herauszufinden, welche den einfachen wesentlichen Charakter desselben enthalten soll. Nur der Gedanke, der Verstand kann feste Unterschiede machen: nur der Geist, weil er Geist ist, Werke produciren, die diesen strengen Unterschieden gemäß sind. Werke der Kunst oder der Wissenschaft sind so abstract und wesentlich individualisirt, daß sie ihrer individuellen Bestimmung getreu bleiben und nicht wesentliche Unterschiede vermischen. Vermischt man auch in der Kunst, wie bei der poetischen Prosa und der prosaischen Poesie, bei der dramatisirten Historie, oder wenn man Malerei in die Musik oder in die Dichtkunst bringt, oder steinern malt und z. B. Locken in der Bildhauerkunst darstellt (auch das Basrelief ist ein statnarisches Malen), so ist damit die Eigenthümlichkeit verletzt; denn nur durch eine bestimmte Individualität sich ausdrückend, kann der Genius ein ächtes Kunstwerk hervorbringen. Will Ein Mensch Dichter, Maler, Philosoph seyn, so ist es dann auch danach. In der Natur ist dieß nicht der Fall: ein Gebilde kann nach zwei Seiten hingehen. Daß nun aber auch das Landthier, in den Cetaceen, wieder ins Wasser fällt: der Fisch auch wieder in den Amphibien und Schlangen aufs Land steigt, und da ein jämmerliches Gebilde macht, indem in den Schlangen z. B. Ansätze von Füßen vorhanden sind, die aber bedeutungslos sind: daß der Vogel Schwimmvogel wird, bis ein Ornithorynchus, das Schnabelthier, gegen das Landthier herübergeht, oder im Strauß der Vogel ein kameelartiges Landthier wird, das mehr mit Haaren, als mit Federn bedeckt ist: daß das Landthier, auch der Fisch, dort in den Vampyren und Fledermäusen, hier im fliegenden Fisch, es auch zum Fliegen bringen; — alles dieß hebt jenen Grundunterschied dennoch nicht auf, der nicht ein gemeinschaftlicher seyn soll, sondern ein an und für sich bestimmter ist. Gegen jene unvollkommenen Naturproductionen, die nur Vermischungen solcher Bestimmungen sind, so gut als eine feuchte Luft, oder

eine feuchte Erde (d. i. Dreck), müssen die großen Unterschiede festgehalten, und die Uebergänge als Vermischungen der Unterschiede eingeschoben werden. Die eigentlichen Landthiere, die Säugethiere, sind das Vollkommenste; darauf folgen die Vögel, und die Fische sind das Unvollkommenste.

α. Die Fische fallen dem Wasser anheim, wie ihr ganzer Bau zeigt; die Articulation ist durch das Element beschränkt, und daher in sich gedrungen. Ihr Blut hat wenig Wärme; denn sie ist von der Temperatur des Mediums, in dem sie leben, nicht viel unterschieden. Die Fische haben ein Herz mit einer einzigen Kammer, oder mit mehrern, die dann aber unter einander in unmittelbarer Verbindung stehen. Lamarque, am angeführten Orte (von S. 140 an) die vier höheren Thierklassen beschreibend, sagt von den Fischen: „Sie haben Respiration durch Kiemen, eine glatte oder schuppige Haut, Flossen, keine Luftröhre (trachée), keinen Kehlkopf, keinen Tastsinn, wahrscheinlich auch keinen Geruch." Fische und andere Thiere stoßen ihre Jungen geradezu ab, ihre Erzeugnisse gehen sie sogleich ganz und gar nichts mehr an; solche Thiere kommen daher noch nicht zur Empfindung der Einheit mit ihren Jungen.

β. Reptilien oder Amphibien sind Mittelgebilde, die theils der Erde, theils dem Wasser angehören: und als solche etwas Widriges. Sie haben nur Eine Herzkammer, unvollkommene Lungen-Respiration, eine glatte Haut, oder sind mit Schuppen bedeckt. Frösche haben in ihrer Jugend noch keine Lunge, sondern Kiemen.

γ. Vögel haben, wie die Säugethiere, Empfindung für ihre Jungen. Sie geben ihnen ihre Nahrung im Ei mit: „Ihr Fötus ist in einer unorganischen Hülle (der Eierschale) enthalten, und hat bald mit der Mutter keine Verbindung mehr, sondern kann sich darin entwickeln, ohne sich von ihrer Substanz zu ernähren." [1] Die Vögel wärmen ihre Jungen

[1] Lamarque, l. c. p. 146.

durch ihre eigene Wärme, geben ihnen von ihrem Fressen, füttern auch ihre Weibchen; sie geben aber nicht ihre eigene Person hin, während die Insecten vor ihren Jungen sterben. Die Vögel beweisen durch ihren Nesterbau den Kunst- und Bildungstrieb, kommen so zur positiven Selbstempfindung, indem sie sich für ein Anderes zur unorganischen Natur machen; und das Dritte, die Jungen sind ein von ihnen unmittelbar Excernirtes. Lamarque (l. c. p. 150) will folgende Rangordnung unter den Vögeln in dieser Beziehung machen: „Bedenkt man, daß die Wasservögel (wie z. B. die plattfüßigen Vögel), daß die Strandläufer und das Hühnergeschlecht den Vortheil vor allen übrigen Vögeln haben, daß ihre Jungen, nachdem sie aus dem Ei gekrochen sind, sogleich gehen und sich ernähren können, so wird man einsehen, daß sie die drei ersten Ordnungen bilden müssen, und daß die Taubenarten, die Sperlingsarten, die Raubvögel und die Kletterer die vier letzten Ordnungen dieser Klasse bilden müssen; denn ihre Jungen, nachdem sie aus dem Ei gekrochen, können weder gehen, noch sich von selbst ernähren." Gerade diesen Umstand aber kann man dafür ansehen, daß er sie vor jene setzt, wie denn ohnehin die plattfüßigen Vögel Zwitter sind. — Die Vögel unterscheiden sich durch das Positive der Verbindung, worin ihre Lungen mit häutigen Luftbehältern und den großen markleeren Höhlen ihrer Knochen stehen. Sie sind ohne Brüste, indem sie nicht säugen, haben zwei Füße; und die zwei Arme, oder Vorderfüße, sind zu Flügeln umgebildet. Weil das Thierleben hier in die Luft geworfen ist, und in den Vögeln so das abstracte Element lebt: so gehen sie zum Uebergewicht der Vegetation hinüber und zurück, die sich auf ihrer Haut zu Federn ausbildet. Da die Vögel der Luft angehören, ist ferner auch ihr Brustsystem besonders ausgebildet. Viele Vögel haben daher nicht nur, wie die Säugethiere, eine Stimme, sondern auch Gesang, indem das Erzittern in sich selbst sich so in der Luft als seinem Elemente ausbildet. Während das

Pferd wiehert und der Ochse brüllt, setzt der Vogel diesen Schrei als ideellen Genuß seiner selbst fort. Das Herumwälzen auf dem Boden, als plumpes Selbstgefühl, fehlt dagegen dem Vogel; er schmiegt sich nur an die Luft, und kommt in ihr zum Selbstgefühl.

δ. Die Säugethiere haben Brüste, vier articulirte Extreme und alle Organe ausgebildet. Weil sie Brüste haben, säugen und nähren sie ihre Jungen aus sich selbst. Diese Thiere kommen so zum Gefühl der Einheit des Einen Individuums mit dem andern, zum Gefühl der Gattung, die im Erzeugten, worin eben beide Individuen Gattung sind, zur Existenz gelangt, wenn auch diese Einheit des Individuums mit der Gattung in der Natur wieder zur Einzelnheit herunter fällt. Die vollkommenen Thiere verhalten sich aber noch zu dieser Existenz als Gattung, indem sie darin ihr Allgemeines empfinden; das sind die Säugethiere, und unter den Vögeln die, welche noch brüten. Die Affen sind am bildsamsten, und lieben ihre Jungen am meisten; der befriedigte Geschlechtstrieb wird ihnen noch objectiv, indem sie selbst in ein Anderes übergegangen sind, und in der Sorge für die Mittheilung von dem Ihrigen die höhere begierdelose Anschauung dieser Einheit haben. — Bei den Säugethieren geht die Haut zwar auch ins Vegetative; aber das vegetative Leben ist darin lange nicht so mächtig, als bei den Vögeln. Bei den Säugethieren geht die Haut in Wolle, Haare, Borsten, Stacheln (beim Igel), ja bis zu Schuppen und Panzern (im Armadill) fort. Der Mensch hingegen hat eine glatte, reine, viel mehr animalisirte Haut; auch legt die Haut hier alles Knochenartige ab. Starker Haarwuchs kommt dem weiblichen Geschlechte zu. Starkes Haar auf der Brust und sonst wird beim Manne als Stärke angesehen; es ist aber eine relative Schwäche der Haut-Organisation (s. oben §. 362. Zus. S. 612).

Für die weiteren wesentlichen Eintheilungen hat man das

Verhalten der Thiere als Individuen gegen Andere zu Grunde gelegt: also ihre Zähne, Füße, Klauen, ihren Schnabel. Daß man diese Theile genommen hat, ist durch einen richtigen Instinct geschehen; denn die Thiere unterscheiden sich dadurch selbst von andern, — soll der Unterschied aber wahrhaft seyn, so darf er nicht unsere Unterscheidung durch Merkmale, sondern muß ein Unterschied des Thieres selbst seyn. Dadurch, daß es sich durch seine Waffen gegen seine unorganische Natur individuell setzt, beweist es sich als für sich seyendes Subject. Bei den Säugethieren unterscheiden sich die Klassen sehr genau danach: αα) in Thiere, deren Füße Hände sind, — der Mensch und der Affe (der Affe ist eine Satyre auf den Menschen, die dieser gern sehen muß, wenn er es nicht so ernsthaft mit sich nehmen, sondern sich über sich selbst lustig machen will); ββ) in Thiere, deren Extremitäten Krallen sind, — Hunde, reißende Thiere, wie der Löwe, der König der Thiere; γγ) in Nagethiere, wo die Zähne besonders ausgebildet sind; δδ) in Fledermäuse mit ausgespannter Haut zwischen den Zehen, wie sie schon bei einigen Nagethieren vorkommt (sie grenzen mehr an Hunde und Affen); εε) in Faulthiere, wo die Zehen zum Theil ganz fehlen, und in Krallen übergegangen sind; ζζ) in Thiere mit floßartigen Gliedmaßen, die Cetacea; ηη) in Thiere mit Hufen, wie Schweine, Elephanten, die einen Rüssel haben, Rinder mit Hörnern, Pferde u.s.w. Die Kraft dieser Thiere liegt nach Oben, sie sind meist zahm zur Arbeit; und die Ausbildung der Extremitäten zeigt ein besonderes Verhältniß zur unorganischen Natur. Faßt man die Thiere unter ββ, γγ, δδ, εε als Krallenthiere zusammen, so hat man vier Klassen: 1) Thiere mit Händen, 2) mit Krallen, 3) mit Hufen zur Arbeit, 4) mit Flossen; Lamarque (l. c. p. 142) giebt hiernach folgende Abstufung (dégradation) der Säugethiere: „Die klauigten Säugethiere (mammifères onguiculés) haben vier Glieder, platte oder spitze

Krallen an den Extremitäten ihrer Zehen, die nicht davon eingehüllt werden. Diese Glieder sind im Allgemeinen geeignet, die Gegenstände zu ergreifen oder wenigstens sich daran anzuhängen. Unter ihnen befinden sich die am vollkommensten organisirten Thiere. Die *hufigen* (ongulés) Säugethiere haben vier Glieder, deren Zehen an ihren Extremitäten gänzlich von einem gerundeten hornartigen Körper (corne) eingehüllt sind, den man Huf (sabot) nennt. Ihre Füße dienen nur dazu, auf der Erde zu gehen oder zu laufen, und können nicht gebraucht werden, sey es um auf die Bäume zu klettern, sey es irgend einen Gegenstand oder Beute zu ergreifen, sey es andere Thiere anzufallen und zu zerreißen. Sie nähren sich nur von Vegetabilien. Die *unbehuften* (exongulés) Säugethiere haben nur zwei Extremitäten; und diese sind sehr kurz und platt, und wie *Flossen* gebildet. Ihre Zehen, von der Haut eingehüllt, haben weder Krallen, noch Hufe (corne); sie sind von allen Säugethieren die am unvollkommensten organisirten. Sie haben weder ein Becken, noch Hinterfüße; sie schlucken herunter, ohne vorher zu kauen; endlich leben sie gewöhnlich im Wasser, kommen aber, die Luft an der Oberfläche zu athmen." — Was die weiteren Unterabtheilungen betrifft, so muß man hier der Natur das Recht des Spiels und Zufalls, d. h. des Bestimmtseyns von Außen, lassen. Doch machen die Klimate noch das große Bestimmende. Weil sich im Süden die Thierwelt mehr nach klimatischen und Länder-Unterschieden particularisirt, als im Norden: so sind der asiatische und africanische Elephant wesentlich von einander unterschieden, während America keine hat; ebenso sind Löwen und Tiger u. s. f. unterschieden.

3. Die Gattung und das Individuum.

§. 371.

a. Die Krankheit des Individuums.

In den zwei betrachteten Verhältnissen geht der Proceß

der Selbstvermittlung der Gattung mit sich durch ihre Diremtion in Individuen und das Aufheben ihres Unterschiedes vor. Aber indem die Gattung ferner (§. 357.) die Gestalt äußerer Allgemeinheit, der unorganischen Natur gegen das Individuum, annimmt, bringt sie auf abstracte negative Weise sich an ihm zur Existenz. Der einzelne Organismus kann, in jenem Verhältnisse der Aeußerlichkeit seines Daseyns, seiner Gattung ebenso wohl auch nicht entsprechend seyn, als in ihr sich in sich zurückkehrend erhalten (§. 366.) — Er befindet sich im Zustande der *Krankheit*, insofern eines seiner Systeme oder Organe, im Conflict mit der unorganischen Potenz *erregt*, sich für sich festsetzt und in seiner besondern Thätigkeit gegen die Thätigkeit des Ganzen beharrt, dessen Flüssigkeit und durch alle Momente hindurch gehender Proceß hiermit gehemmt ist.

Zusatz. Während die Eintheilung der Thierwelt der sich particularisirende Typus des Thiers ist, so ist jetzt in der Krankheit auch der einzelne Organismus Einer Particularisation fähig, welche seinem Begriffe, d. h. seiner totalen Particularität, nicht angemessen ist. Auch hier ist also der Mangel des einzelnen Subjects gegen die Gattung noch nicht gehoben, aber das Individuum ist an ihm selbst gegen sich selbst die Gattung; es ist sich allein die Gattung, und hat sie innerhalb seiner selbst. Das ist der Zwiespalt, dem das Thier jetzt unterworfen ist, und mit dem es schließt.

Die *Gesundheit* ist die *Proportion* des organischen Selbsts zu seinem Daseyn, daß alle Organe in dem Allgemeinen flüssig sind; sie besteht im gleichmäßigen Verhältnisse des Organischen zum Unorganischen, so daß nicht ein Unorganisches für den Organismus ist, welches er nicht überwinden kann. Die Krankheit liegt nicht darin, daß ein Reiz zu groß oder zu klein für die Reizempfänglichkeit des Organismus ist; sondern ihr *Begriff* ist eine *Disproportion* seines Seyns und seines Selbsts, — keine Disproportion zwischen Factoren, die inner-

halb seiner aus einander treten. Denn Factoren sind abstracte Momente, und können nicht aus einander treten. Wenn von Erhöhung der Erregung und Verminderung der Erregbarkeit gesprochen wird — so daß um so größer das Eine, um so geringer das Andere, und wie das Eine steige, das Andere falle —, so muß dieser Gegensatz der Größe sogleich verdächtig seyn. Auch ist sich nicht mit der Disposition herumzustreiten, als ob man an sich krank seyn könne, ohne wirklich angesteckt zu seyn, ohne Uebelseyn; denn der Organismus macht diese Reflexion selbst, daß, was an sich, auch wirklich ist. Die Krankheit entsteht, wenn der Organismus als seyender sich trennt von innern — nicht Factoren, sondern — ganzen realen Seiten. Die Ursache der Krankheit liegt theils im Organismus selbst, wie Alter, Sterben, angeborner Fehler: theils ist der seyende Organismus äußerer Einflüsse fähig, so daß Eine Seite vermehrt wird, der die Kraft der innern nicht angemessen ist. Der Organismus ist dann in den entgegengesetzten Formen des Seyns und des Selbsts; und das Selbst ist eben dieses, für welches das Negative seiner selbst ist. Der Stein kann nicht krank werden, weil er im Negativen seiner selbst untergeht, chemisch aufgelöst wird, seine Form nicht bleibt: er nicht das Negative seiner selbst ist, das über sein Gegentheil übergreift, wie im Uebelseyn und im Selbstgefühl. Auch die Begierde, das Gefühl des Mangels ist sich selbst das Negative, bezieht sich auf sich als Negatives: ist es selbst, und ist sich als Mangelndes; nur daß bei der Begierde dieser Mangel ein Aeußeres ist, oder das Selbst nicht gegen seine Gestalt als solche gerichtet ist, — in der Krankheit aber ist das negative Ding die Gestalt selbst.

Die Krankheit ist also eine Disproportion zwischen Reizen und Wirkungsvermögen. Weil der Organismus ein einzelner ist, so kann er an einer äußerlichen Seite festgehalten werden, nach einer besondern Seite sein Maß überschreiten. Heraklit sagt: „Das Uebermaß des Warmen ist Fieber, das Uebermaß des Kalten Lähmung, das Uebermaß der Luft Erstickung.“ [1] Der Organismus kann über seine Möglichkeit gereizt werden, weil er, ebenso sehr ganze Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit (der Substanz und des Selbsts), ganz unter der Einen und der andern Form ist. Der Geschlechtsgegensatz trennt Wirksamkeit und Reize, und vertheilt sie an zwei organische Individuen. Das organische Individuum ist aber selbst Beides; und dieß ist die Möglichkeit seines Todes an ihm selbst, daß es selbst unter diesen Formen auseinander tritt. Die Möglichkeit der Krankheit liegt also darin, daß das Individuum dieses Beides ist. Im Geschlechtsverhältnisse hat es seine wesentliche Bestimmtheit nach Außen aufgegeben, insofern sie im Verhältnisse ist; jetzt hat es dieselbe an sich selbst, sich gleichsam mit sich selbst begattend. Die Einung ist in der Gattung nicht vollbracht, weil die Lebendigkeit an Eine Einzelnheit gebunden ist: wie denn auch bei vielen Thieren die Begattung letzter Punkt der Existenz ist. Ueberleben aber auch andere die Begattung, so daß das Thier die unorganische Natur und seine Gattung überwindet, so bleibt diese doch ebenso auch Herr über dasselbe. In diese Umkehrung fällt die Krankheit hinein. Während in der Gesundheit alle Functionen des Lebens in dieser Idealität gehalten sind, so ist in der Krankheit z. B. das Blut erhitzt, entzündet; und dann ist es für sich thätig. Ebenso kann die Gallenthätigkeit wuchernd werden, und z. B. Gallensteine erzeugen. Ist der Magen überladen, so ist die Thätigkeit des Verdauens für sich isolirt, macht sich zum Mittelpunkt, ist nicht mehr Moment des Ganzen, sondern überwiegend. Diese Isolirung kann so weit gehen, daß in den Gedärmen Thiere entstehen; alle Thiere haben zu gewissen Zeiten Würmer im Herzen, in der Lunge, im Gehirn (s. §. 361. Zus.). Ueberhaupt ist das Thier schwächer als der Mensch, der das

[1] Heraclitus, 144. b.: *ὅσα ἐν ἡμῖν ἑκάστου κράτος, νόσημα· ὑπερβολὴ θερμοῦ, πυρετός· ὑπερβολὴ ψυχροῦ, παράλυσις· ὑπερβολὴ πνεύματος, πνῖγος.*

stärkste Thier ist; es ist aber eine unwahre Hypothese, daß Bandwürmer im Menschen vom Verschlucken der Eier solcher Thiere entstehen. Die Wiederherstellung der Gesundheit kann nur darin bestehen, daß diese Particularisation aufgehoben wird.

Ein Herr Dr. Göde in der Isis (Bd. VII. 1819. S. 1127) hat hiergegen ein Geschwätze erhoben, das tief philosophisch sogar „die Einheit der Idee, das Wesen, das Erfassen des Lebens und der Krankheit im Wesen retten" soll. Es ist eine große Prätension, so gegen ein Auffassen der bloßen Erscheinung und Aeußerlichkeit, mit der gewöhnlichen Anmaßung und Parrhesie der Wahrheit, kämpfen zu wollen: „Diese Verstimmung der Krankheit ist verfehlt; vom Fieber nur seine äußere Erscheinung, nur sein Symptom aufgefaßt." Er fährt S. 1134 fort: „Was im Leben Eins und verschmolzen ist, und innerlich verborgen, das tritt in der Erscheinung als Besonderheit hervor, d. h. auf eigenthümliche Weise das Wesen des Einen Organismus und seiner Idee ausbildend und darstellend. So erscheint das innere Wesen des Lebens äußerlich als Charakter desselben. Wo Alles ist, aus Einer Idee, aus Einem Wesen lebt, da ist alle Entgegensetzung nur scheinbar und äußerlich, für die Erscheinung und Reflexion, nicht innerlich für das Leben und die Idee." Eben das Lebendige ist vielmehr selbst die Reflexion, das Unterscheiden. Die Naturphilosophen meinen nur eine äußerliche Reflexion; das Leben ist aber dieß, zu erscheinen. Sie kommen nicht zum Leben, weil sie nicht zu seiner Erscheinung gelangen; sondern bei der todten Schwere stehen bleiben. Herr Göde scheint besonders zu meinen, daß das kranke Gebilde nicht mit dem Organismus in Conflict komme, sondern zuerst mit seinem eigenen Wesen: „Die gesammte Thätigkeit des Ganzen ist erst Folge und Reflex von der Hemmung der freien Bewegung im Einzelnen." Hiermit meint er, was recht Speculatives gesagt zu haben. Was ist denn aber das Wesen? Eben die Lebendigkeit. Und

was ist die wirkliche Lebendigkeit? Eben der ganze Organismus. Das Organ in Conflict mit seinem Wesen, mit sich, heißt also, in Conflict mit der Totalität, welche in ihm als Lebendigkeit überhaupt, als Allgemeines ist. Aber die Realität dieses Allgemeinen ist der Organismus selbst. Das sind die rechten Philosophen, die meinen, am Wesen haben sie das Wahre, und wenn sie immer Wesen sagen, so sey dieß das Innere und Rechte! Ich habe gar keinen Respect vor ihrem Wesen-Sagen; denn es ist eben nur eine abstracte Reflexion. Das Wesen aber expliciren, ist, es als Daseyn erscheinend machen.

Die Arten, wie, durch Fehlen der Idealität der Thätigkeiten, die Subjectivität gestört werden kann, sind verschieden. Einerseits Luft und Feuchtigkeit, andererseits der Magen und Hautproceß sind die wesentlichen Gründe, wovon die Krankheit herkommt. Näher können die Arten der Krankheit auf folgende reducirt werden.

α. Die Schädlichkeit, die eine Art der Störung ist, ist zunächst eine allgemeine Bestimmtheit, die in der unorganischen Natur überhaupt liegt. Ein solches Schädliches ist eine einfache Bestimmtheit, welche zwar als von Außen kommend und dem Organismus angethan betrachtet werden muß; ebenso kann sie aber auch zugleich so gut in ihm selbst, als im äußern Umkreis der Natur gesetzt erscheinen. Denn solche Krankheiten, die Epidemien oder Seuchen sind, sind nicht als ein Besonderes zu fassen, sondern als Ganzes der Bestimmtheit der äußern Natur, zu der der Organismus eben auch gehört; man kann sie eine Infection des Organismus nennen. Zu solchen schädlichen Bestimmungen gehören verschiedene Umstände, die elementarischer, klimatischer Natur sind, und deßhalb auch ihren Sitz — nämlich den ersten Anfang — in der elementarischen Bestimmtheit des Organismus haben; sie sind also zuerst in der dumpfen Weise allgemeiner Grundlagen des Organismus vorhanden, die noch nicht ein entwickeltes, ausgebildetes System

sind, vornehmlich in der Haut, in der Lymphe und in den Knochen. Solche Krankheiten sind nicht nur klimatisch, sondern auch geschichtlich, indem sie gewissen Perioden der Geschichte angehören und dann wieder verschwinden. Sie können auch dadurch entstehen, daß ein an ein Klima gewöhnter Organismus in ein anderes versetzt wird. Die historischen Untersuchungen haben nicht auf gründliche Resultate geführt: z. B. über die Syphilis oder Lustseuche. Ein Zusammenkommen des Europäischen und Americanischen Organismus war beim Entstehen vorhanden; es ist aber nicht erwiesen, ob die Krankheit herübergekommen ist, sondern dieß ist mehr nur eine Vorstellung. Die Franzosen nennen sie mal de Naples, weil, als sie Neapel eroberten, die Krankheit entstand, ohne daß man wußte, woher sie kam. Bei Herodot kommt vor, daß eine Nation vom Kaspischen Meere nach Medien ging, und dort eine Krankheit bekam; es war die bloße Veränderung des Wohnsitzes, welche die Krankheit hervorbrachte. Ebenso bei uns ist Vieh von der Ukraine nach Süddeutschland gekommen; und obgleich Alles gesund war, entstand nur durch die Veränderung des Aufenthalts eine Pestseuche. Viele Nervenkrankheiten kamen daher, daß Deutsche Organismen mit Russischen Ausdünstungen zusammenkamen; so entstand ein schrecklicher Typhus durch tausend Russische Gefangene, die sonst gesund waren. Das gelbe Fieber ist in America, und einigen Seeplätzen, in Spanien z. B., einheimisch und geht nicht weiter; denn die Einwohner sichern sich davor, indem sie einige Meilen ins Land gehen. Es sind dieß Dispositionen der elementarischen Natur, an denen der menschliche Organismus Theil nimmt, ohne daß man sagen kann, er werde angesteckt, da die Veränderung auch in ihm ist; dann ist freilich aber auch Ansteckung vorhanden. Es ist daher ein leerer Streit, ob die Krankheiten für sich entstehen, oder durch Ansteckung. Beides ist vorhanden; ist sie für sich entstanden, so entsteht sie auch durch Ansteckung, nachdem sie ins lymphatische System gedrungen ist.

β. Eine andere allgemeine Art der Krankheit ist die, welche durch besondere äußere Schädlichkeiten hervorgebracht wird, mit denen sich der Organismus einläßt; so daß ein besonderes System desselben darin verwickelt wird, — z. B. die Haut oder der Magen, — welches dann besonders beschäftigt ist, und sich dadurch für sich isolirt. Hier sind nun zwei Weisen der Krankheiten zu unterscheiden, die acuten und die chronischen, von denen die Medicin die ersten am besten zu behandeln weiß.

א. Ist ein System des Organismus krank, so ist die Hauptsache für die Heilung, daß der ganze Organismus krank werden kann, weil dann auch die ganze Thätigkeit des Organismus für sich noch frei zu werden vermag, die Heilung der Krankheit damit aber auch leichter ist; und das ist die acute Krankheit. Der Organismus ist hier nach Außen abgeschlossen, hat keinen Appetit, keine Muskelbewegung; und insofern er lebt, zehrt er aus sich selbst. Weil die acuten Krankheiten nun eben auf diese Weise im Ganzen liegen, nicht außerhalb desselben in Einem Systeme, sondern in den sogenannten Säften, so kann sich der Organismus von ihnen befreien.

ב. Kann die Krankheit aber nicht so zur Krankheit des Ganzen werden, so sehe ich sie für chronisch an, z. B. eine Leberverhärtung oder eine Lungenschwindsucht u. s. w. Bei dergleichen Krankheiten ist ein sehr guter Appetit und Verdauung vorhanden; auch der Geschlechtstrieb bleibt in seiner Kraft. Weil hier Ein System sich für sich zum Mittelpunkt der Thätigkeit gemacht hat, und der Organismus nicht mehr über diese besondere Thätigkeit erhoben werden kann: so bleibt die Krankheit in Einem Organe fest, indem der Organismus auch nicht mehr als Ganzes für sich zu sich kommen kann. Die Heilung ist damit aber schwer, und zwar um so mehr, je mehr dieß Organ oder System schon angegriffen und alterirt ist.

γ. Eine dritte Art der Krankheiten ist die, welche vom allgemeinen Subjecte ausgeht, besonders bei Menschen. Das

sind Krankheiten der Seele, die aus Schreck, Kummer u. s. w. entspringen, und woraus auch der Tod erfolgen kann.

§. 372.

Die eigenthümliche Erscheinung der Krankheit ist, daß die Identität des ganzen organischen Processes [1] sich als successiver Verlauf der Lebensbewegung durch seine unterschiedenen Momente, die Sensibilität, Irritabilität und Reproduction, d. i. als Fieber darstellt, welches aber als Verlauf der Totalität gegen die vereinzelte Thätigkeit eben so sehr der Versuch und Beginn der Heilung ist.

Zusatz. War nun der Begriff der Krankheit dieß, daß der Organismus an sich selbst so auseinander tritt: so haben wir sie jetzt in ihrem nähern Verlaufe zu betrachten.

α. Das erste Stadium der Krankheit ist, daß sie an sich vorhanden sey, ohne Uebelseyn.

β. Das zweite Stadium ist, daß die Krankheit für das Selbst wird: d. h. gegen das Selbst als Allgemeines setzt sich eine Bestimmtheit in ihm fest, die sich selbst zum fixen Selbst macht; oder das Selbst des Organismus wird ein fixes Daseyn, ein bestimmter Theil des Ganzen. Hatten die Systeme des Organismus also bisher ein selbstloses Bestehen, so ist jetzt der wirkliche Anfang der Krankheit, daß, indem der Organismus über sein Wirkungsvermögen gereizt ist, nun von irgend einer Seite der Theil, das einzelne System, Bestehen gegen das Selbst gewinnt. Die Krankheit kann im Ganzen anfangen, Unverdaulichkeit überhaupt seyn (denn auf's Verdauen kommt es doch an): oder an einer einzelnen Seite, die sich befestigt, wie der Gallen- oder Lungen-Proceß. Die seyende Bestimmtheit ist eine einzelne, die sich, statt des Selbsts, des Ganzen bemächtigt. So unmittelbar als isolirt, ist die Krankheit, wie die Aerzte sagen, noch in den ersten Wegen; es ist noch ganz nur der erste Conflict, das Wuchern des einzelnen Systems.

[1] Erste Ausgabe: Begriffs; — zweite Ausgabe: Systems.

Aber sofern die Bestimmtheit Mittelpunkt, Selbst des Ganzen geworden, statt des freien Selbsts ein bestimmtes Selbst herrscht, ist die eigentliche Krankheit gesetzt. So lange dagegen die Krankheit noch Einem besondern System eigen, und auf die Entwicklung desselben beschränkt ist, indem nur Ein Organ erregt oder deprimirt ist, so ist die Krankheit leichter zu heben. Das System ist nur aus seiner Beschäftigung mit dem Unorganischen herauszureißen, und zu mäßigen; so helfen dort auch äußerliche Mittel. Ueberhaupt kann sich das Mittel in diesem Falle auf diese besondere Erregung beschränken; hierher gehören z. B. Vomitive, Abführungen, Aderlässe und dergleichen.

γ. Aber die Krankheit geht auch ins allgemeine Leben des Organismus über; denn indem Ein besonderes Organ leidet, wird vielmehr der allgemeine Organismus inficirt. Der ganze Organismus ist also dabei betheiligt, und seine Thätigkeit gestört, indem Ein Rad in ihm sich zum Mittelpunkte macht. Zugleich wendet sich nun aber auch die ganze Lebendigkeit dagegen; so daß die isolirte Thätigkeit nicht ein Auswuchs bleiben, sondern Moment des Ganzen werden soll. Denn isolirt sich z. B. das Verdauen, so gehört dazu auch Blutumlauf, Muskelkraft u. s. w.; in der Gelbsucht sondert der ganze Körper Galle ab, ist durch und durch Leber u. s. f. Das dritte Stadium der Krankheit ist so die Coction, daß das Angegriffenseyn Eines Systems zur Sache des ganzen Organismus wird; hier ist sie nicht mehr im Einzelnen dem Ganzen äußerlich, sondern das ganze Leben ist darin concentrirt. Auch hier ist die Heilung der Krankheit, wie wir oben (S. 677) bei den acuten Krankheiten sahen, immer noch leichter, als wenn, wie bei den chronischen Krankheiten, z. B. die Lunge nicht mehr fähig ist, zur Krankheit des Ganzen zu werden. — Indem so der ganze Organismus mit einer Besonderheit afficirt ist, so fängt ein gedoppeltes Leben an, gesetzt zu werden. Dem ruhigen allgemeinen Selbst gegenüber wird das Ganze als unterscheidende Bewegung. Der Organismus setzt sich als Ganzes gegen die

Bestimmtheit; hier thut der Arzt nichts, wie denn überhaupt die ganze Arzneikunde nur Unterstützung der Kräfte der Natur ist. Sondern indem die einzelne krankhafte Affection sich in das Ganze verwandelt, so ist diese Krankheit des Ganzen selbst zugleich Heilung; denn es ist das Ganze, das in Bewegung geräth, und sich in den Kreis der Nothwendigkeit auseinander schlägt. Die eigentliche Constitution der Krankheit ist also, daß der organische Proceß sich nun in dieser befestigten Gestalt verläuft, in diesem Bestehen: d. h. daß die harmonischen Processe des Organismus jetzt eine Aufeinanderfolge bilden; und zwar die allgemeinen Systeme, auseinandergerissen, nicht mehr unmittelbar Eins sind, sondern diese Einheit durch das Uebergehen des Einen in das andere darstellen. Die Gesundheit, die zugleich im Organismus, aber gehemmt ist, kann auf keine andere Weise seyn, als durch Succession der Thätigkeiten. Der ganze Proceß, die Gesundheit, ist nicht an sich, der Art oder dem Systeme nach, abnorm, sondern nur durch diese Succession. Diese Bewegung ist nun das Fieber. Dieß ist dann die eigentliche reine Krankheit, oder der kranke individuelle Organismus, der sich von seiner bestimmten Krankheit befreit, wie der gesunde von seinen bestimmten Processen. Wie das Fieber also das reine Leben des kranken Organismus ist, so erkennt man eigentlich auch erst, wenn es vorhanden ist, eine förmliche Krankheit. Zugleich als diese Succession der Functionen ist das Fieber die Fluidisation derselben, so daß durch diese Bewegung zugleich die Krankheit aufgehoben, verdaut wird; es ist ein gegen seine unorganische Natur gekehrter Verlauf in sich, eine Verdauung von Arzneimitteln. Wenn das Fieber also auch einerseits krankhaft und Krankheit, so ist es doch andererseits die Art, wie der Organismus sich selbst curirt. Dieß gilt indessen nur von einem tüchtigen, kräftigen Fieber, das den ganzen Organismus durch und durch ergreift; ein schleichendes, zehrendes Fieber, wo es zu keinem rechten Fieber kommt, ist

dagegen in chronischen Krankheiten ein sehr gefährliches Zeichen. Chronische Uebel sind also durchs Fieber nicht überwindliche Bestimmtheiten; im schleichenden Fieber hat dieser Verlauf nämlich nicht die Uebermacht, sondern alle einzelnen Processe des verdauenden Organismus erzeugen sich nur ungebunden und jeder operirt für sich. Hier ist das Fieber also nur der oberflächliche Verlauf, der diese Theile nicht unterkriegt. Bei hitzigen, heftigen Fiebern fällt die Hauptmacht ins Gefäßsystem, bei asthenischem Fieber ins Nervensystem. Beim eigentlichen Fieber fällt nun der ganze Organismus erstlich in das Nervensystem, in den allgemeinen Organismus: dann in den inneren, endlich in die Gestalt.

א. Das Fieber ist zuerst Frost, Schwere im Kopfe, Kopfweh, Ziehen im Rückgrate, Hautkrampf und Schauder. In dieser Thätigkeit des Nervensystems sind die Muskeln freigelassen, die damit in ihrer eigenen Irritabilität ein ungebändigtes Zittern sind und Kraftlosigkeit haben. Es tritt Schwere der Knochen, Müdigkeit der Glieder, Rückgehen des Bluts aus der Haut ein, Gefühl der Kälte. Das einfache, ganz in sich reflectirte Bestehen des Organismus isolirt sich, hat das Ganze in seiner Gewalt. Der Organismus löst in sich selbst alle seine Theile in der Einfachheit des Nerven auf, und fühlt sich in die einfache Substanz zurückgehen.

ב. Aber eben dieß ist vielmehr zweitens, als Auflösung des Ganzen, die negative Kraft; durch diesen Begriff geht dieser nervigte Organismus in den hitzigen Blut-Organismus über, — das Phantasiren. Eben jenes Zurückziehen ist die Verwandelung in Hitze, Negativität; wo das Blut jetzt das Herrschende ist.

ג. Diese Auflösung geht endlich drittens in das Gestalten, ins Product über. Der Organismus fällt in die Lymphe herab in der Reproduction; das ist der Schweiß, das flüssige Bestehen. Dieß Product hat die Bedeutung, daß darin das Isoliren, das Einzelne, die Bestimmtheit aufhört, indem der Organismus sich

als Ganzes hervorgebracht, überhaupt sich verdaut hat; er ist gekochte Krankheitsmaterie, wie die älteren Aerzte sich ausdrückten, — ein sehr guter Begriff. Der Schweiß ist die kritische Ausscheidung; der Organismus kommt darin zu einer Excretion seiner selbst, wodurch er seine Abnormität aus sich herausbringt, seine krankhafte Thätigkeit excernirt. Die Krise ist der über sich Meister gewordene Organismus, der sich reproducirt, und diese Kraft durch das Excerniren bewirkt. Es ist freilich nicht der Krankheitsstoff, der ausgeschieden wird; so daß, wenn diese Materie nicht im Körper gewesen wäre oder mit Löffeln hätte herausgeschöpft werden können, er gesund gewesen wäre. Sondern die Krise ist, wie die Verdauung überhaupt, zugleich ein Ausscheiden. Das Product ist aber gedoppelt. Die kritischen Ausscheidungen sind daher sehr verschieden von Ausscheidungen der Kraftlosigkeit, die keine Ausscheidungen eigentlich sind, sondern Auflösungen des Organismus, und also gerade die entgegengesetzte Bedeutung haben.

Das Gesundwerden, was im Fieber liegt, ist, daß es die Totalität des Organismus ist, welche thätig ist. Damit erhebt sich der Organismus über sein Versenktseyn in eine Particularität; er ist als ganzer Organismus lebendig. Die particulare Thätigkeit läßt er unter sich liegen, und excernirt dann auch dieselbe. Er so zu Stande kommend, ist als Allgemeines geworden, nicht als dieser kranke. Die Bestimmtheit verwandelt sich zuerst in Bewegung, Nothwendigkeit, ganzen Verlauf, und dieser in ganzes Product, und dadurch ebenso in ganzes Selbst, da das Product einfache Negativität ist.

§. 373.

b. Die Heilung.

Das Heilmittel erregt den Organismus dazu,[1] die besondere Erregung, in der die formelle Thätigkeit des Ganzen fixirt ist, aufzuheben, und die Flüssigkeit des besondern Organs oder Systems in das Ganze herzustellen. Dieß bewirkt das Mittel dadurch, daß es ein Reiz, aber ein schwer zu Assimilirendes und zu Ueberwindendes ist, und daß damit dem Organismus ein Aeußerliches dargeboten wird, gegen welches er seine Kraft aufzubieten genöthigt ist. Gegen ein Aeußerliches sich richtend, tritt er aus der mit ihm identisch gewordenen Beschränktheit, in welcher er befangen war, und gegen welche er nicht reagiren kann, insofern es ihm nicht als Object ist.

Der Hauptgesichtspunkt, unter welchem die Arzneimittel betrachtet werden müssen, ist, daß sie ein Unverdauliches sind. Aber die Bestimmung von Unverdaulichkeit ist relativ, jedoch nicht in dem unbestimmten Sinne, daß[1] dasjenige nur leicht verdaulich heißt, was schwächere Constitutionen vertragen können; dergleichen ist für die kräftigere Individualität vielmehr unverdaulich. Die immanente Relativität, des Begriffes, welche im Leben ihre Wirklichkeit hat, ist qualitativer Natur, und besteht, in quantitativer Rücksicht ausgedrückt, insofern sie hier gilt, — in einer um so höhern Homogeneität, je selbstständiger in sich die Entgegengesetzten sind.[2] Für die niedrigeren, zu keiner Differenz in sich gekommenen animalischen Gebilde, ist nur das individualitätslose Neutrale, das Wasser, wie für die Pflanze, das Verdauliche. Für Kinder ist das Verdauliche theils die ganz homogene animalische Lymphe, die Muttermilch, ein schon Verdautes oder vielmehr nur in Animalität unmittelbar und überhaupt Umgewandeltes und in ihm selbst weiter nicht Differenzirtes: theils von differenten Substanzen solche,

[1] Zusatz der ersten Ausgabe: die unorganische Potenz wegzuschaffen, mit welcher die Thätigkeit des einzelnen Organs oder Systems verwickelt und hierdurch vereinzelt ist.

[1] Erste und zweite Ausgabe: Sinne, in dem sie genommen zu werden pflegt, nach welchem.

[2] Zusatz der ersten und zweiten Ausgabe: Die höchste qualitative Form derselben im Lebendigen hat sich als das Geschlechtsverhältniß gezeigt, in welchem selbstständige Individualitäten sich als identische sind.

die noch am wenigsten zur Individualität gereift sind. Substanzen dieser Art sind hingegen unverdaulich für die erstarkten Naturen; diesen sind dagegen thierische Substanzen als das Individualisirte, oder die vom Lichte zu einem kräftigern Selbst gezeitigten und deßwegen geistig genannten vegetabilischen Säfte, ein Verdaulicheres, als z. B. die noch bloß in der neutralen Farbe — und dem eigenthümlichen Chemismus näher — stehenden vegetabilischen Productionen. Durch ihre intensivere Selbstigkeit machen jene Substanzen einen um so stärkeren Gegensatz; aber eben dadurch sind sie homogenere Reize. — Die Arzneimittel sind insofern negative Reize, Gifte; ein Erregendes und zugleich Unverdauliches wird dem in der Krankheit sich entfremdeten Organismus als ein ihm äußerliches Fremdes dargeboten, gegen welches er sich zusammennehmen und in Proceß treten muß, durch den er zum Selbstgefühl und zu seiner Subjectivität wieder gelange.

So ein leerer Formalismus der Brownianismus war, wenn er das ganze System der Medicin seyn sollte, und wenn die Bestimmung der Krankheiten auf Sthenie und Asthenie und etwa noch auf directe und indirecte Asthenie, und die Wirksamkeit der Mittel auf Stärken und Schwächen, und wenn diese Unterschiede ferner[1] auf Kohlen- und Stickstoff[2] mit Sauer- und Wasserstoff, oder magnetisches, elektrisches und chemisches Moment, und dergleichen ihn naturphilosophisch machen sollende Formeln reducirt wurden: so hat er doch wohl mit dazu beigetragen, die Ansicht des bloß Particularen und Specifischen sowohl der Krankheiten als der Mittel zu erweitern, und in Beiden vielmehr das Allgemeine als das Wesentliche zu erkennen. Durch seinen Gegensatz gegen die vorherige im Ganzen mehr asthe-

[1] Zusatz der ersten und zweiten Ausgabe: gar.

[2] Zusatz der ersten und zweiten Ausgabe: noch.

nisirende Methode[1] hat sich auch gezeigt, daß der Organismus gegen die entgegengesetzteste Behandlungsart nicht auf eine so entgegengesetzte, sondern häufig auf eine wenigstens in den Endresultaten gleiche und daher allgemeine Weise reagirt, und daß seine einfache Identität mit sich als die substantielle und wahrhaft wirksame Thätigkeit gegen eine particulare Befangenheit einzelner seiner Systeme in specifischen Reizen sich beweist. — So allgemein und daher im Vergleich mit den so mannigfachen Krankheitserscheinungen ungenügend die im Paragraphen und in der Anmerkung vorgetragenen Bestimmungen sind, so sehr ist es nur die feste Grundlage des Begriffs, welche sowohl durch das Besondere hindurch zu führen, als vollends das, was der in die Aeußerlichkeiten des Specifischen versenkten Gewohnheit als extravagant und bizarr, sowohl in Krankheitserscheinungen als in Heilweisen, vorkommt, verständlich zu machen vermag.

Zusatz. Die Heilung ist so vorzustellen, wie wir die Verdauung betrachtet haben. Der Organismus will nicht ein Aeußerliches bezwingen; sondern die Heilung ist, daß der Organismus seine Verwickelung mit einem Particularen, die er unter seiner Würde ansehen muß, verläßt und zu sich selbst kommt. Das kann auf verschiedene Weise geschehen.

α. Die Eine Weise ist, daß dem Organismus die in ihm mächtige Bestimmtheit als eine unorganische, als eine selbstlose Sache angeboten wird, mit der er sich einläßt; so dargeboten als eine der Gesundheit entgegenstehende Bestimmtheit, ist sie ihm die Arznei. Der Instinct des Thieres fühlt die Bestimmtheit in ihm gesetzt; der Selbsterhaltungstrieb, eben der ganze sich auf sich beziehende Organismus, hat das bestimmte Gefühl seines Mangels. Er geht also darauf, diese Bestimmtheit aufzuzehren, er sucht sie als zu verzehrende, als unorga-

[1] Zusatz der ersten Ausgabe: auch durch seine eigenen späterhin erfolgten Uebergänge.

nische Natur auf; so ist sie in minder mächtiger Form für ihn vorhanden, in einfacher seyender. Besonders in der homöopathischen Theorie giebt man ein Mittel, das fähig ist, dieselbe Krankheit im gesunden Körper hervorzubringen. Durch dieses Gift, überhaupt etwas dem Organismus Widriges, was in ihn gebracht wird, geschieht es, daß diese Besonderheit, in der er gesetzt ist, für ihn etwas Aeußerliches wird: während als Krankheit die Besonderheit noch eine Eigenschaft des Organismus selbst ist. Indem also die Arznei zwar dieselbe Besonderheit ist, aber mit dem Unterschiede, daß sie den Organismus jetzt mit seiner Bestimmtheit als einem Aeußerlichen in Conflict bringt: so wird die gesunde Kraft jetzt als eine nach Außen thätige erregt, und gezwungen, sich aufzuraffen, aus ihrem Versenktseyn in sich herauszutreten, und nicht bloß sich in sich zu concentriren, sondern jenes Aeußerliche zu verdauen. Denn jede Krankheit (besonders aber die acute) ist eine Hypochondrie des Organismus, worin er die Außenwelt verschmäht, die ihn anekelt, weil er, auf sich beschränkt, das Negative seiner selbst an ihm selbst hat. Indem aber die Arznei ihn nun reizt, sie zu verdauen, so ist er dadurch wieder vielmehr in die allgemeine Thätigkeit der Assimilation versetzt; was eben dadurch erreicht wird, daß dem Organismus ein noch viel stärkeres Unverdauliches, als seine Krankheit ist,[1] geboten wird, zu dessen Ueberwindung er sich zusammennehmen muß. Hiermit wird dann der Organismus in sich entzweit; denn indem die zuerst immanente Befangenheit jetzt zu einer äußerlichen wird, so ist der Organismus dadurch in sich selbst zu einem doppelten gemacht, als Lebenskraft und kranker Organismus. Man kann dieß eine magische Wirkung der Arznei nennen, wie im thierischen Magnetismus der Organismus unter die Gewalt eines andern Menschen gebracht wird; denn durch das Arzneimittel ist der Organismus im Ganzen unter diese specifische Bestimmung gesetzt, er erliegt also unter der Gewalt eines Zauberers. Ist aber auch der Organismus, vermöge seines krankhaften Zustandes, unter der Gewalt eines Andern: so hat er doch zugleich, wie beim thierischen Magnetismus, auch eine Welt jenseits, frei von seinem krankhaften Zustande, durch welche die Lebenskraft wieder zu sich kommen kann. Das ist, daß der Organismus in sich schlafen kann; denn im Schlaf bleibt der Organismus bei sich. Indem also der Organismus sich so in sich selbst entzweit hat, so ist er nach der Kraft seiner Lebendigkeit für sich gesetzt; und kommt er hierzu, so hat er damit seine allgemeine Lebendigkeit überhaupt gerettet, und seine Befangenheit in diese Besonderheit abgestreift, die keine Gediegenheit mehr gegen sein inneres Leben hat, das sich durch diese Abscheidung wiederhergestellt hat, wie im Magnetismus das innere Leben gegen die Befangenheit lebendig ist. Gerade dieß Hinausreißen erlaubt und bewerkstelligt also zugleich die verdauende Rückkehr des Organismus in sich; und das Genesen ist eben, daß er in dieser Zurückgezogenheit in sich sich verdaut.

Zu sagen, welches nun die rechten Mittel seyen, ist schwer. Ueber diesen Zusammenhang einer Krankheit mit ihrem Mittel hat die Materia medica noch kein einziges vernünftiges Wort vorgebracht; sondern die Erfahrung soll hier allein entscheiden. Da ist die Erfahrung über Hühnerkoth so gut als jede andere, über die verschiedenen officinellen Pflanzen; denn damit die Arznei zum Ekel werde, nahm man sonst Menschenurin, Hühnerkoth, Pfauenkoth. Für jede besondere Krankheit ist nicht so ein specifisches Mittel. Es käme darauf an, den Zusammenhang zu finden, d. h. die Form, wie im Organismus eine Bestimmtheit ist, und wie sie in der vegetabilischen Natur oder überhaupt als todtes äußerlich Erregendes ist. China,

[1] Dieß widerspricht nicht dem, was unmittelbar vorher gesagt wurde, daß das Gift als Arznei in minder mächtiger Form vorhanden ist; denn eben weil das stärkere Gift in minder mächtiger Form, nämlich nur als äußerer Feind, sich darbietet, so kann es leichter überwunden werden, als der innere Feind, welcher die Krankheit selber ist. Anmerkung des Herausgebers.

Blätter, Grünes scheinen so erfrischend zu seyn gegen das Blut. Zu großer Irritabilität scheint als Gegentheil auflösendes Salz, Salpeter angeboten werden zu müssen. Da der Organismus in der Krankheit noch lebendig, nur gehindert ist: so können auch leicht verdauliche Speisen zur Unterhaltung dieser Lebendigkeit, also oft selbst zur Cur hinlänglich seyn. Wenn die Krankheit nicht in einem bestimmten Systeme, sondern in der Verdauung überhaupt liegt: so kann sich Erbrechen von selbst einstellen, wie denn vornehmlich die Kinder sehr leicht brechen. Gegen unorganische Mittel, wie z. B. Quecksilber, steigert sich eine partielle Thätigkeit ungeheuer; die Wirkung ist einerseits specifisch, aber ebenso allgemeine Erregung des Organismus. Das Verhältniß der Krankheit zur Arznei ist überhaupt ein magisches. — Den angebotenen Reiz, das Gift, kann man, wie Brown, einen positiven Reiz nennen.

β. Das Mittel kann aber auch mehr die Weise eines negativen Reizes haben, wie z. B. Salzsäure. Es hat dann den Zweck, die Thätigkeit des Organismus zu deprimiren: so daß, indem ihm alle Thätigkeit genommen wird, auch die, welche er als krankhafter hat, fortfällt. Einmal soll also der Organismus seine Thätigkeit anspannen, indem er sich nach Außen richten muß: das andere Mal wird die Thätigkeit des Conflicts geschwächt, z. B. durch Aderlassen, oder Eis bei Entzündungen, oder Paralysiren der Verdauung durch Salze; dadurch wird der innerlichen Lebendigkeit Raum gegeben hervorzutreten, indem kein äußerliches Object mehr da ist. So ist als schwächende Methode die Hungerkur aufgekommen; und insofern die Homöopathie hauptsächlich auf Diät sieht, gehört sie auch hierher. Die einfachste Nahrung, wie das Kind sie im Mutterleibe bekommt, soll machen, daß der Organismus aus sich zehrt und so das Abnorme überwindet. Ueberhaupt haben die Arzneimittel eine allgemeine Richtung genommen. In vielen Fällen ist nur eine allgemeine Erschütterung nöthig, und Aerzte selbst haben

eingestanden, daß Ein Mittel so gut wirke, als sein Gegentheil. Beide Methoden, die schwächende und die stärkende, haben also, obgleich entgegengesetzt, sich auf diese Weise wirksam bewiesen; und was man seit Brown mit Opium, Naphtha und Branntwein curirte, hat man früher mit Brechmitteln und Laxiren curirt.

γ. Eine dritte Weise der Heilung, der dritten Art der Krankheiten (s. §. 371. Zus. S. 677) entsprechend, ist die, welche auch auf das Allgemeine des Organismus wirkt. Dahin gehört der Magnetismus. Indem der Organismus, als in sich allgemein, über sich erhoben und zu sich selbst gebracht werden soll, so kann dieß äußerlich an ihn kommen. Indem also das Selbst als Einfaches außer dem kranken Organismus fällt, so sind es die Fingerspitzen des Magnetiseurs, die dieser allenthalben durch den Organismus herumführt, welche denselben auf diese Weise fluidisiren. Nur die Kranken sind des Magnetismus fähig, so äußerlich in den Schlaf gebracht zu werden, der eben die Sammlung des Organismus zu seiner Einfachheit ist, wodurch er zum Gefühl der Allgemeinheit in sich gebracht wird. Ebenso kann aber, statt daß der Magnetiseur diesen Schlaf hervorbringt, auch ein gesunder Schlaf bei einer Krankheit dieses Umschlagen hervorbringen: d. h. der Organismus sich rein von selbst in seine Substantialität sammeln.

§. 374.

In der Krankheit, wo das Thier mit einer unorganischen Potenz verwickelt und in einem seiner besondern Systeme oder Organe gegen die Einheit seiner Lebendigkeit festgehalten wird, ist sein Organismus als Daseyn von einer quantitativen Stärke: und zwar, seine Entzweiung zu überwinden, aber ebensowohl ihr zu unterliegen und darin eine Weise seines Todes zu haben, fähig. Ueberhaupt hebt die Ueberwindung und das Vorübergehen einzelner Unangemessenheit die allgemeine Unangemessenheit nicht auf, welche das Individuum darin hat, daß seine Idee die unmittelbare ist, als Thier inner-

halb der Natur steht, und dessen Subjectivität nur an sich der Begriff, aber nicht für sich selbst ist. Die innere Allgemeinheit bleibt daher gegen die natürliche Einzelnheit des Lebendigen die negative Macht, von welcher es Gewalt leidet und untergeht, weil sein Daseyn als solches nicht selbst diese Allgemeinheit in sich hat, somit nicht deren entsprechende Realität ist.

Zusatz. Der Organismus, der vom Selbst verlassen ist, stirbt aus sich an sich selbst. Eigentliche Krankheit aber, insofern sie nicht Absterben ist, ist der äußerliche existirende Verlauf dieser Bewegung vom Einzelnen zum Allgemeinen. Die Nothwendigkeit des Todes besteht nicht in einzelnen Ursachen, wie überhaupt nichts im Organischen; denn daß das Aeußere Ursache sey, liegt selbst im Organismus. Gegen Einzelnes giebt es immer Hülfe; es ist schwach, und kann nicht der Grund seyn. Dieser ist die Nothwendigkeit des Uebergangs der Individualität in die Allgemeinheit; denn das Lebendige ist als lebendig die Einseitigkeit des Daseyns als Selbsts, die Gattung aber die Bewegung, die sich aus dem Aufheben des einzelnen seyenden Selbsts wird, und in dasselbe zurückfällt, — ein Proceß, worin das seyende Einzelne zu Grunde geht. Der Tod aus Alter überhaupt ist Kraftlosigkeit, ein allgemeiner einfacher Zustand des Abnehmens. Die äußeren Erscheinungen desselben sind Zunahme der Verknöcherung und die Nachlassung der Straffheit der Muskeln und Sehnen, schlechte Verdauung, schwache Sensation, Rückgang aus dem individuellen zum bloß vegetativen Leben. „Nimmt die Festigkeit des Herzens im Alter auf einen gewissen Grad zu, so nimmt die Reizbarkeit ab, und hört zuletzt ganz auf.“ [1] Auch bemerkt man ein „Schwinden an Masse im höhern Alter.“ [2] Dieses bloß quantitative Verhalten aber als qualitatives, als bestimmter Proceß, war die eigentliche Krankheit, — nicht Schwäche oder übergroße Stärke; was eine vollkommene Oberflächlichkeit ist.

[1] Autenrieth, a. a. O. Th. I., §. 157.
[2] Ebendaselbst, Th. II., §. 767.

§. 375.

c. Der Tod des Individuums aus sich selbst.

Die Allgemeinheit, nach welcher das Thier als einzelnes eine endliche Existenz ist, zeigt sich an ihm als die abstracte Macht in dem Ausgang des selbst abstracten, innerhalb seiner vorgehenden Processes (§. 356.). Seine Unangemessenheit zur Allgemeinheit ist seine ursprüngliche Krankheit und der angeborne Keim des Todes. Das Aufheben dieser Unangemessenheit ist selbst das Vollstrecken dieses Schicksals. Das Individuum hebt sie auf, indem es der Allgemeinheit seine Einzelnheit einbildet: aber hiermit, insofern sie abstract und unmittelbar ist, nur eine abstracte Objectivität erreicht, worin seine Thätigkeit sich abgestumpft, verknöchert hat, und das Leben zur proceßlosen Gewohnheit geworden ist, so daß es sich so aus sich selbst tödtet.

Zusatz. Der Organismus kann von der Krankheit genesen; aber weil er von Haus aus krank ist, so liegt darin die Nothwendigkeit des Todes, d. h. dieser Auflösung, daß die Reihe der Processe zum leeren, nicht in sich zurückkehrenden Processe wird. Im Geschlechtsgegensatze sterben unmittelbar nur die ausgesonderten Geschlechtsglieder, — die Pflanzentheile: sie sterben hier durch ihre Einseitigkeit, nicht als Ganze; als Ganze sterben sie durch den Gegensatz der Männlichkeit und Weiblichkeit, den Jedes an ihm selbst hat. Wie bei der Pflanze die Staubgefäße (stamina) zum passiven Fruchtboden aufschwellen, die passive Seite des Pistills zum Gebährenden, so ist nun jedes Individuum selbst die Einheit beider Geschlechter. Dieses aber ist sein Tod; denn es ist nur Individualität, und diese ist seine wesentliche Bestimmtheit. Nur die Gattung ist in Einer Einheit die Einheit vollständiger Ganzer. Wie also zuerst der Gegensatz von Männlichkeit und Weiblichkeit unüberwunden in den Organismus fiel, so jetzt bestimmter der Gegensatz der abstracten For-

men des Ganzen, die im Fieber auftreten, und mit dem Ganzen erfüllt sind. Die Individualität kann ihr Selbst nicht so vertheilen, weil es nicht ein Allgemeines ist. In dieser allgemeinen Unangemessenheit liegt die Trennbarkeit der Seele und des Leibes, während der Geist ewig, unsterblich ist; denn weil er, als die Wahrheit, selbst sein Gegenstand ist, so ist er von seiner Realität untrennbar, — das Allgemeine, das sich selbst als Allgemeines darstellt. In der Natur dagegen kommt die Allgemeinheit nur auf diese negative Weise zur Erscheinung, daß die Subjectivität darin aufgehoben ist. Die Form, in welcher jene Scheidung sich vollbringt, ist eben die Vollendung des Einzelnen, das sich zum Allgemeinen macht, diese Allgemeinheit aber nicht ertragen kann. Das Thier erhält sich im Leben zwar gegen seine unorganische Natur und seine Gattung; aber diese behält, als das Allgemeine, zuletzt die Oberhand. Das Lebendige als Einzelnes stirbt an der Gewohnheit des Lebens, indem es sich in seinen Körper, seine Realität hineinlebt. Die Lebendigkeit macht sich für sich zum Allgemeinen, indem die Thätigkeiten allgemeine werden; und in dieser Allgemeinheit stirbt eben die Lebendigkeit, die des Gegensatzes bedarf, da sie Proceß ist, nun aber das Andere, was sie zu überwinden hätte, ihr kein Anderes mehr ist. Wie im Geistigen alte Menschen sich immer mehr in sich und in ihre Gattung einhausen, ihre allgemeinen Vorstellungen ihnen immer geläufiger werden, das Besondere immer mehr verschwindet, damit aber auch die Spannung, das Interesse (das Zwischenseyn) fortfällt, und sie in dieser proceßlosen Gewohnheit befriedigt sind, ebenso ist es im Physischen. Die Gegensatzlosigkeit, zu der der Organismus fortgeht, ist die Ruhe des Todten; und diese Ruhe des Todes überwindet die Unangemessenheit der Krankheit, welche darum der erste Ursprung des Todes war.

§. 376.

Aber[1] diese erreichte Identität mit dem Allgemeinen ist

[1] Zusatz der ersten und zweiten Ausgabe: die Subjectivität des Lebendigen ist wesentlich an sich mit der Gattung identisch.

das Aufheben des formellen Gegensatzes, der unmittelbaren Einzelnheit und der Allgemeinheit der Individualität, und dieß nur die eine und zwar die abstracte Seite, der Tod des Natürlichen. Die Subjectivität ist aber in der Idee des Lebens der Begriff, sie ist so an sich das absolute Insichseyn der Wirklichkeit und die concrete Allgemeinheit; durch das aufgezeigte Aufheben der Unmittelbarkeit ihrer Realität ist sie mit sich selbst zusammengegangen. Das letzte Außersichseyn der Natur ist aufgehoben; und der in ihr nur an sich seyende Begriff ist damit für sich geworden. — Die Natur ist damit in ihre Wahrheit übergegangen, in die Subjectivität des Begriffs, deren Objectivität selbst die aufgehobene Unmittelbarkeit der Einzelnheit, die concrete Allgemeinheit ist; so daß der Begriff gesetzt ist, welcher die ihm entsprechende Realität, den Begriff zu seinem Daseyn hat, — der Geist.

Zusatz. Ueber diesem Tode der Natur, aus dieser todten Hülle geht eine schönere Natur, geht der Geist hervor. Das Lebendige endet mit dieser Trennung und diesem abstracten Zusammengehen in sich. Aber Eins widerspricht dem Andern: α) was zusammengegangen, ist darum identisch, — Begriff oder Gattung und Realität, oder Subject und Object nicht mehr getrennt; β) und was sich abstößt und getrennt hat, ist eben darum nicht abstract identisch. Die Wahrheit ist ihre Einheit als Unterschiedener, so daß in diesem Zusammengehen und in dieser Trennung eben damit nur der formelle Gegensatz sich aufgehoben hat wegen der an sich seyenden Identität, und ebenso wegen der Trennung nur die formelle Identität sich negirt hat. Concreter ausgedrückt, heißt dieß: der Begriff des Lebens, die Gattung, das Leben in seiner Allgemeinheit stößt seine in sich total gewordene Realität von sich ab, aber ist an sich identisch mit derselben, ist Idee, erhält sich absolut, ist das Göttliche, Ewige, bleibt also in derselben; und es ist nur aufgehoben wor-

den die Form, die natürliche Unangemessenheit, die nur noch abstracte Aeußerlichkeit der Zeit und des Raumes. Das Lebendige ist zwar die höchste Weise der Existenz des Begriffs in der Natur; aber auch hier ist der Begriff nur an sich, weil die Idee in der Natur nur als Einzelnes existirt. In der Ortsbewegung hat das Thier sich zwar vollends von der Schwere entbunden, in der Empfindung fühlt es sich, in der Stimme hört es sich; im Gattungsproceß existirt die Gattung, aber auch nur als Einzelnes. Da diese Existenz nun der Allgemeinheit der Idee immer noch unangemessen ist, so muß die Idee diesen Kreis durchbrechen und sich durch Zerbrechen dieser Unangemessenheit Luft machen. Statt also daß das Dritte im Gattungsproceß wieder zur Einzelnheit herabfällt, ist die andere Seite, der Tod, das Aufheben des Einzelnen, und damit das Hervorgehen der Gattung, des Geistes; denn die Negation des Natürlichen, d. h. der unmittelbaren Einzelnheit, ist dieß, daß das Allgemeine, die Gattung gesetzt wird, und zwar in Form der Gattung. An der Individualität ist diese Bewegung Beider der Verlauf, der sich aufhebt, und dessen Resultat das Bewußtseyn ist, die Einheit, die an und für sich selbst Einheit Beider ist, als Selbst, nicht nur als Gattung im innern Begriff des Einzelnen. Die Idee existirt hiermit in dem selbstständigen Subjecte, für welches, als Organ des Begriffs, Alles ideell und flüssig ist; d. h. es denkt, macht alles Räumliche und Zeitliche zu dem Seinigen, hat so in ihm die Allgemeinheit, d. h. sich selbst. Indem so jetzt das Allgemeine für das Allgemeine ist, ist der Begriff für sich; dieß kommt erst im Geiste zum Vorschein, worin der Begriff sich gegenständlich macht, damit aber die Existenz des Begriffs als Begriffs gesetzt ist. Das Denken, als dieß für sich selbst seyende Allgemeine, ist das Unsterbliche; das Sterbliche ist, daß die Idee, das Allgemeine sich nicht angemessen ist.

Dieß ist der Uebergang des Natürlichen in den

Geist; im Lebendigen hat die Natur sich vollendet, und ihren Frieden geschlossen, indem sie in ein Höheres umschlägt. Der Geist ist so aus der Natur hervorgegangen. Das Ziel der Natur ist, sich selbst zu tödten, und ihre Rinde des Unmittelbaren, Sinnlichen zu durchbrechen, sich als Phönix zu verbrennen, um aus dieser Aeußerlichkeit verjüngt als Geist hervorzutreten. Die Natur ist sich ein Anderes geworden, um sich als Idee wieder zu erkennen und sich mit sich zu versöhnen. Aber es ist einseitig, den Geist so als Werden aus dem Ansich nur zum Fürsichseyn kommen zu lassen. Die Natur ist zwar das Unmittelbare, — aber ebenso, als das dem Geiste Andere, nur ein Relatives: und damit, als das Negative, nur ein Gesetztes. Es ist die Macht des freien Geistes, der diese Negativität aufhebt; er ist ebenso vor als nach der Natur, nicht bloß die metaphysische Idee derselben. Als der Zweck der Natur ist er eben darum vor ihr, sie ist aus ihm hervorgegangen: jedoch nicht empirisch, sondern so daß er in ihr, die er sich voraussetzt, immer schon enthalten ist. Aber seine unendliche Freiheit läßt sie frei und stellt das Thun der Idee gegen sie als eine innere Nothwendigkeit an ihr vor, wie ein freier Mensch der Welt sicher ist, daß sein Thun ihre Thätigkeit ist. Der Geist also, zunächst selbst aus dem Unmittelbaren herkommend, dann aber abstract sich erfassend, will sich selbst befreien, als die Natur aus sich herausbildend; dieß Thun des Geistes ist die Philosophie. —

Hiermit haben wir unsere Naturbetrachtung bis an ihre Grenze geführt. Der Geist, der sich erfaßt hat, will sich auch in der Natur erkennen, den Verlust seiner wieder aufheben. Diese Versöhnung des Geistes mit der Natur und der Wirklichkeit ist allein seine wahrhafte Befreiung, worin er seine besondere Denk- und Anschauungsweise abthut. Diese Befreiung von der Natur und ihrer Nothwendigkeit ist der Begriff der Naturphilosophie. Die Gestalten der Natur sind nur Gestalten des Begriffs, jedoch im Elemente der Aeußerlichkeit, deren For-

men zwar, als die Stufen der Natur, im Begriffe gegründet sind; aber auch wo dieser sich in der Empfindung sammelt, ist er immer noch nicht das Beisichseyn des Begriffes als Begriffes. Die Schwierigkeit der Naturphilosophie liegt eben darin, einmal, daß das Materielle so widerspenstig gegen die Einheit des Begriffes ist, und dann, daß ein Detail den Geist in Anspruch nimmt, das sich immer mehr häuft. Aber dessen ungeachtet muß die Vernunft das Zutrauen zu sich selbst haben, daß in der Natur der Begriff zum Begriffe spricht, und die wahrhafte Gestalt des Begriffes, die unter dem Außereinander der unendlich vielen Gestalten verborgen liegt, sich ihr zeigen wird. — Ueberschen wir kurz das Feld, das wir durchmessen haben, so war die Idee zuerst in der Schwere frei zu einem Leibe entlassen, dessen Glieder die freien Himmelskörper sind; dann bildete sich die Aeußerlichkeit zu Eigenschaften und Qualitäten herein, die, einer individuellen Einheit angehörend, im chemischen Proceß eine immanente und physicalische Bewegung hatten; in der Lebendigkeit endlich ist die Schwere zu Gliedern entlassen, in denen die subjective Einheit bleibt. Der Zweck dieser Vorlesungen ist, ein Bild der Natur zu geben, um diesen Proteus zu bezwingen: in dieser Aeußerlichkeit nur den Spiegel unserer selbst zu finden, in der Natur einen freien Reflex des Geistes zu sehen: Gott zu erkennen, nicht in der Betrachtung des Geistes, sondern in diesem seinem unmittelbaren Daseyn.

(Geschlossen: den 18. März 1820; den 23. März 1822; den 30. März 1824; den 17. März 1826; den 26. August 1828; den 27. August 1830.)

Gedruckt bei den Gebr. Unger.

VOLUME 7
PART 2

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

Vollständige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. C. Michelet,
D. F. Förster.

Siebenter Band.

Zweite Abtheilung.

Τἀληθὲς ἀεὶ πλεῖστον ἰσχύει λόγου.
Sophocles.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1845.
Verlag von Duncker und Humblot.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Encyklopädie

der

philosophischen Wissenschaften

im Grundrisse.

Dritter Theil.

Die Philosophie des Geistes.

Herausgegeben

von

Dr. Ludwig Boumann.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1845.

Verlag von Duncker und Humblot.

Vorwort des Herausgebers.

Aus Mangel an Zeit sieht sich der unterzeichnete Herausgeber dieser Ausgabe des dritten Theiles der Hegelschen Encyklopädie genöthigt, auf eine wissenschaftliche Betrachtung dieses Theiles hier zu verzichten und sich auf die Angabe der bei Bearbeitung desselben von ihm gebrauchten Materialien, so wie auf eine kurze Bezeichnung der Grundsätze zu beschränken, nach welchen er jenen Stoff in den zu machenden Zusätzen benutzen zu müssen geglaubt hat.

Was den ersten Punkt betrifft, so hat der Unterzeichnete zuvörderst zu bemerken, daß er nur den die Lehre vom subjectiven Geist enthaltenden Abschnitt der Encyklopädie mit Zusätzen zu versehen beauftragt worden ist, da die den objectiven und den absoluten Geist behandelnden Abschnitte jenes Werkes schon — theils in der neuen Ausgabe der Rechtsphilosophie, — theils in den veröffentlichten Vorlesungen Hegels über die Philosophie der Geschichte, über die Aesthetik, die Religionsphilosophie und die Geschichte der Philosophie — ihre genügende Erläuterung erhalten haben. Die sich auf die Lehre vom subjectiven Geist beziehenden Paragraphen des fraglichen Buches konnten aber aus den nothwendigerweise sehr kurz gefaßten

Vorlesungen Hegels über die gesammte Encyklopädie keine wesentliche Erläuterung bekommen. Dagegen boten die ausschließlich über jenen einzelnen Zweig der Philosophie von Hegel gehaltenen Vorlesungen einen reichen Stoff zur Benutzung für den in Rede stehenden Zweck dar. — Dem Herausgeber lagen zuvörderst die eigenen Collegien-Hefte Hegels vor. Das eine derselben, mit dem Datum „Mai 1817" versehen, zeigt in seinen einzelnen Theilen eine große Ungleichheit der Ausführlichkeit; — das andere, in Berlin verfaßt und zum ersten Male im Sommersemester des Jahres 1820 gebraucht, ist etwas gleichmäßiger ausgeführt. Beide Hefte enthalten jedoch nicht eine zu festverbundenen Sätzen ausgearbeitete Entwicklung des Gegenstandes, sondern meistentheils nur allgemeine Umrisse und abgerissene Worte. — Zu diesen Urquellen kamen die nachgeschriebenen Hefte, in der Zahl von fünfen. Außer seinem eigenen Hefte benutzte der Herausgeber erstlich zwei Hefte, die Hegel selber sich hat abschreiben lassen und deren Eines von ihm bei seinen Vorlesungen in den Jahren 1828 und 1830 zu Grunde gelegt und zu diesem Behufe mit vielfachen eigenhändigen Randbemerkungen ausgestattet worden ist. Nicht geringere Ausbeute gewährte endlich das sehr fleißig ausgearbeitete, umfangsreiche Heft des Herrn Majors v. Griesheim aus dem Jahre 1825, und das etwas gedrängtere, in guter Ordnung befindliche des Herrn Dr. Mullach aus dem Jahre 1828.

In Bezug aber auf den zweiten hier zu besprechenden Punkt, — die Weise der Benutzung jenes Materials, — ist der Unterzeichnete von der Ansicht ausgegangen, daß

ihm die unerläßliche Pflicht oblag, den vergleichungsweise rohen Stoff gedachter Vorlesungen in diejenige künstlerische Form zu bringen, die auch von einem wissenschaftlichen Werke mit Recht gefordert wird. Ohne eine solche Umgestaltung würde in dem vorliegenden Falle eine widerwärtige Disharmonie zwischen dem zu erläuternden Buche und den zu demselben gemachten Zusätzen entstanden seyn. Zur Beseitigung dieser Disharmonie war aber große Anstrengung nöthig. Denn Hegels Vorlesungen hatten zwar, weil er mit vieler Freiheit vorzutragen pflegte, alle Frische und allen Zauber einer erst im Augenblick geschaffenen Gedankenwelt; doch führte dies mehr oder weniger vollständige Improvisiren nicht selten auch den Uebelstand unbewußter Wiederholungen, der Unbestimmtheit, des Zuweitgehens und des Springens mit sich. Diese Mängel mußten in der Bearbeitung sorgfältig vermieden werden. Die nöthig werdenden Veränderungen sind aber nur in dem eigenen, unzweifelhaften Sinne Hegels unternommen worden. Diesem Sinne glaubt der Unterzeichnete auch dadurch entsprochen zu haben, daß er aus seinen Zusätzen Dasjenige nicht weggelassen hat, was die Seele der Hegelschen Vorlesungen ausmacht, — nämlich die dialektische Entwicklung, welche Hegel in den Vorlesungen meistens mit größerer Ausführlichkeit und zum Theil in tieferer Weise, als in dem gedruckten Text zu geben für nothwendig erachtete, weil dieselbe dort, wegen der außerordentlichen Gedrängtheit der Darstellung, zuweilen den Schein der Aeußerlichkeit und der bloßen Versicherung bekommt. Obgleich daher in den Zusätzen zuweilen ein schon in dem

darüber stehenden Paragraphen behandelter Punkt hat besprochen werden müssen; so ist Dies doch hoffentlich niemals in der Form einer überflüssigen Wiederholung, sondern immer auf die Art geschehen, daß solcher Punkt dadurch eine vollständigere Entwicklung und Faßlichkeit gewonnen hat.

So bleibt dem Herausgeber nichts mehr übrig, als der Wunsch, daß diese Ausgabe des dritten Theiles der Hegelschen Encyklopädie, neben den auf denselben Gegenstand sich beziehenden, sehr verdienstvollen Arbeiten von Michelet, Rosenkranz und Daub, einen ehrenvollen Platz behaupten möge.

Berlin den 12. April 1845.

Boumann.

Inhalts-Anzeige.

Dritter Theil.

Die Philosophie des Geistes.

§§. 377—577.

	Seite
Einleitung. §. 377	3
Erste Abtheilung. Der subjective Geist	40
A. Die Anthropologie. §. 388.	46
a. Die natürliche Seele. §. 391.	56
b. Die fühlende Seele. §. 403.	149
c. Die wirkliche Seele. §. 411.	239
B. Die Phänomenologie des Geistes	249
a. Das Bewußtseyn. §. 418.	257
b. Das Selbstbewußtseyn. §. 424.	266
c. Die Vernunft. §. 438.	286
C. Die Psychologie	288
a. Der theoretische Geist. §. 445.	301
b. Der praktische Geist. §. 469.	359
c. Der freie Geist. §. 481.	373
Zweite Abtheilung. Der objective Geist.	
A. Das Recht	376
a. Das Eigenthum. §. 488.	379
b. Der Vertrag. §. 493.	381
c. Das Recht gegen das Unrecht. §. 496.	382
B. Die Moralität.	
a. Der Vorsatz. §. 504.	386
b. Die Absicht und das Wohl. §. 505.	387
c. Das Gute und das Böse. §. 507.	388

Seite

C. Die Sittlichkeit.
AA. Die Familie. §. 518. 393
BB. Die bürgerliche Gesellschaft. §. 523. 394
CC. Der Staat. §. 535. 403

Dritte Abtheilung. Der absolute Geist.
A. Die Kunst. §. 556. 440
B. Die geoffenbarte Religion. §. 564. 447
C. Die Philosophie. §. 572. 452

Encyklopädie

der

philosophischen Wissenschaften.

Dritter Theil.

Philosophie des Geistes.

Einleitung.

§. 377.

Die Erkenntniß des Geistes ist die concreteste, darum höchste und schwerste. Erkenne dich selbst, dieß absolute Gebot hat weder an sich, noch da wo es geschichtlich als ausgesprochen vorkommt, die Bedeutung, nur einer Selbsterkenntniß nach den particulären Fähigkeiten, Charakter, Neigungen und Schwächen des Individuums, sondern die Bedeutung der Erkenntniß des Wahrhaften des Menschen, wie des Wahrhaften an und für sich, — des Wesens selbst als Geistes. Eben so wenig hat die Philosophie des Geistes die Bedeutung der sogenannten Menschenkenntniß, welche von andern Menschen gleichfalls die Besonderheiten, Leidenschaften, Schwächen, diese sogenannten Falten des menschlichen Herzens zu erforschen bemüht ist, — eine Kenntniß, die theils nur unter Voraussetzung der Erkenntniß des Allgemeinen, des Menschen und damit wesentlich des Geistes Sinn hat, theils sich mit den zufälligen, unbedeutenden, unwahren Existenzen des Geistigen beschäftigt, aber zum Substantiellen, dem Geiste selbst, nicht dringt.

Zusatz. Die Schwierigkeit der philosophischen Erkenntniß des Geistes besteht darin, daß wir es dabei nicht mehr mit der vergleichungsweise abstracten, einfachen logischen Idee, sondern mit der concretesten, entwickeltsten Form zu thun haben, zu welcher die Idee in der Verwirklichung ihrer selbst gelangt. Auch der endliche oder subjective Geist, — nicht bloß der absolute — muß als eine Verwirklichung der Idee gefaßt werden. Die Betrach-

tung des Geistes ist nur dann in Wahrheit philosophisch, wenn sie den Begriff desselben in seiner lebendigen Entwicklung und Verwirklichung erkennt, d. h. eben, wenn sie den Geist als ein Abbild der ewigen Idee begreift. Seinen Begriff zu erkennen gehört aber zur Natur des Geistes. Die vom delphischen Apollo an die Griechen ergangene Aufforderung zur Selbsterkenntniß hat daher nicht den Sinn eines von einer fremden Macht äußerlich an den menschlichen Geist gerichteten Gebots; der zur Selbsterkenntniß treibende Gott ist vielmehr nichts Andres, als das eigene absolute Gesetz des Geistes. Alles Thun des Geistes ist deßhalb nur ein Erfassen seiner selbst, und der Zweck aller wahrhaften Wissenschaft ist nur der, daß der Geist in Allem, was im Himmel und auf Erden ist, sich selbst erkenne. Ein durchaus Andres ist für den Geist gar nicht vorhanden. Selbst der Orientale verliert sich nicht gänzlich in dem Gegenstande seiner Anbetung; die Griechen aber haben zuerst Das, was sie sich als das Göttliche gegenüberstellten, ausdrücklich als Geist gefaßt; doch sind auch sie weder in der Philosophie noch in der Religion zur Erkenntniß der absoluten Unendlichkeit des Geistes gelangt; das Verhältniß des menschlichen Geistes zum Göttlichen ist daher bei den Griechen noch kein absolut freies; erst das Christenthum hat durch die Lehre von der Menschwerdung Gottes und von der Gegenwart des heiligen Geistes in der gläubigen Gemeine dem menschlichen Bewußtsein eine vollkommen freie Beziehung zum Unendlichen gegeben, und dadurch die begreifende Erkenntniß des Geistes in seiner absoluten Unendlichkeit möglich gemacht.

Nur eine solche Erkenntniß verdient fortan den Namen einer philosophischen Betrachtung. Die Selbsterkenntniß in dem gewöhnlichen trivialen Sinn einer Erforschung der eigenen Schwächen und Fehler des Individuums hat nur für den Einzelnen, — nicht für die Philosophie — Interesse und Wichtigkeit, selbst aber in Bezug auf den Einzelnen um so geringeren Werth, je weniger sie sich auf die Erkenntniß der allgemeinen intellectuellen und

moralischen Natur des Menschen einläßt, und je mehr sie, von den Pflichten, dem wahrhaften Inhalt des Willens absehend, in ein selbstgefälliges Sichherumwenden des Individuums in seinen ihm theuren Absonderlichkeiten ausartet. — Dasselbe gilt von der gleichfalls auf die Eigenthümlichkeiten einzelner Geister gerichteten sogenannten Menschenkenntniß. Für das Leben ist diese Kenntniß allerdings nützlich und nöthig, besonders in schlechten politischen Zuständen, wo nicht das Recht und die Sittlichkeit, sondern der Eigensinn, die Laune und Willkür der Individuen herrschen, — im Felde der Intriguen, wo die Charactere nicht auf die Natur der Sache sich stützen, vielmehr durch die pfiffig benutzte Eigenthümlichkeit Andrer sich halten und durch dieselben ihre zufälligen Zwecke erreichen wollen. Für die Philosophie aber bleibt diese Menschenkenntniß in eben dem Grade gleichgültig, wie dieselbe sich nicht von der Betrachtung zufälliger Einzelnheiten zur Auffassung großer menschlicher Charactere zu erheben vermag, durch welche die wahrhafte Natur des Menschen in unverkümmerter Reinheit zur Anschauung gebracht wird. — Sogar nachtheilig für die Wissenschaft wird jene Menschenkenntniß aber dann, wenn sie, — wie in der sogenannten pragmatischen Behandlung der Geschichte geschehen — den substantiellen Character weltgeschichtlicher Individuen verkennend, und daß Großes nur durch große Charactere vollbracht werden kann, nicht einsehend, aus der zufälligen Eigenthümlichkeit jener Heroen, aus deren vermeintlichen kleinen Absichten, Neigungen und Leidenschaften die größten Ereignisse der Geschichte abzuleiten den geistreich sein sollenden Versuch macht; ein Verfahren, bei welchem die von der göttlichen Vorsehung beherrschte Geschichte zu einem Spiele gehaltloser Thätigkeit und zufälliger Begebenheiten herabsinkt.

§. 378.

Der Pneumatologie oder sogenannten rationellen Psychologie, als abstracter Verstandesmetaphysik, ist bereits in der Einleitung Erwähnung geschehen. Die empirische Psycho-

logie hat den concreten Geist zu ihrem Gegenstande, und wurde, seitdem nach dem Wiederaufleben der Wissenschaften die Beobachtung und Erfahrung zur vornehmlichen Grundlage der Erkenntniß des Concreten geworden, auf dieselbe Weise getrieben, so daß theils jenes Metaphysische außerhalb dieser empirischen Wissenschaft gehalten wurde und zu keiner concreten Bestimmung und Gehalt in sich kam, theils die empirische Wissenschaft sich an die gewöhnliche Verstandesmetaphysik von Kräften, verschiedenen Thätigkeiten u. s. f. hielt und die speculative Betrachtung daraus verbannte. — Die Bücher des Aristoteles über die Seele mit seinen Abhandlungen über besondere Seiten und Zustände derselben sind deswegen noch immer das vorzüglichste oder einzige Werk von speculativem Interesse über diesen Gegenstand. Der wesentliche Zweck einer Philosophie des Geistes kann nur der seyn, den Begriff in die Erkenntniß des Geistes wieder einzuführen, damit auch den Sinn jener aristotelischen Bücher wieder aufzuschließen.

Zusatz. Ebenso, wie die im vorigen §. besprochene, auf die unwesentlichen, einzelnen, empirischen Erscheinungen des Geistes gerichtete Betrachtungsweise, ist auch die im geraden Gegentheil nur mit abstract allgemeinen Bestimmungen, mit dem vermeintlich erscheinungslosen Wesen, dem Ansich des Geistes sich beschäftigende sogenannte rationelle Psychologie oder Pneumatologie von der echt speculativen Philosophie ausgeschlossen, da diese die Gegenstände weder aus der Vorstellung als gegebene aufnehmen, noch dieselben durch bloße Verstandeskategorien bestimmen darf, wie jene Psychologie that, indem sie die Frage aufwarf, ob der Geist oder die Seele einfach, immateriell, Substanz sei. Bei diesen Fragen wurde der Geist als ein Ding betrachtet; denn jene Kategorien wurden dabei, nach der allgemeinen Weise des Verstandes, als ruhende, feste angesehen; so sind sie unfähig, die Natur des Geistes auszudrücken; der Geist ist nicht ein Ruhendes, sondern vielmehr das absolut Unruhige, die reine Thätigkeit, das Negiren oder die Idealität aller festen Verstandesbestimmungen, — nicht abstract einfach, sondern in seiner Einfachheit zugleich ein Sich-von-sich-selbst-unterscheiden, — nicht ein vor seinem Erscheinen schon fertiges, mit sich selber hinter dem Berge der Erscheinungen haltendes Wesen, sondern nur durch die bestimmten Formen seines nothwendigen Sichoffenbarens in Wahrheit wirklich, — und nicht (wie jene Psychologie meinte) ein nur in äußerlicher Beziehung zum Körper stehendes Seelending, sondern mit dem Körper durch die Einheit des Begriffs innerlich verbunden.

In der Mitte zwischen der auf die zufällige Einzelnheit des Geistes gerichteten Beobachtung und der sich nur mit dem erscheinungslosen Wesen desselben befassenden Pneumatologie steht die auf das Beobachten und Beschreiben der besonderen Geistesvermögen ausgehende empirische Psychologie. Aber auch diese bringt es nicht zur wahrhaften Vereinigung des Einzelnen und Allgemeinen, zur Erkenntniß der concret allgemeinen Natur oder des Begriffs des Geistes, und hat daher gleichfalls keinen Anspruch auf den Namen echtspeculativer Philosophie. Wie den Geist überhaupt, so nimmt die empirische Psychologie auch die besonderen Vermögen, in welche sie denselben zerlegt, als gegebene aus der Vorstellung auf, ohne durch Ableitung dieser Besonderheiten aus dem Begriff des Geistes den Beweis der Nothwendigkeit zu liefern, daß im Geiste gerade diese und keine anderen Vermögen sind. — Mit diesem Mangel der Form hängt nothwendig die Entgeistigung des Inhalts zusammen. Wenn in den bereits geschilderten beiden Betrachtungsweisen einerseits das Einzelne, andrerseits das Allgemeine als etwas für sich Festes genommen wurde, so gelten der empirischen Psychologie auch die Besonderungen, in welche ihr der Geist zerfällt, als in ihrer Beschränktheit starre; so daß der Geist zu einem bloßen Aggregat von selbstständigen Kräften wird, deren jede mit der anderen nur in Wechselwirkung, somit in äußerlicher Beziehung steht. Denn, obgleich

diese Psychologie auch die Forderung eines zwischen den verschiedenen Geisteskräften hervorzubringenden harmonischen Zusammenhangs macht — ein bei diesem Gegenstande häufig vorkommendes, aber ebenso unbestimmtes Schlagwort, wie sonst die Vollkommenheit war — so ist damit nur eine sein sollende, nicht die ursprüngliche Einheit des Geistes ausgesprochen, noch weniger aber die Besonderung, zu welcher der Begriff des Geistes, seine an sich seiende Einheit, fortgeht, als eine nothwendige und vernünftige erkannt; jener harmonische Zusammenhang bleibt daher eine sich in nichtssagenden Redensarten breit machende leere Vorstellung, welche gegen die als selbstständig vorausgesetzten Geisteskräfte zu keiner Macht gelangt.

§. 379.

Das Selbstgefühl von der lebendigen Einheit des Geistes setzt sich von selbst gegen die Zersplitterung desselben in die verschiedenen, gegeneinander selbstständig vorgestellten Vermögen, Kräfte oder was auf dasselbe hinauskommt, ebenso vorgestellten Thätigkeiten. Noch mehr aber führen die Gegensätze, die sich sogleich darbieten, von der Freiheit des Geistes und von dem Determinirtwerden desselben, ferner von der freien Wirksamkeit der Seele im Unterschiede von der ihr äußerlichen Leiblichkeit, und wieder der innige Zusammenhang beider, auf das Bedürfniß hier zu begreifen. Insbesondere haben die Erscheinungen des animalischen Magnetismus in neuern Zeiten auch in der Erfahrung die substantielle Einheit der Seele und die Macht ihrer Idealität zur Anschauung gebracht, wodurch alle die festen Verstandesunterschiede in Verwirrung gesetzt, und eine speculative Betrachtung für die Auflösung der Widersprüche unmittelbar als nothwendig gezeigt wird.

Zusatz. Alle jene, in den beiden vorhergehenden Paragraphen geschilderten endlichen Auffassungen des Geistes sind theils durch die ungeheure Umgestaltung, welche die Philosophie überhaupt in neurer Zeit erfahren hat, theils, von der empirischen

Seite selbst her, durch die das endliche Denken vor den Kopf stoßenden Erscheinungen des animalischen Magnetismus verdrängt worden. — Was das Erstere betrifft, so hat sich die Philosophie über die seit Wolf allgemein gewordene endliche Betrachtungsweise des nur reflectirenden Denkens — auch über das Fichtesche Stehenbleiben bei den sogenannten Thatsachen des Bewußtseyns — zur Auffassung des Geistes als der sichselbstwissenden wirklichen Idee, zum Begriff des sich auf nothwendige Weise insichselbstunterscheidenden und aus seinen Unterschieden zur Einheit mit sich zurückkehrenden lebendigen Geistes erhoben, damit aber nicht bloß die in jenen endlichen Auffassungen des Geistes herrschenden Abstractionen des nur Einzelnen, nur Besonderen und nur Allgemeinen überwunden und zu Momenten des Begriffs, der ihre Wahrheit ist, herabgesetzt, sondern auch, statt des äußerlichen Beschreibens vorgefundenen Stoffes, die strenge Form des sich selbst mit Nothwendigkeit entwickelnden Inhalts als die allein wissenschaftliche Methode geltend gemacht. Wenn in den empirischen Wissenschaften der Stoff als ein durch die Erfahrung gegebener von außen aufgenommen und nach einer bereits feststehenden allgemeinen Regel geordnet und in äußerlichen Zusammenhang gebracht wird; so hat dagegen das speculative Denken jeden seiner Gegenstände und die Entwicklung derselben in ihrer absoluten Nothwendigkeit aufzuzeigen. Dieß geschieht, indem jeder besondere Begriff aus dem sich selbst hervorbringenden und verwirklichenden allgemeinen Begriff oder der logischen Idee abgeleitet wird. Die Philosophie muß daher den Geist als eine nothwendige Entwicklung der ewigen Idee begreifen, und Dasjenige, was die besonderen Theile der Wissenschaft vom Geiste ausmacht, rein aus dem Begriffe desselben sich entfalten lassen. Wie bei dem Lebendigen überhaupt, auf ideelle Weise, Alles schon im Keime enthalten ist, und von diesem selbst, nicht von einer fremden Macht hervorgebracht wird; so müssen auch alle besonderen Formen des lebendigen Geistes aus seinem Begriffe als ihrem Keime sich hervortrei-

ben. Unser vom Begriff bewegtes Denken bleibt dabei dem ebenfalls vom Begriff bewegten Gegenstande durchaus immanent; wir sehen der eigenen Entwicklung des Gegenstandes gleichsam nur zu, verändern dieselbe nicht durch Einmischung unserer subjectiven Vorstellungen und Einfälle. Der Begriff bedarf zu seiner Verwirklichung keines äußeren Antriebs; seine eigene, den Widerspruch der Einfachheit und des Unterschieds in sich schließende und deßwegen unruhige Natur treibt ihn, sich zu verwirklichen, den in ihm selbst nur auf ideelle Weise, das heißt, in der widersprechenden Form der Unterschiedslosigkeit vorhandenen Unterschied zu einem wirklichen zu entfalten, und sich durch diese Aufhebung seiner Einfachheit als eines Mangels, einer Einseitigkeit, wirklich zu dem Ganzen zu machen, von welchem er zunächst nur die Möglichkeit enthält.

Nicht minder aber, wie im Beginn und Fortgang seiner Entwicklung, ist der Begriff im Abschließen derselben von unserer Willkür unabhängig. Bei bloß räsonnirender Betrachtungsweise erscheint der Abschluß allerdings mehr oder weniger willkürlich; in der philosophischen Wissenschaft dagegen setzt der Begriff selber seinem Sichentwickeln dadurch eine Grenze, daß er sich eine ihm völlig entsprechende Wirklichkeit giebt. Schon am Lebendigen sehen wir diese Selbstbegrenzung des Begriffs. Der Keim der Pflanze — dieser sinnlich vorhandene Begriff — schließt seine Entfaltung mit einer ihm gleichen Wirklichkeit, mit Hervorbringung des Samens. Dasselbe gilt vom Geiste; auch seine Entwicklung hat ihr Ziel erreicht, wenn der Begriff desselben sich vollkommen verwirklicht hat — oder was dasselbe ist — wenn der Geist zum vollkommenen Bewußtseyn seines Begriffs gelangt ist. Dieß Sich-in-Eins-Zusammenziehen des Anfangs mit dem Ende, — dieß in seiner Verwirklichung zu sich selber Kommen des Begriffs erscheint aber am Geiste in einer noch vollendeteren Gestalt als am bloß Lebendigen; denn während bei diesem der hervorgebrachte Samen nicht derselbe ist mit dem, von welchem er hervorgebracht worden, ist

in dem sich selbst erkennenden Geiste das Hervorgebrachte Eins und Dasselbe mit dem Hervorbringenden.

Nur wenn wir den Geist in dem geschilderten Proceß der Selbstverwirklichung seines Begriffs betrachten, erkennen wir ihn in seiner Wahrheit; (denn Wahrheit heißt eben Uebereinstimmung des Begriffs mit seiner Wirklichkeit). In seiner Unmittelbarkeit ist der Geist noch nicht wahr, hat seinen Begriff noch nicht sich gegenständlich gemacht, das in ihm auf unmittelbare Weise Vorhandene noch nicht zu einem von ihm Gesetzten umgestaltet, seine Wirklichkeit noch nicht zu einer seinem Begriff gemäßen umgebildet. Die ganze Entwicklung des Geistes ist nichts Anderes als sein Sichselbsterheben zu seiner Wahrheit, und die sogenannten Seelenkräfte haben keinen anderen Sinn als den, die Stufen dieser Erhebung zu sein. Durch diese Selbstunterscheidung, durch dieß Sichumgestalten und durch die Zurückführung seiner Unterschiede zur Einheit seines Begriffs ist der Geist, wie ein Wahres, so ein Lebendiges, Organisches, Systematisches, und nur durch das Erkennen dieser seiner Natur ist die Wissenschaft vom Geiste gleichfalls wahr, lebendig, organisch, systematisch; — Prädicate, die weder der rationellen noch der empirischen Psychologie ertheilt werden können, da jene den Geist zu einem von seiner Verwirklichung abgeschiedenen, todten Wesen macht, diese aber den lebendigen Geist dadurch abtödtet, daß sie denselben in eine vom Begriff nicht hervorgebrachte und zusammengehaltene Mannigfaltigkeit selbstständiger Kräfte auseinanderreißt.

Wie schon bemerkt, hat der thierische Magnetismus dazu beigetragen, die unwahre, endliche, bloß verständige Auffassung des Geistes zu verdrängen. Diese Wirkung hat jener wunderbare Zustand besonders in Bezug auf die Betrachtung der Naturseite des Geistes gehabt. Wenn die sonstigen Zustände und natürlichen Bestimmungen des Geistes sowie die bewußten Thätigkeiten desselben wenigstens äußerlich vom Verstande aufgefaßt werden können, und dieser den in ihm selbst wie in den endlichen Dingen herrschen-

den äußeren Zusammenhang von Ursach und Wirkung, — den sogenannten natürlichen Gang der Dinge — zu fassen vermag; so zeigt sich der Verstand dagegen unfähig, an die Erscheinungen des thierischen Magnetismus auch nur zu glauben, weil in denselben das nach der Meinung des Verstandes durchaus feste Gebundensein des Geistes an Ort und Zeit, so wie an den verständigen Zusammenhang von Ursache und Wirkung seinen Sinn verliert, und innerhalb des sinnlichen Daseyns selbst die dem Verstande ein unglaubliches Wunder bleibende Erhabenheit des Geistes über das Außereinander und über dessen äußerliche Zusammenhänge zum Vorschein kommt. Obgleich es nun sehr thöricht wäre, in den Erscheinungen des thierischen Magnetismus eine Erhebung des Geistes sogar über seine begreifende Vernunft zu sehen, und von diesem Zustande über das Ewige höhere Aufschlüsse als die von der Philosophie ertheilten zu erwarten, — obgleich der magnetische Zustand vielmehr für eine Krankheit und für ein Herabsinken des Geistes selbst unter das gewöhnliche Bewußtseyn insofern erklärt werden muß, als der Geist in jenem Zustande sein in bestimmten Unterscheidungen sich bewegendes, der Natur sich gegenüberstellendes Denken aufgiebt; — so ist doch andererseits das in den Erscheinungen jenes Magnetismus sichtbare Sichlosmachen des Geistes von den Schranken des Raums und der Zeit und von allen endlichen Zusammenhängen Etwas, was mit der Philosophie eine Verwandtschaft hat, und das, da es mit aller Brutalität einer ausgemachten Thatsache dem Skepticismus des Verstandes Trotz bietet, das Fortschreiten von der gewöhnlichen Psychologie zum begreifenden Erkennen der speculativen Philosophie nothwendig macht, für welche allein der thierische Magnetismus kein unbegreifliches Wunder ist.

§. 380.

Die concrete Natur des Geistes bringt für die Betrachtung die eigenthümliche Schwierigkeit mit sich, daß die besonderen Stufen und Bestimmungen der Entwicklung seines Begriffs nicht

zugleich als besondere Existenzen zurück und seinen tiefern Gestaltungen gegenüber bleiben, wie dieß in der äußern Natur der Fall ist, wo die Materie und Bewegung ihre freie Existenz als Sonnensystem hat, die Bestimmungen der Sinne auch rückwärts als Eigenschaften der Körper und noch freier als Elemente existiren u. s. f. Die Bestimmungen und Stufen des Geistes dagegen sind wesentlich nur als Momente, Zustände, Bestimmungen an den höhern Entwicklungsstufen. Es geschieht dadurch, daß an einer niedrigern, abstractern Bestimmung das Höhere sich schon empirisch vorhanden zeigt, wie z. B. in der Empfindung alles höhere Geistige als Inhalt oder Bestimmtheit. Oberflächlicherweise kann daher in der Empfindung, welche nur eine abstracte Form ist, jener Inhalt, das Religiöse, Sittliche u. s. f., wesentlich seine Stelle und sogar Wurzel zu haben, und seine Bestimmungen als besondere Arten der Empfindung zu betrachten nothwendig scheinen. Aber zugleich wird es, indem niedrigere Stufen betrachtet werden, nöthig, um sie nach ihrer empirischen Existenz bemerklich zu machen, an höhere zu erinnern, an welchen sie nur als Formen vorhanden sind, und auf diese Weise einen Inhalt zu anticipiren, der erst später in der Entwicklung sich darbietet (z. B. beim natürlichen Erwachen das Bewußtseyn, bei der Verrücktheit den Verstand u. s. f.).

Begriff des Geistes.

§. 381.

Der Geist hat für uns die Natur zu seiner Voraussetzung, deren Wahrheit, und damit deren absolut Erstes er ist. In dieser Wahrheit ist die Natur verschwunden, und der Geist hat sich als die zu ihrem Fürsichseyn gelangte Idee ergeben, deren Object eben sowohl als das Subject der Begriff ist. Diese Identität ist absolute Negativität, weil in der Natur der Begriff seine vollkommene äußerliche Objectivität hat, diese seine Entäußerung aber aufgehoben, und er in die-

ser identisch mit sich geworden ist. Er ist diese Identität somit zugleich nur, als Zurückkommen aus der Natur.

Zusatz. Bereits im Zusatz zu §. 379 ist der Begriff des Geistes dahin angegeben worden, daß dieser die sich selbst wissende wirkliche Idee sey. Diesen Begriff hat die Philosophie, wie alle ihre sonstigen Begriffe, als nothwendig zu erweisen, das heißt, als Resultat der Entwicklung des allgemeinen Begriffs oder der logischen Idee zu erkennen. Dem Geiste geht aber in dieser Entwicklung nicht nur die logische Idee, sondern auch die äußere Natur vorher. Denn das schon in der einfachen logischen Idee enthaltene Erkennen ist nur der von uns gedachte Begriff des Erkennens, nicht das für sich selbst vorhandene Erkennen, nicht der wirkliche Geist, sondern bloß dessen Möglichkeit. Der wirkliche Geist, welcher allein in der Wissenschaft vom Geiste unser Gegenstand ist, hat die äußere Natur zu seiner nächsten, wie die logische Idee zu seiner ersten Voraussetzung. Zu ihrem Endresultate muß daher die Naturphilosophie — und mittelbar die Logik — den Beweis der Nothwendigkeit des Begriffs des Geistes haben. Die Wissenschaft vom Geist ihrerseits hat diesen Begriff durch seine Entwicklung und Verwirklichung zu bewähren. Was wir daher hier zu Anfang unserer Betrachtung des Geistes versicherungsweise von demselben sagen, kann nur durch die ganze Philosophie wissenschaftlich bewiesen werden. Zunächst können wir hier nichts Anderes thun, als den Begriff des Geistes für die Vorstellung erläutern.

Um diesen Begriff festzusetzen, ist nöthig, daß wir die Bestimmtheit angeben, durch welche die Idee als Geist ist. Alle Bestimmtheit ist aber Bestimmtheit nur gegen eine andere Bestimmtheit; der des Geistes überhaupt, steht zunächst die der Natur gegenüber; jene ist daher nur zugleich mit dieser zu fassen. Als die unterscheidende Bestimmtheit des Begriffs des Geistes muß die Idealität, das heißt, das Aufheben des Andersseyns der Idee, das aus ihrem Anderen in sich Zurückkehren und Zurückgekehrtseyn derselben bezeichnet werden, während dagegen für die logische Idee das unmittelbare, einfache Insichseyn, für die Natur aber das Außersichseyn der Idee das Unterscheidende ist. Eine ausführlichere Entwicklung des im Zusatz zu §. 379 über die logische Idee beiläufig Gesagten liegt uns hier zu fern; nothwendiger ist an dieser Stelle eine Erläuterung Desjenigen, was als das Charakteristische der äußeren Natur angegeben worden ist, da zu dieser der Geist — wie schon bemerkt — seine nächste Beziehung hat.

Auch die äußere Natur wie der Geist ist vernünftig, göttlich, eine Darstellung der Idee. Aber in der Natur erscheint die Idee im Elemente des Außereinander, ist nicht nur dem Geiste äußerlich, sondern, — weil diesem, weil der das Wesen des Geistes ausmachenden an und für sich seyenden Innerlichkeit, — eben deßhalb auch sich selber äußerlich. Dieser schon von den Griechen ausgesprochene und ihnen ganz geläufige Begriff der Natur stimmt vollkommen mit unserer gewöhnlichen Vorstellung von dieser überein. Wir wissen, daß das Natürliche räumlich und zeitlich ist — daß in der Natur Dieses neben Diesem besteht, — Dieses nach Diesem folgt, — kurz, daß alles Natürliche in's Unendliche außereinander ist; daß ferner die Materie, diese allgemeine Grundlage aller daseyenden Gestaltungen der Natur, nicht bloß uns Widerstand leistet, außer unserem Geiste besteht, sondern gegen sich selber sich auseinander hält, in concrete Punkte, in materielle Atome sich trennt, aus denen sie zusammengesetzt ist. Die Unterschiede, zu welchen der Begriff der Natur sich entfaltet, sind mehr oder weniger gegeneinander selbstständige Existenzen; durch ihre ursprüngliche Einheit stehen sie zwar mit einander in Beziehung, so daß keine ohne die andre begriffen werden kann; aber diese Beziehung ist eine ihnen in höherem oder geringerem Grade äußerliche. Wir sagen daher mit Recht, daß in der Natur nicht die Freiheit, sondern die Nothwendigkeit herrsche; denn diese letztere ist eben, in ihrer eigentlichsten Bedeutung, die nur innerliche und deßhalb auch nur äußerliche Beziehung gegeneinander selbst-

ständiger Existenzen. So erscheinen z. B. das Licht und die Elemente als gegeneinander selbstständig; so haben die Planeten, obgleich von der Sonne angezogen, trotz dieses Verhältnisses zu ihrem Centrum, den Schein der Selbstständigkeit gegen dasselbe und gegeneinander, welcher Widerspruch durch die Bewegung des Planeten um die Sonne dargestellt wird. — Im Lebendigen kommt allerdings eine höhere Nothwendigkeit zu Stande als die im Leblosen herrschende ist. Schon in der Pflanze zeigt sich ein in die Peripherie ergossenes Centrum, eine Concentration der Unterschiede, ein Sich-von-innen-Herausentwickeln, eine sich selbst unterscheidende und aus ihren Unterschieden in der Knospe sich selbst hervorbringende Einheit, somit Etwas, dem wir Trieb zuschreiben; aber diese Einheit bleibt eine unvollständige, weil der Gliederungsproceß der Pflanze ein Außersichkommen des vegetabilischen Subjects, jeder Theil die ganze Pflanze, eine Wiederholung derselben ist, die Glieder mithin nicht in vollkommener Unterwürfigkeit unter die Einheit des Subjects gehalten werden. — Eine noch vollständigere Ueberwindung der Aeußerlichkeit stellt der thierische Organismus dar; in diesem erzeugt nicht nur jedes Glied das andere, ist dessen Ursach und Wirkung, Mittel und Zweck, somit selbst zugleich sein Anderes, sondern das Ganze wird von seiner Einheit so durchdrungen, daß Nichts in ihm als selbstständig erscheint, jede Bestimmtheit zugleich eine ideelle ist, das Thier in jeder Bestimmtheit dasselbe Eine Allgemeine bleibt, daß somit am thierischen Körper das Außereinander sich in seiner ganzen Unwahrheit zeigt. Durch dieß Beisichseyn in der Bestimmtheit, durch dieß in- und aus seiner Aeußerlichkeit unmittelbar in sich Reflectirtseyn ist das Thier für sich seyende Subjectivität und hat es Empfindung; die Empfindung ist eben diese Allgegenwart der Einheit des Thieres in allen seinen Gliedern, die jeden Eindruck unmittelbar dem Einen Ganzen mittheilen, welches im Thiere für sich zu werden beginnt. In dieser subjectiven Innerlichkeit liegt, daß das Thier durch sich selbst, von innen heraus, nicht

bloß von außen bestimmt ist, das heißt, daß es Trieb und Instinkt hat. Die Subjectivität des Thieres enthält einen Widerspruch und den Trieb, durch Aufhebung dieses Widerspruchs sich selbst zu erhalten; welche Selbsterhaltung das Vorrecht des Lebendigen und in noch höherem Grade das des Geistes ist. Das Empfindende ist bestimmt, hat einen Inhalt und damit eine Unterscheidung in sich; dieser Unterschied ist zunächst noch ein ganz ideeller, einfacher, in der Einheit des Empfindens aufgehobener; der aufgehobene, in der Einheit bestehende Unterschied ist ein Widerspruch, der dadurch aufgehoben wird, daß der Unterschied sich als Unterschied setzt. Das Thier wird also aus seiner einfachen Beziehung auf sich in den Gegensatz gegen die äußerliche Natur hineingetrieben. Durch diesen Gegensatz verfällt das Thier in einen neuen Widerspruch; denn nun ist der Unterschied auf eine, der Einheit des Begriffs widersprechende Weise gesetzt; er muß daher ebenso aufgehoben werden, wie zuerst die ununterschiedene Einheit. Diese Aufhebung des Unterschieds geschieht dadurch, daß das Thier das in der äußerlichen Natur für dasselbe Bestimmte verzehrt und durch das Verzehrte sich erhält. So ist durch Vernichtung des dem Thiere gegenüberstehenden Anderen die ursprüngliche einfache Beziehung auf sich und der darin enthaltene Widerspruch von Neuem gesetzt. Zur wahrhaften Lösung dieses Widerspruchs ist nöthig, daß das Andere, zu welchem das Thier sich verhält, diesem gleich sey. Dies findet im Geschlechtsverhältniß statt; hier empfindet jedes der beiden Geschlechter im Anderen nicht eine fremde Aeußerlichkeit, sondern sich selbst oder die beiden gemeinsame Gattung. Das Geschlechtsverhältniß ist daher der höchste Punkt der lebenden Natur; auf dieser Stufe ist sie der äußeren Nothwendigkeit im vollsten Maaße entnommen; da die auf einander bezogenen unterschiedenen Existenzen nicht mehr einander äußerlich sind, sondern die Empfindung ihrer Einheit haben. Dennoch ist die thierische Seele noch nicht frei; denn sie erscheint immer als Eins mit der Bestimmtheit der Empfindung oder Er-

regung, als an Eine Bestimmtheit gebunden; nur in der Form der Einzelnheit ist die Gattung für das Thier; dieß empfindet nur die Gattung, weiß nicht von ihr; im Thiere ist noch nicht die Seele für die Seele, das Allgemeine als solches für das Allgemeine. Durch das im Gattungsprozeß stattfindende Aufheben der Besonderheit der Geschlechter kommt das Thier nicht zum Erzeugen der Gattung; das durch diesen Proceß Hervorgebrachte ist wieder nur ein Einzelnes. So fällt die Natur, selbst auf der höchsten Spitze ihrer Erhebung über die Endlichkeit, immer wieder in diese zurück und stellt auf diese Weise einen beständigen Kreislauf dar. Auch der durch den Widerspruch der Einzelnheit und der Gattung nothwendig herbeigeführte Tod bringt, — da er nur die leere, selbst in der Form der unmittelbaren Einzelnheit erscheinende, vernichtende Negation der Einzelnheit, nicht deren erhaltende Aufhebung ist, — gleichfalls nicht die an-und-für-sich-seyende Allgemeinheit oder die an-und-für-sich allgemeine Einzelnheit, die sich selbst zum Gegenstande habende Subjectivität hervor. Auch in der vollendetsten Gestalt also, zu welcher die Natur sich erhebt, — im thierischen Leben — gelangt der Begriff nicht zu einer seinem seelenhaften Wesen gleichen Wirklichkeit, zur völligen Ueberwindung der Aeußerlichkeit und Endlichkeit seines Daseyns. Dieß geschieht erst im Geiste, der eben durch diese in ihm zu Stande kommende Ueberwindung sich selber von der Natur unterscheidet, so daß diese Unterscheidung nicht bloß das Thun einer äußeren Reflexion über das Wesen des Geistes ist.

Diese zum Begriff des Geistes gehörende Aufhebung der Aeußerlichkeit ist Das, was wir die Idealität desselben genannt haben. Alle Thätigkeiten des Geistes sind nichts als verschiedene Weisen der Zurückführung des Aeußerlichen zu der Innerlichkeit, welche der Geist selbst ist, und nur durch diese Zurückführung, durch diese Idealisirung oder Assimilation des Aeußerlichen wird und ist er Geist. — Betrachten wir den Geist etwas näher, so finden wir als die erste und einfachste Bestimmung desselben die,

daß er Ich ist. Ich ist ein vollkommen Einfaches, Allgemeines. Wenn wir Ich sagen, meinen wir wohl ein Einzelnes; da aber Jeder Ich ist, sagen wir damit nur etwas ganz Allgemeines. Die Allgemeinheit des Ich macht, daß es von Allem, selbst von seinem Leben abstrahiren kann. Der Geist ist aber nicht bloß dieß dem Lichte gleiche abstract Einfache, als welches er betrachtet wurde, wenn von der Einfachheit der Seele im Gegensatze gegen die Zusammengesetztheit des Körpers die Rede war; vielmehr ist der Geist ein trotz seiner Einfachheit in sich Unterschiedenes; denn Ich setzt sich selbst sich gegenüber, macht sich zu seinem Gegenstande und kehrt aus diesem, allerdings erst abstracten, noch nicht concreten Unterschiede zur Einheit mit sich zurück. Dieß Beisichselbstseyn des Ich in seiner Unterscheidung ist die Unendlichkeit oder Idealität desselben. Diese Idealität bewährt sich aber erst in der Beziehung des Ich auf den ihm gegenüberstehenden unendlich mannigfaltigen Stoff. Indem das Ich diesen Stoff erfaßt, wird derselbe von der Allgemeinheit des Ich zugleich vergiftet und verklärt, verliert sein vereinzeltes, selbstständiges Bestehen und erhält ein geistiges Dasein. Durch die unendliche Mannigfaltigkeit seiner Vorstellungen wird der Geist daher aus seiner Einfachheit, aus seinem Beisichseyn, so wenig in ein räumliches Außereinander hineingerissen, daß vielmehr sein einfaches Selbst sich in ungetrübter Klarheit durch jene Mannigfaltigkeit hindurchzieht und dieselbe zu keinem selbstständigen Bestehen kommen läßt.

Der Geist begnügt sich aber nicht damit, als endlicher Geist, durch seine vorstellende Thätigkeit die Dinge in den Raum seiner Innerlichkeit zu versetzen und ihnen somit auf eine selbst noch äußerliche Weise ihre Aeußerlichkeit zu nehmen; sondern, als religiöses Bewußtseyn, dringt er durch die scheinbar absolute Selbstständigkeit der Dinge bis zu der in ihrem Inneren wirksamen, Alles zusammenhaltenden, Einen, unendlichen Macht Gottes hindurch; und vollendet, als philosophisches Denken, jene Idealisirung

der Dinge dadurch, daß er die bestimmte Weise erkennt, wie die ihr gemeinsames Princip bildende ewige Idee sich in ihnen darstellt. Durch diese Erkenntniß kommt die schon im endlichen Geiste sich bethätigende idealistische Natur des Geistes zu ihrer vollendeten, concretesten Gestalt, macht sich der Geist zu der sich selbst vollkommen erfassenden wirklichen Idee und damit zum absoluten Geiste. Schon im endlichen Geiste hat die Idealität den Sinn einer in ihren Anfang zurückkehrenden Bewegung, durch welche der Geist aus seiner Ununterschiedenheit, — als der ersten Position — zu einem Anderen, — zur Negation jener Position — fortschreitend, und vermittelst der Negation jener Negation zu sich selber zurückkommend, sich als absolute Negativität, als die unendliche Affirmation seiner selbst erweist; und dieser seiner Natur gemäß, haben wir den endlichen Geist, erstens, in seiner unmittelbaren Einheit mit der Natur, dann, in seinem Gegensatze gegen dieselbe, und zuletzt, in seiner, jenen Gegensatz als einen aufgehobenen in sich enthaltenden, durch denselben vermittelten Einheit mit der Natur zu betrachten. So aufgefaßt wird der endliche Geist als Totalität, als Idee und zwar als die für sich seyende, aus jenem Gegensatze zu sich selbst zurückkehrende wirkliche Idee erkannt. Im endlichen Geiste aber hat diese Rückkehr nur ihren Beginn, erst im absoluten Geiste wird sie vollendet; denn erst in diesem erfaßt die Idee sich, weder nur in der einseitigen Form des Begriffs oder der Subjectivität, noch auch nur in der ebenso einseitigen Form der Objectivität oder der Wirklichkeit, sondern in der vollkommenen Einheit dieser ihrer unterschiedenen Momente, das heißt, in ihrer absoluten Wahrheit.

Was wir im Obigen über die Natur des Geistes gesagt haben, ist etwas allein durch die Philosophie zu Erweisendes und Erwiesenes, der Bestätigung durch unser gewöhnliches Bewußtseyn Nichtbedürftiges. Insofern aber unser nichtphilosophisches Denken seinerseits einer Vorstelligmachung des entwickelten Begriffs des Geistes bedarf, kann daran erinnert werden, daß auch

die christliche Theologie Gott, d. h., die Wahrheit, als Geist auffaßt, und diesen nicht als ein Ruhendes, in leerer Einerleiheit Verbleibendes, sondern als ein Solches betrachtet, das nothwendig in den Proceß des Sich-von-sich-selbst-unterscheidens, des Setzens seines Anderen eingeht, und erst durch dieß Andere und durch die erhaltende Aufhebung — nicht durch Verlassung — desselben zu sich selber kommt. Die Theologie drückt, in der Weise der Vorstellung, diesen Proceß bekanntlich so aus, daß Gott der Vater (dieß einfach Allgemeine, Insichseyende), seine Einsamkeit aufgebend, die Natur (das Sichselbstäußerliche, Außersichseyende) erschafft, einen Sohn (sein anderes Ich) erzeugt, in diesem Anderen aber, kraft seiner unendlichen Liebe, sich selbst anschaut, darin sein Ebenbild erkennt, und in demselben zur Einheit mit sich zurückkehrt; welche nicht mehr abstracte, unmittelbare, sondern concrete, durch den Unterschied vermittelte Einheit der vom Vater und vom Sohne ausgehende, in der christlichen Gemeine zu seiner vollkommenen Wirklichkeit und Wahrheit gelangende heilige Geist ist, als welcher Gott erkannt werden muß, wenn er in seiner absoluten Wahrheit, — wenn er als an- und für-sich-seyende wirkliche Idee, — und nicht — entweder nur in der Form des bloßen Begriffs, des abstracten Insichseyns — oder in der ebenso unwahren Form einer mit der Allgemeinheit seines Begriffs nicht übereinstimmenden einzelnen Wirklichkeit, — sondern in der vollen Uebereinstimmung seines Begriffs und seiner Wirklichkeit erfaßt werden soll.

Soviel über die unterscheidenden Bestimmtheiten der äußeren Natur und des Geistes überhaupt. Durch den entwickelten Unterschied ist zugleich die Beziehung angedeutet worden, in welcher die Natur und der Geist zu einander stehen. Da diese Beziehung häufig mißverstanden wird, ist eine Erläuterung derselben hier an ihrer Stelle. Wir haben gesagt, der Geist negire die Aeußerlichkeit der Natur, assimilire sich die Natur und idealisire sie dadurch. Diese Idealisirung hat im endlichen, die Natur außer sich

setzenden Geiste eine einseitige Gestalt; hier steht der Thätigkeit unseres Willens wie unseres Denkens ein äußerlicher Stoff gegenüber, der gegen die Veränderung, welche wir mit ihm vornehmen, gleichgültig, die ihm dadurch zu Theil werdende Idealisirung durchaus leidend erfährt. — Bei dem die Weltgeschichte hervorbringenden Geiste aber findet ein anderes Verhältniß statt. Da steht nicht mehr auf der einen Seite eine dem Gegenstande äußerliche Thätigkeit, auf der anderen ein bloß leidender Gegenstand, sondern die geistige Thätigkeit richtet sich gegen einen in sich selber thätigen Gegenstand, — gegen einen solchen, der sich zu Dem, was durch jene Thätigkeit hervorgebracht werden soll, selbst heraufgearbeitet hat, so daß in der Thätigkeit und im Gegenstande ein und derselbe Inhalt vorhanden ist, So waren z. B. das Volk und die Zeit, auf welche die Thätigkeit Alexander's und Cäsar's als auf ihren Gegenstand wirkte, durch sich selber zu dem von jenen Individuen zu vollbringenden Werke fähig geworden; die Zeit schaffte sich ebenso sehr jene Männer, wie sie von ihnen geschaffen wurde; diese waren ebenso die Werkzeuge des Geistes ihrer Zeit und ihres Volkes, wie umgekehrt jenen Heroen ihr Volk zum Werkzeug für die Vollbringung ihrer Thaten diente. — Dem so eben geschilderten Verhältniß ähnlich ist die Weise, wie der philosophirende Geist sich zur äußeren Natur verhält. Das philosophische Denken erkennt nämlich, daß die Natur nicht bloß von uns idealisirt wird, — daß das Außereinander derselben nicht ein für sie selber, für ihren Begriff, durchaus Unüberwindliches ist, — sondern daß die der Natur inwohnende ewige Idee, oder — was das Nämliche ist — der in ihrem Inneren arbeitende an-sich-seyende Geist selber die Idealisirung, die Aufhebung des Außereinander bewirkt, weil diese Form seines Daseyns mit der Innerlichkeit seines Wesens in Widerspruch steht. Die Philosophie hat also gewissermaaßen nur zuzusehen, wie die Natur selber ihre Aeußerlichkeit aufhebt, das Sichselbstäußerliche in das Centrum der Idee zurücknimmt, oder dieß Centrum im Aeußerlichen

hervortreten läßt, den in ihr verborgenen Begriff von der Decke der Aeußerlichkeit befreit und damit die äußerliche Nothwendigkeit überwindet. Dieser Uebergang von der Nothwendigkeit zur Freiheit ist nicht ein einfacher, sondern ein Stufengang von vielen Momenten, deren Darstellung die Naturphilosophie ausmacht. Auf der höchsten Stufe dieser Aufhebung des Außereinander, — in der Empfindung — kommt der in der Natur gefangen gehaltene an sich seyende Geist zum Beginn des Fürsichseyns und damit der Freiheit. Durch dieß selbst noch mit der Form der Einzelnheit und Aeußerlichkeit, folglich auch der Unfreiheit behaftete Fürsichseyn wird die Natur über sich hinaus zum Geiste als solchem, das heißt, zu dem, durch das Denken, in der Form der Allgemeinheit für-sich-seyenden, wirklich freien Geiste fortgetrieben.

Aus unserer bisherigen Auseinandersetzung erhellt aber schon, daß das Hervorgehen des Geistes aus der Natur nicht so gefaßt werden darf, als ob die Natur das absolut Unmittelbare, Erste, ursprünglich Setzende, — der Geist dagegen nur ein von ihr Gesetztes wäre; vielmehr ist die Natur vom Geiste gesetzt, — und dieser das absolut Erste. Der an-und-für-sich-seyende Geist ist nicht das bloße Resultat der Natur, sondern in Wahrheit sein eigenes Resultat; er bringt sich selber aus den Voraussetzungen, die er sich macht, — aus der logischen Idee und der äußeren Natur hervor, und ist die Wahrheit sowohl jener als dieser, d. h., die wahre Gestalt des nur in sich und des nur außer sich seyenden Geistes. Der Schein, als ob der Geist durch ein Anderes vermittelt sey, wird vom Geiste selber aufgehoben, da dieser — so zu sagen — die souveräne Undankbarkeit hat, Dasjenige, durch welches er vermittelt scheint, aufzuheben, zu mediatisiren, zu einem nur durch ihn Bestehenden herabzusetzen und sich auf diese Weise vollkommen selbstständig zu machen. — In dem Gesagten liegt schon, daß der Uebergang der Natur zum Geiste nicht ein Uebergang zu etwas durchaus Anderem, sondern nur ein Zusichselberkommen des in der Natur außer sich seyenden Geistes ist. Ebenso

wenig wird aber durch diesen Uebergang der bestimmte Unterschied der Natur und des Geistes aufgehoben; denn der Geist geht nicht auf natürliche Weise aus der Natur hervor. Wenn §. 222 gesagt wurde, der Tod der nur unmittelbaren einzelnen Lebendigkeit sey das Hervorgehen des Geistes, so ist dieß Hervorgehen nicht fleischlich, sondern geistig, — nicht als ein natürliches Hervorgehen, sondern als eine Entwicklung des Begriffs zu verstehen, welcher die Einseitigkeit der nicht zu adäquater Verwirklichung kommenden, vielmehr im Tode sich als negative Macht gegen jene Wirklichkeit erweisenden Gattung, und die jener gegenüberstehenden Einseitigkeit des an die Einzelnheit gebundenen thierischen Daseyns, in der an-und-für-sich allgemeinen Einzelnheit, oder — was Dasselbe — in dem auf allgemeine Weise für sich seyenden Allgemeinen aufhebt, welches der Geist ist.

Die Natur als solche kommt in ihrer Selbstverinnerlichung nicht zu diesem Fürsichseyn, zum Bewußtseyn ihrer selbst; das Thier — die vollendetste Form dieser Verinnerlichung — stellt nur die geistlose Dialektik des Uebergehens von einer einzelnen, seine ganze Seele ausfüllenden Empfindung zu einer anderen, ebenso ausschließlich in ihm herrschenden einzelnen Empfindung dar; erst der Mensch erhebt sich über die Einzelnheit der Empfindung zur Allgemeinheit des Gedankens, zum Wissen von sich selbst, zum Erfassen seiner Subjectivität, seines Ichs, — mit Einem Worte — erst der Mensch ist der denkende Geist und dadurch und zwar allein dadurch wesentlich von der Natur unterschieden. Was der Natur als solcher angehört, liegt hinter dem Geiste; er hat zwar in sich selbst den ganzen Gehalt der Natur; aber die Naturbestimmungen sind am Geiste auf eine durchaus andere Weise als in der äußeren Natur.

§. 382.

Das Wesen des Geistes ist deswegen formell die Freiheit, die absolute Negativität des Begriffes als Identität mit sich. Nach dieser formellen Bestimmung kann er von allem Aeußerlichen und seiner eigenen Aeußerlichkeit, seinem Dasein selbst abstrahiren; er kann die Negation seiner individuellen Unmittelbarkeit, den unendlichen Schmerz ertragen, d. i. in dieser Negativität affirmativ sich erhalten und identisch für sich seyn. Diese Möglichkeit ist seine abstracte für-sich-seyende Allgemeinheit in sich.

Zusatz. Die Substanz des Geistes ist die Freiheit, d. h. das Nichtabhängigseyn von einem Anderen, das Sichaufsichselbstbeziehen. Der Geist ist der für-sich-seyende, sich selbst zum Gegenstand habende verwirklichte Begriff. In dieser in ihm vorhandenen Einheit des Begriffs und der Objectivität besteht zugleich seine Wahrheit und seine Freiheit. Die Wahrheit macht den Geist, — wie schon Christus gesagt hat — frei; die Freiheit macht ihn wahr. Die Freiheit des Geistes ist aber nicht bloß eine außerhalb des Anderen, sondern eine im Anderen errungene Unabhängigkeit vom Anderen, — kommt nicht durch die Flucht vor dem Anderen, sondern durch dessen Ueberwindung zur Wirklichkeit. Der Geist kann aus seiner abstracten für-sich-seyenden Allgemeinheit, aus seiner einfachen Beziehung auf sich heraustreten, einen bestimmten, wirklichen Unterschied, ein Anderes, als das einfache Ich ist, somit ein Negatives in sich selbst setzen; und diese Beziehung auf das Andere ist dem Geiste nicht bloß möglich, sondern nothwendig, weil er durch das Andere und durch Aufhebung desselben dahin kommt, sich als Dasjenige zu bewähren und in der That Dasjenige zu seyn, was er seinem Begriffe nach seyn soll, nämlich die Idealität des Aeußerlichen, die aus ihrem Andersseyn in sich zurückkehrende Idee, oder — abstracter ausgedrückt — das sich selbst unterscheidende und in seinem Unterschiede bei-und-für-sich-seyende Allgemeine. Das Andere, das Negative, der Widerspruch, die Entzweiung gehört also zur Natur des Geistes. In dieser Entzweiung liegt die Möglichkeit des Schmerzes. Der Schmerz ist daher nicht von außen an den Geist gekommen, wie man sich einbildete, wenn man die Frage aufwarf, auf welche Weise der Schmerz in die Welt gekommen sey. Ebenso wenig

wie der Schmerz kommt das Böse — das Negative des an-und-für-sich-seyenden unendlichen Geistes — von außen an den Geist; es ist im Gegentheil nichts Anderes, als der sich auf die Spitze seiner Einzelnheit stellende Geist. Selbst in dieser seiner höchsten Entzweiung, in diesem Sichlosreißen von der Wurzel seiner an-sich-seyenden sittlichen Natur, in diesem vollsten Widerspruche mit sich selbst, bleibt daher der Geist doch mit sich identisch und daher frei. Das der äußeren Natur Angehörende geht durch den Widerspruch unter; würde z. B. in das Gold eine andere specifische Schwere gesetzt, als es hat, so müßte es als Gold untergehen. Der Geist aber hat die Kraft sich im Widerspruche, folglich im Schmerz — sowohl über das Böse wie über das Uebele — zu erhalten. Die gewöhnliche Logik irrt daher, indem sie meint, der Geist sey ein den Widerspruch gänzlich von sich Ausschließendes. Alles Bewußtseyn enthält vielmehr eine Einheit und eine Getrenntheit, somit einen Widerspruch; so ist z. B. die Vorstellung des Hauses ein meinem Ich völlig Widersprechendes und dennoch von diesem Ertragenes. Der Widerspruch wird aber vom Geiste ertragen, weil dieser keine Bestimmung in sich hat, die er nicht als eine von ihm gesetzte und folglich als eine solche wüßte, die er auch wieder aufheben kann. Diese Macht über allen in ihm vorhandenen Inhalt bildet die Grundlage der Freiheit des Geistes. In seiner Unmittelbarkeit ist der Geist aber nur an sich, dem Begriffe oder der Möglichkeit nach, noch nicht der Wirklichkeit nach frei; die wirkliche Freiheit ist also nicht etwas unmittelbar im Geiste Seyendes, sondern etwas durch seine Thätigkeit Hervorzubringendes. So als den Hervorbringer seiner Freiheit haben wir in der Wissenschaft den Geist zu betrachten. Die ganze Entwicklung des Begriffs des Geistes stellt nur das Sichfreimachen des Geistes von allen, seinem Begriffe nicht entsprechenden Formen seines Daseyns dar; eine Befreiung, welche dadurch zu Stande kommt, daß diese Formen zu einer dem Begriffe des Geistes vollkommen angemessenen Wirklichkeit umgebildet werden.

§. 383.

Diese Allgemeinheit ist auch sein Daseyn. Als für sich seyend ist das Allgemeine sich besondernd und hierin Identität mit sich. Die Bestimmtheit des Geistes ist daher die Manifestation. Er ist nicht irgend eine Bestimmtheit oder Inhalt, dessen Aeußerung oder Aeußerlichkeit nur davon unterschiedene Form wäre; so daß er nicht Etwas offenbart, sondern seine Bestimmtheit und Inhalt ist dieses Offenbaren selbst. Seine Möglichkeit ist daher unmittelbar unendliche, absolute Wirklichkeit.

Zusatz. Wir haben früher die unterscheidende Bestimmtheit des Geistes in die Idealität, in das Aufheben des Andersseyns der Idee gesetzt. Wenn nun in dem obenstehenden §. 383 „die Manifestation" als die Bestimmtheit des Geistes angegeben wird, so ist dieß keine neue, keine zweite Bestimmung desselben, sondern nur eine Entwicklung der früher besprochenen. Denn durch Aufhebung ihres Andersseyns wird die logische Idee, oder der an-sich-seyende Geist, für sich, das heißt, sich offenbar. Der für-sich-seyende Geist, oder der Geist als solcher, ist also, — im Unterschiede von dem sich selber unbekannten, nur uns offenbaren, in das Außereinander der Natur ergossenen, an-sich-seyenden Geiste, — das nicht bloß einem Anderen, sondern sich selber Sichoffenbarende, oder — was auf Dasselbe hinauskommt — das in seinem eigenen Elemente, nicht in einem fremden Stoffe seine Offenbarung Vollbringende. Diese Bestimmung kommt dem Geiste als solchem zu; sie gilt daher von demselben, nicht nur, insofern er sich einfach auf sich bezieht, sich selbst zum Gegenstande habendes Ich ist, sondern auch insofern er aus seiner abstracten für-sich-seyenden Allgemeinheit heraustritt, eine bestimmte Unterscheidung, ein Anderes als er ist, in sich selbst setzt; denn der Geist verliert sich nicht in diesem Anderen, erhält und verwirklicht sich vielmehr darin, prägt darin sein Inneres aus, macht das Andere zu einem ihm entsprechenden Daseyn, kommt also durch diese Aufhebung des Anderen, des bestimmten wirklichen Unterschiedes, zum concreten

Fürsichseyn, zum bestimmten Sichoffenbarwerden. Der Geist offenbart daher im Anderen nur sich selber, seine eigene Natur; diese besteht aber in der Selbstoffenbarung; das Sichselbstoffenbaren ist daher selbst der Inhalt des Geistes und nicht etwa nur eine äußerlich zum Inhalt desselben hinzukommende Form; durch seine Offenbarung offenbart folglich der Geist nicht einen von seiner Form verschiedenen Inhalt, sondern seine, den ganzen Inhalt des Geistes ausdrückende Form, nämlich seine Selbstoffenbarung. Form und Inhalt sind also im Geiste mit einander identisch. Gewöhnlich stellt man sich allerdings das Offenbaren als eine leere Form vor, zu welcher noch ein Inhalt von außen hinzukommen müsse; und versteht dabei unter Inhalt ein Insichseyendes, ein Sich-in-sich-haltendes, unter der Form dagegen die äußerliche Weise der Beziehung des Inhalts auf Anderes. In der speculativen Logik wird aber bewiesen, daß in Wahrheit der Inhalt nicht bloß ein Insichseyendes, sondern ein durch sich selbst mit Anderem in Beziehung Tretendes ist, wie umgekehrt in Wahrheit die Form nicht bloß als ein Unselbstständiges, dem Inhalte Aeußerliches, sondern vielmehr als Dasjenige gefaßt werden muß, was den Inhalt zum Inhalt, zu einem Insichseyenden, zu einem von Anderem Unterschiedenen macht. Der wahrhafte Inhalt enthält also in sich selbst die Form, und die wahrhafte Form ist ihr eigener Inhalt. Den Geist aber haben wir als diesen wahrhaften Inhalt und als diese wahrhafte Form zu erkennen. — Um diese im Geiste vorhandene Einheit der Form und des Inhalts — der Offenbarung und des Geoffenbarten — für die Vorstellung zu erläutern, kann an die Lehre der christlichen Religion erinnert werden. Das Christenthum sagt: Gott habe sich durch Christus, seinen eingebornen Sohn, geoffenbart. Diesen Satz faßt die Vorstellung zunächst so auf, als ob Christus nur das Organ dieser Offenbarung, — als ob das auf diese Weise Geoffenbarte ein Anderes als das Offenbarende sei. Jener Satz hat aber in Wahrheit vielmehr den Sinn, Gott habe geoffenbart, daß seine Natur darin besteht,

einen Sohn zu haben, d. h. sich zu unterscheiden, zu verendlichen, in seinem Unterschiede aber bei sich selbst zu bleiben, im Sohne sich selber anzuschauen und zu offenbaren, und durch diese Einheit mit dem Sohne, durch dieß Fürsichseyn im Anderen, absoluter Geist zu seyn; so daß der Sohn nicht das bloße Organ der Offenbarung, sondern selbst der Inhalt der Offenbarung ist.

Ebenso wie der Geist die Einheit der Form und des Inhalts darstellt, ist er auch die Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit. Wir verstehen unter dem Möglichen überhaupt das noch Innerliche, noch nicht zur Aeußerung, zur Offenbarung Gekommene. Nun haben wir aber gesehen, daß der Geist als solcher nur ist, insofern er sich selber sich offenbart. Die Wirklichkeit, die eben in seiner Offenbarung besteht, gehört daher zu seinem Begriffe. Im endlichen Geiste kommt allerdings der Begriff des Geistes noch nicht zu seiner absoluten Verwirklichung; der absolute Geist aber ist die absolute Einheit der Wirklichkeit und des Begriffs oder der Möglichkeit des Geistes.

§. 384.

Das Offenbaren, welches als das Offenbaren der abstracten Idee unmittelbarer Uebergang, Werden der Natur ist, ist als Offenbaren des Geistes, der frei ist, Setzen der Natur als seiner Welt; ein Setzen, das als Reflexion zugleich Voraussetzen der Welt als selbstständiger Natur ist. Das Offenbaren im Begriffe ist Erschaffen derselben als seines Seyns, in welchem er die Affirmation und Wahrheit seiner Freiheit sich gibt.

Das Absolute ist der Geist; dieß ist die höchste Definition des Absoluten. — Diese Definition zu finden und ihren Sinn und Inhalt zu begreifen, dieß, — kann man sagen — war die absolute Tendenz aller Bildung und Philosophie, auf diesen Punkt hat sich alle Religion und Wissenschaft gedrängt; aus diesem Drang allein ist die Weltgeschichte zu begreifen. — Das Wort und die Vorstellung des Geistes ist früh gefun-

den, und der Inhalt der christlichen Religion ist, Gott als Geist zu erkennen zu geben. Dieß, was hier der Vorstellung gegeben, und was an sich das Wesen ist, in seinem eigenen Elemente, dem Begriffe, zu fassen, ist die Aufgabe der Philosophie, welche so lange nicht wahrhaft und immanent gelöst ist, als der Begriff und die Freiheit nicht ihr Gegenstand und ihre Seele ist.

Zusatz. Das Sichoffenbaren ist eine dem Geiste überhaupt zukommende Bestimmung; dasselbe hat aber drei unterschiedene Formen. Die erste Weise, wie der an-sich-seyende Geist oder die logische Idee sich offenbart, besteht in dem Umschlagen der Idee in die Unmittelbarkeit äußerlichen und vereinzelten Daseyns. Dieß Umschlagen ist das Werden der Natur. Auch die Natur ist ein Gesetztes; aber ihr Gesetztseyn hat die Form der Unmittelbarkeit, des Seyns außer der Idee. Diese Form widerspricht der Innerlichkeit der sich selbst setzenden, aus ihren Voraussetzungen sich selber hervorbringenden Idee. Die Idee, oder der in der Natur schlafende ansichseyende Geist hebt deßhalb die Aeußerlichkeit, Vereinzelung und Unmittelbarkeit der Natur auf, schafft sich ein seiner Innerlichkeit und Allgemeinheit gemäßes Daseyn, und wird dadurch der in sich reflectirte, für-sich-seyende, selbstbewußte, erwachte Geist, oder der Geist als solcher. — Hiermit ist die zweite Form der Offenbarung des Geistes gegeben. Auf dieser Stufe stellt der nicht mehr in das Außereinander der Natur ergossene Geist sich als das Fürsichseyende, Sichoffenbare, der bewußtlosen, ihn ebensosehr verhüllenden wie offenbarenden Natur gegenüber, macht dieselbe sich zum Gegenstande, reflectirt über sie, nimmt die Aeußerlichkeit der Natur in seine Innerlichkeit zurück, idealisirt die Natur, und wird so in seinem Gegenstande für sich. Aber dieß erste Fürsichseyn des Geistes ist selbst noch ein unmittelbares, abstractes, nicht absolutes; durch dasselbe wird das Außersichselbstseyn des Geistes nicht absolut aufgehoben. Der erwachende Geist erkennt hier noch nicht seine Einheit mit dem in der Natur verborgenen an-sich-seyenden Geiste, steht daher zur Natur in äußerlicher Beziehung, erscheint nicht als Alles in Allem, sondern nur als die Eine Seite des Verhältnisses, ist zwar in seinem Verhältniß zu Anderem auch in sich reflectirt und somit Selbstbewußtseyn, läßt aber diese Einheit des Bewußtseyns und des Selbstbewußtseyns noch als eine so äußerliche, leere, oberflächliche bestehen, daß das Selbstbewußtseyn und das Bewußtseyn zugleich auch noch außereinanderfallen, und daß der Geist, trotz seines Beisichselbstseyns, zugleich nicht bei sich selber, sondern bei einem Anderen ist, und seine Einheit mit dem im Anderen wirksamen ansichseyenden Geiste noch nicht für ihn wird. Der Geist setzt hier die Natur als ein Insichreflectirtes, als seine Welt, nimmt der Natur die Form eines gegen ihn Anderen, macht das ihm gegenüberstehende Andere zu einem von ihm Gesetzten; zugleich aber bleibt dies Andere noch ein von ihm Unabhängiges, ein unmittelbar Vorhandenes, vom Geiste nicht Gesetztes, sondern nur Vorausgesetztes, also ein Solches, dessen Gesetztwerden dem reflectirenden Denken vorhergeht. Das Gesetztseyn der Natur durch den Geist ist auf diesem Standpunkte somit noch kein absolutes, sondern nur ein im reflectirenden Bewußtseyn zu Stande kommendes; die Natur wird daher noch nicht als nur durch den unendlichen Geist bestehend, als seine Schöpfung begriffen. Der Geist hat folglich hier noch eine Schranke an der Natur, und ist eben durch diese Schranke endlicher Geist. — Diese Schranke wird nun vom absoluten Wissen aufgehoben, welches die dritte und höchste Form der Offenbarung des Geistes ist. Auf dieser Stufe verschwindet der Dualismus einer selbstständigen Natur oder des in das Außereinander ergossenen Geistes einerseits, und des erst für sich zu werden beginnenden, aber seine Einheit mit jenem noch nicht begreifenden Geistes andererseits. Der absolute Geist erfaßt sich als selber das Seyn setzend, als selber sein Anderes, die Natur und den endlichen Geist hervorbringend, so daß dieß Andere jeden Schein der Selbstständigkeit gegen ihn verliert, vollkommen auf-

hört, eine Schranke für ihn zu seyn, und nur als das Mittel erscheint, durch welches der Geist zum absoluten Fürsichseyn, zur absoluten Einheit seines Ansichseyns und seines Fürsichseyns, seines Begriffs und seiner Wirklichkeit gelangt.

Die höchste Definition des Absoluten ist die, daß dasselbe nicht bloß überhaupt der Geist, sondern daß es der sich absolut offenbare, der selbstbewußte, unendlich schöpferische Geist ist, welchen wir so eben als die dritte Form des Offenbarens bezeichnet haben. Wie wir in der Wissenschaft von den geschilderten unvollkommnen Formen der Offenbarung des Geistes zur höchsten Form derselben fortschreiten, so stellt auch die Weltgeschichte eine Reihe von Auffassungen des Ewigen dar, an deren Schluß erst der Begriff des absoluten Geistes hervortritt. Die orientalischen Religionen — auch die jüdische — bleiben noch beim abstracten Begriff Gottes und des Geistes stehen; was sogar die nur von Gott dem Vater wissen wollende Aufklärung thut; denn Gott der Vater für sich ist das in sich Verschloßne, Abstracte, also noch nicht der geistige, noch nicht der wahrhaftige Gott. In der griechischen Religion hat Gott allerdings angefangen, auf bestimmte Weise offenbar zu werden. Die Darstellung der Griechischen Götter hatte zum Gesetz die Schönheit, die zum Geistigen gesteigerte Natur. Das Schöne bleibt nicht ein abstract Ideelles, sondern in seiner Idealität ist es zugleich vollkommen bestimmt, individualisirt. Die griechischen Götter sind jedoch zunächst nur für die sinnliche Anschauung oder auch für die Vorstellung dargestellt, noch nicht im Gedanken aufgefaßt. Das sinnliche Element aber kann die Totalität des Geistes nur als ein Außereinander, als einen Kreis individueller geistiger Gestalten darstellen; die alle diese Gestalten zusammenfassende Einheit bleibt daher eine den Göttern gegenüberstehende, ganz unbestimmte fremde Macht. Erst durch die christliche Religion ist die in sich selber unterschiedene Eine Natur Gottes, die Totalität des göttlichen Geistes in der Form der Einheit geoffenbart worden. Diesen in der Weise der Vorstellung

gegebenen Inhalt hat die Philosophie in die Form des Begriffs oder des absoluten Wissens zu erheben, welches, wie gesagt, die höchste Offenbarung jenes Inhalts ist.

Eintheilung.

§. 385.

Die Entwicklung des Geistes ist:
daß er

I. in der Form der Beziehung auf sich selbst ist, innerhalb seiner ihm die ideelle Totalität der Idee, d. i. das, was sein Begriff ist, für ihn wird, und ihm sein Seyn dieß ist, bei sich, d. i. frei zu seyn, — subjectiver Geist.

II. in der Form der Realität als einer von ihm hervorzubringenden und hervorgebrachten Welt, in welcher die Freiheit als vorhandene Nothwendigkeit ist, — objectiver Geist.

III. in an und für sich seyender und ewig sich hervorbringender Einheit der Objectivität des Geistes und seiner Idealität oder seines Begriffs, der Geist in seiner absoluten Wahrheit, — der absolute Geist.

Zusatz. Der Geist ist immer Idee; zunächst aber ist er nur der Begriff der Idee, oder die Idee in ihrer Unbestimmtheit, in der abstractesten Weise der Realität, das heißt, in der Weise des Seyns. Im Anfange haben wir nur die ganz allgemeine, unentwickelte Bestimmung des Geistes, nicht schon das Besondre desselben; dieß bekommen wir erst, wenn wir von Einem zu Anderem übergehen; — denn das Besondere enthält Eines und ein Anderes; — diesen Uebergang haben wir aber eben zu Anfang noch nicht gemacht. Die Realität des Geistes ist also zunächst noch eine ganz allgemeine, nicht besonderte: die Entwicklung dieser Realität wird erst durch die ganze Philosophie des Geistes vollendet. Die noch ganz abstracte, unmittelbare Realität ist aber die Natürlichkeit, die Ungeistigkeit. Aus diesem Grunde

ist das Kind noch in der Natürlichkeit befangen, hat nur natürliche Triebe, ist noch nicht der Wirklichkeit, sondern nur der Möglichkeit oder dem Begriffe nach, geistiger Mensch. Die erste Realität des Begriffs des Geistes muß demnach, eben weil sie noch eine abstracte, unmittelbare, der Natürlichkeit angehörende ist, als die dem Geiste unangemessenste bezeichnet, die wahrhafte Realität aber als die Totalität der entwickelten Momente des Begriffs bestimmt werden, welcher die Seele, die Einheit dieser Momente bleibt. Zu dieser Entwicklung seiner Realität geht der Begriff des Geistes nothwendig fort; denn die Form der Unmittelbarkeit, der Unbestimmtheit, welche seine Realität zunächst hat, ist eine ihm widersprechende; das unmittelbar im Geist vorhanden zu seyn Scheinende ist nicht ein wahrhaft Unmittelbares, sondern an sich ein Gesetztes, Vermitteltes. Durch diesen Widerspruch wird der Geist getrieben, das Unmittelbare, das Andere, als welches er sich selber voraussetzt, aufzuheben. Durch diese Aufhebung kommt er erst zu sich selbst, tritt er *als* Geist hervor. Man kann daher nicht mit dem Geiste als solchem, — sondern muß von seiner unangemessensten Realität anfangen. Der Geist *ist* zwar schon im Anfange der Geist, aber er weiß noch nicht, daß er dieß ist. Nicht er selber hat zu Anfange schon seinen Begriff erfaßt, sondern nur wir, die wir ihn betrachten, sind es, die seinen Begriff erkennen. Daß der Geist dazu kommt, zu wissen, was er ist, Dieß macht seine Realisation aus. Der Geist ist wesentlich nur Das, was er von sich selber weiß. Zunächst ist er nur an sich Geist; sein Fürsichwerden bildet seine Verwirklichung. Für sich aber wird er nur dadurch, daß er sich besondert, sich bestimmt, oder sich zu seiner Voraussetzung, zu dem Anderen seiner selber macht, sich zunächst auf dieß Andere als auf seine Unmittelbarkeit bezieht, dasselbe aber als Anderes aufhebt. So lange der Geist in der Beziehung auf sich als auf ein Anderes steht, ist er nur der *subjective*, der von der Natur herkommende Geist und zunächst selbst Naturgeist. Die ganze Thätigkeit des subjectiven

Geistes geht aber darauf aus, sich als sich selbst zu erfassen, sich als Idealität seiner unmittelbaren Realität zu erweisen. Hat er sich zum Fürsichseyn gebracht, so ist er nicht mehr bloß subjectiver, sondern *objectiver* Geist. Während der subjective Geist wegen seiner Beziehung auf ein Anderes noch unfrei, oder — was dasselbe — nur *an sich* frei ist, kommt im objectiven Geiste die Freiheit, das Wissen des Geistes von sich als freiem zum Daseyn. Der objective Geist ist Person, und hat, als solche, im Eigenthum eine Realität seiner Freiheit; denn im Eigenthum wird die Sache als Das, was sie ist, nämlich als ein Unselbstständiges, und als ein Solches gesetzt, das wesentlich nur die Bedeutung hat, die Realität des freien Willens einer Person und darum für jede andere Person ein Unantastbares zu seyn. Hier sehen wir ein Subjectives, das sich frei weiß, und zugleich eine äußerliche Realität dieser Freiheit; der Geist kommt daher hier zum Fürsichsein, die Objectivität des Geistes zu ihrem Rechte. So ist der Geist aus der Form der bloßen Subjectivität herausgetreten. Die volle Verwirklichung jener im Eigenthum noch unvollkommenen, noch formellen Freiheit, die Vollendung der Realisation des Begriffs des objectiven Geistes wird aber erst im Staate erreicht, in welchem der Geist seine Freiheit zu einer von ihm gesetzten Welt, zur sittlichen Welt entwickelt. Doch auch diese Stufe muß der Geist überschreiten. Der Mangel dieser Objectivität des Geistes besteht darin, daß sie nur eine gesetzte ist. Die Welt muß vom Geiste wieder frei entlassen, das vom Geist Gesetzte zugleich als ein unmittelbar Seyendes gefaßt werden. Dieß geschieht auf der *dritten* Stufe des Geistes, auf dem Standpunkt des *absoluten* Geistes, d. h. der Kunst, der Religion und der Philosophie.

§. 386.

Die zwei ersten Theile der *Geisteslehre* befassen den *endlichen* Geist. Der Geist ist die unendliche Idee, und die Endlichkeit hat hier die Bedeutung der Unangemessenheit des Begriffs

und der Realität, mit der Bestimmung, daß sie das Scheinen innerhalb seiner ist, — ein Schein, den an sich der Geist sich als eine Schranke setzt, um durch Aufheben derselben für sich die Freiheit als sein Wesen zu haben und zu wissen, d. i. schlechthin manifestirt zu seyn. Die verschiedenen Stufen dieser Thätigkeit, auf welchen als dem Scheine zu verweilen und welche zu durchlaufen die Bestimmung des endlichen Geistes ist, sind Stufen seiner Befreiung, in deren absoluter Wahrheit das Vorfinden einer Welt als einer vorausgesetzten, das Erzeugen derselben als einer von ihm gesetzten, und die Befreiung von ihr und in ihr eins und dasselbe sind, — einer Wahrheit, zu deren unendlicher Form der Schein als zum Wissen derselben sich reinigt.

Die Bestimmung der Endlichkeit wird vornehmlich vom Verstande in der Beziehung auf den Geist und die Vernunft fixirt; es gilt dabei nicht nur für eine Sache des Verstandes, sondern auch für eine moralische und religiöse Angelegenheit, den Standpunkt der Endlichkeit als einen letzten festzuhalten, so wie dagegen für eine Vermessenheit des Denkens, ja für eine Verrücktheit desselben, über ihn hinausgehen zu wollen. — Es ist aber wohl vielmehr die schlechteste der Tugenden, eine solche Bescheidenheit des Denkens, welche das Endliche zu einem schlechthin Festen, einem Absoluten macht, und die ungründlichste der Erkenntnisse, in dem, was seinen Grund nicht in sich selbst hat, stehen zu bleiben. Die Bestimmung der Endlichkeit ist längst an ihrem Orte, in der Logik, beleuchtet und erörtert worden; diese ist dann ferner für die weiter bestimmten, aber immer noch einfachen Gedankenformen der Endlichkeit, wie die übrige Philosophie für die concreten Formen derselben, nur dieß Aufzeigen, daß das Endliche nicht ist, d. i. nicht das Wahre, sondern schlechthin nur ein Uebergehen und Ueber-sich-hinausgehen ist. — Das Endliche der bisherigen Sphären ist die Dialektik, sein Vergehen durch ein Anderes und in einem Andern zu haben; der

Geist aber, der Begriff und das an sich Ewige, ist es selbst, dieses Vernichtigen des Nichtigen, das Vereiteln des Eiteln in sich selbst zu vollbringen. — Die erwähnte Bescheidenheit ist das Festhalten dieses Eiteln, des Endlichen, gegen das Wahre, und darum selbst das Eitle. Diese Eitelkeit wird sich in der Entwicklung des Geistes selbst als dessen höchste Vertiefung in seine Subjectivität und innerster Widerspruch und damit Wendepunkt, als das Böse, ergeben.

Zusatz. Der subjective und der objective Geist sind noch endlich. Es ist aber nothwendig, zu wissen, welchen Sinn die Endlichkeit des Geistes hat. Gewöhnlich stellt man sich dieselbe als eine absolute Schranke vor, — als eine feste Qualität, nach deren Wegnahme der Geist aufhörte, Geist zu seyn; wie das Wesen der natürlichen Dinge an eine bestimmte Qualität gebunden ist, — wie, zum Beispiel, das Gold nicht von seiner specifischen Schwere getrennt werden, dieß und jenes Thier nicht ohne Klauen, ohne Schneidezähne u. s. w. seyn kann. In Wahrheit aber darf die Endlichkeit des Geistes nicht als eine feste Bestimmung betrachtet, sondern muß als ein bloßes Moment erkannt werden; denn der Geist ist, wie schon früher gesagt, wesentlich die Idee in der Form der Idealität, das heißt, des Negirtseyns des Endlichen. Das Endliche hat also im Geiste nur die Bedeutung eines Aufgehobenen, nicht die eines Seyenden. Die eigentliche Qualität des Geistes ist daher vielmehr die wahrhafte Unendlichkeit, das heißt, diejenige Unendlichkeit, welche dem Endlichen nicht einseitig gegenübersteht, sondern in sich selber das Endliche als ein Moment enthält. Es ist deßhalb ein leerer Ausdruck, wenn man sagt: Es gibt endliche Geister. Der Geist als Geist ist nicht endlich, er hat die Endlichkeit in sich, aber nur als eine aufzuhebende und aufgehobene. Die hier nicht genauer zu erörternde echte Bestimmung der Endlichkeit muß dahin angegeben werden, daß das Endliche eine ihrem Begriffe nicht gemäße Realität ist. So ist die Sonne ein Endliches, da sie nicht ohne Anderes ge-

dacht werden kann, — da zur Realität ihres Begriffs nicht bloß ſie ſelbſt, ſondern das ganze Sonnenſyſtem gehört. Ja, das ganze Sonnenſyſtem iſt ein Endliches, weil jeder Himmelskörper in ihm gegen den anderen den Schein der Selbſtſtändigkeit hat, folglich dieſe geſammte Realität ihrem Begriff noch nicht entſpricht, noch nicht dieſelbe Idealität darſtellt, welche das Weſen des Begriffes iſt. Erſt die Realität des Geiſtes iſt ſelber Idealität, erſt im Geiſte findet alſo abſolute Einheit des Begriffs und der Realität, ſomit die wahrhafte Unendlichkeit ſtatt. Schon, daß wir von einer Schranke wiſſen, iſt Beweis unſeres Hinausſeyns über dieſelbe, unſerer Unbeſchränktheit. Die natürlichen Dinge ſind eben darum endlich, weil ihre Schranke nicht für ſie ſelber, ſondern nur für uns vorhanden iſt, die wir dieſelben mit einander vergleichen. Zu einem Endlichen machen wir uns dadurch, daß wir ein Anderes in unſer Bewußtſeyn aufnehmen. Aber eben, indem wir von dieſem Anderen wiſſen, ſind wir über dieſe Schranke hinaus. Nur der Unwiſſende iſt beſchränkt; denn er weiß nicht von ſeiner Schranke; wer dagegen von der Schranke weiß, Der weiß von ihr nicht als von einer Schranke ſeines Wiſſens, ſondern als von einem Gewußten, als von einem zu ſeinem Wiſſen Gehörenden; nur das Ungewußte wäre eine Schranke des Wiſſens; die gewußte Schranke dagegen iſt keine Schranke deſſelben; von ſeiner Schranke wiſſen, heißt daher, von ſeiner Unbeſchränktheit wiſſen. Wenn aber der Geiſt für unbeſchränkt, für wahrhaft unendlich erklärt wird, ſo ſoll damit nicht geſagt ſeyn, daß die Schranke ganz und gar nicht im Geiſte ſey; vielmehr haben wir zu erkennen, daß der Geiſt ſich beſtimmen, ſomit verendlichen, beſchränken muß. Aber der Verſtand hat Unrecht, dieſe Endlichkeit als eine ſtarre, — den Unterſchied der Schranke und der Unendlichkeit als einen abſolut feſten zu betrachten, und demgemäß zu behaupten, der Geiſt ſey entweder beſchränkt oder unbeſchränkt. Die Endlichkeit, wahrhaft aufgefaßt, iſt, wie geſagt, in der Unendlichkeit, die Schranke

im Unbeſchränkten enthalten. Der Geiſt iſt daher ſowohl unendlich als endlich, und weder nur das Eine noch nur das Andere; er bleibt in ſeiner Verendlichung unendlich; denn er hebt die Endlichkeit in ſich auf; Nichts iſt in ihm ein Feſtes, ein Seyendes, Alles vielmehr nur ein Ideelles, ein nur Erſcheinendes. So muß Gott, weil er Geiſt iſt, ſich beſtimmen, Endlichkeit in ſich ſetzen, (ſonſt wäre er nur eine todte, leere Abſtraction); da aber die Realität, die er ſich durch ſein Sichbeſtimmen gibt, eine ihm vollkommen gemäße iſt, wird Gott durch dieſelbe nicht zu einem Endlichen. Die Schranke iſt alſo nicht in Gott und im Geiſte, ſondern ſie wird vom Geiſte nur geſetzt, um aufgehoben zu werden. Nur momentan kann der Geiſt in einer Endlichkeit zu bleiben ſcheinen; durch ſeine Idealität iſt er über dieſelbe erhaben, weiß er von der Schranke, daß ſie keine feſte Schranke iſt. Daher geht er über dieſelbe hinaus, befreit ſich von ihr; und dieſe Befreiung iſt nicht — wie der Verſtand meint — eine niemals vollendete, eine in's Unendliche immer nur erſtrebte, ſondern der Geiſt entreißt ſich dieſem Progreß in's Unendliche, befreit ſich abſolut von der Schranke, von ſeinem Anderen, und kommt ſomit zum abſoluten Fürſichſeyn, macht ſich wahrhaft unendlich.

Erste Abtheilung der Philosophie des Geistes.

Der subjective Geist.

§. 387.

Der Geist in seiner Idealität sich entwickelnd ist der Geist als erkennend. Aber das Erkennen wird hier nicht bloß aufgefaßt, wie es die Bestimmtheit der Idee als logischer ist (§. 223.), sondern wie der concrete Geist sich zu demselben bestimmt.

Der subjective Geist ist:

A. An sich oder unmittelbar; so ist er Seele oder Naturgeist; — Gegenstand der
Anthropologie.

B. Für sich oder vermittelt, noch als identische Reflexion in sich und in Anderes; der Geist im Verhältniß oder Besonderung; Bewußtseyn, — der Gegenstand der
Phänomenologie des Geistes.

C. Der sich in sich bestimmende Geist, als Subject für sich, der Gegenstand der
Psychologie.

In der Seele erwacht das Bewußtseyn; das Bewußtseyn setzt sich als Vernunft, die unmittelbar zur sich wissenden Vernunft erwacht ist, welche sich durch ihre Thätigkeit zur Objectivität, zum Bewußtseyn ihres Begriffs befreit.

Wie im Begriffe überhaupt die Bestimmtheit, die an ihm vorkommt, Fortgang der Entwicklung ist, so ist auch an dem Geiste jede Bestimmtheit, in der er sich zeigt, Moment der Entwicklung und der Foribestimmung, Vorwärtsgehen seinem Ziele zu, um sich zu dem zu machen und für sich zu

werden das, was er an sich ist. Jede Stufe ist innerhalb ihrer dieser Proceß, und das Product derselben ist, daß für den Geist (d. i. die Form desselben, die er in ihr hat) das ist, was er im Beginn derselben an sich, oder damit nur für uns war. — Die psychologische sonst gewöhnliche Betrachtungsweise gibt erzählungsweise an, was der Geist oder die Seele ist, was ihr geschieht, was sie thut; so daß die Seele als fertiges Subject vorausgesetzt ist, an dem dergleichen Bestimmungen nur als Aeußerungen zum Vorschein kommen, aus denen erkannt werden soll, was sie ist, — in sich für Vermögen und Kräfte besitzt; ohne Bewußtseyn darüber, daß die Aeußerung dessen, was sie ist, im Begriffe dasselbe für sie setzt, wodurch sie eine höhere Bestimmung gewonnen hat. — Von dem hier betrachteten Fortschreiten ist dasjenige zu unterscheiden und davon ausgeschlossen, welches Bildung und Erziehung ist. Dieser Kreis bezieht sich nur auf die einzelnen Subjecte als solche, daß der allgemeine Geist in ihnen zur Existenz gebracht werde. In der philosophischen Ansicht des Geistes als solchen wird er selbst als nach seinem Begriffe sich bildend und erziehend betrachtet, und seine Aeußerungen als die Momente seines Sich-zu-sich-selbst-Hervorbringens, seines Zusammenschließens mit sich, wodurch er erst wirklicher Geist ist.

Zusatz. In §. 385 ist der Geist in seine drei Hauptformen, den subjectiven, den objectiven und den absoluten Geist unterschieden, und zugleich die Nothwendigkeit des Fortgangs von dem ersten zu dem zweiten und von diesem zum dritten angedeutet worden. Wir haben diejenige Form des Geistes, welche wir zuerst betrachten müssen, den subjectiven Geist genannt, weil der Geist hier noch in seinem unentwickelten Begriffe ist, sich seinen Begriff noch nicht gegenständlich gemacht hat. In dieser seiner Subjectivität ist der Geist aber zugleich objectiv, hat eine unmittelbare Realität, durch deren Aufhebung er erst für sich wird, zu

sich selbst, zum Erfassen seines Begriffs, seiner Subjectivität gelangt. Man könnte daher ebensowohl sagen, der Geist sey zunächst objectiv und solle subjectiv werden, wie umgekehrt, er sey erst subjectiv und habe sich objectiv zu machen. Der Unterschied des subjectiven und des objectiven Geistes ist folglich nicht als ein starrer anzusehen. Schon im Anfange haben wir den Geist nicht als bloßen Begriff, als ein bloß Subjectives, sondern als Idee, als eine Einheit des Subjectiven und Objectiven zu fassen, und jeder Fortgang von diesem Anfange ist ein Hinausgehen über die erste einfache Subjectivität des Geistes, ein Fortschritt in der Entwicklung der Realität oder Objectivität desselben. Diese Entwicklung bringt eine Reihe von Gestaltungen hervor, die zwar von der Empirie angegeben werden müssen, in der philosophischen Betrachtung aber nicht äußerlich neben einander gestellt bleiben dürfen, sondern als der entsprechende Ausdruck einer nothwendigen Reihe bestimmter Begriffe zu erkennen sind, und für das philosophische Denken nur insofern Interesse haben, als sie eine solche Reihe von Begriffen ausdrücken. — Zunächst können wir nun aber die unterschiedenen Gestaltungen des subjectiven Geistes nur versicherungsweise angeben; erst durch die bestimmte Entwicklung desselben wird deren Nothwendigkeit hervortreten.

Die drei Hauptformen des subjectiven Geistes sind 1) die Seele, 2) das Bewußtseyn und 3) der Geist als solcher. Als Seele hat der Geist die Form der abstracten Allgemeinheit, als Bewußtseyn die der Besonderung, als für sich seyender Geist die der Einzelnheit. So stellt sich in seiner Entwicklung die Entwicklung des Begriffes dar. Warum die jenen drei Formen des subjectiven Geistes entsprechenden Theile der Wissenschaft in dem obenstehenden Paragraphen den Namen Anthropologie, Phänomenologie und Psychologie erhalten haben, wird aus einer näheren vorläufigen Angabe des Inhalts der Wissenschaft vom subjectiven Geiste erhellen.

Den Anfang unserer Betrachtung muß der unmittelbare Geist

bilden; dieß aber ist der Naturgeist, die Seele. Wenn gemeint würde, es sey mit dem bloßen Begriff des Geistes zu beginnen, so ist dieß ein Irrthum; denn, wie bereits gesagt, ist der Geist immer Idee, also verwirklichter Begriff. Zu Anfang aber kann der Begriff des Geistes noch nicht die vermittelte Realität haben, welche er im abstracten Denken erhält; seine Realität muß zu Anfang zwar auch schon eine abstracte seyn — nur dadurch entspricht sie der Idealität des Geistes —, sie ist aber nothwendig eine noch unvermittelte, noch nicht gesetzte, folglich eine seyende, ihm äußerliche, eine durch die Natur gegebene. Wir müssen also von dem noch in der Natur befangenen, auf seine Leiblichkeit bezogenen, noch nicht bei sich selbst seyenden, noch nicht freien Geiste anfangen. Diese — wenn wir so sagen dürfen — Grundlage des Menschen ist der Gegenstand der Anthropologie. In diesem Theile der Wissenschaft vom subjectiven Geiste ist der gedachte Begriff des Geistes nur in uns, den Betrachtenden, noch nicht im Gegenstande selber; den Gegenstand unserer Betrachtung bildet hier der erst bloß seyende Begriff des Geistes, der seinen Begriff noch nicht erfaßt habende, noch außer-sich-seyende Geist.

Das Erste in der Anthropologie ist die qualitativ bestimmte, an ihre Naturbestimmungen gebundene Seele (hierher gehören z. B. die Racenunterschiede). Aus diesem unmittelbaren Einssеyns mit ihrer Natürlichkeit tritt die Seele in den Gegensatz und Kampf mit derselben (dahin gehören die Zustände der Verrücktheit und des Somnambulismus). Diesem Kampfe folgt der Sieg der Seele über ihre Leiblichkeit, die Herabsetzung und das Herabgesetztseyn dieser Leiblichkeit zu einem Zeichen, zur Darstellung der Seele. So tritt die Idealität der Seele in ihrer Leiblichkeit hervor, wird diese Realität des Geistes auf eine, selbst aber noch leibliche Weise ideell gesetzt.

In der Phänomenologie erhebt sich nun die Seele durch die Negation ihrer Leiblichkeit zur reinen ideellen Identität mit sich, wird Bewußtseyn, wird Ich, ist ihrem Anderen gegenüber

für sich. Aber dieß erste Fürsichseyn des Geistes ist noch bedingt durch das Andere, von welchem der Geist herkommt. Das Ich ist noch vollkommen leer, eine ganz abstracte Subjectivität, setzt allen Inhalt des unmittelbaren Geistes außer sich, und bezieht sich auf denselben als auf eine vorgefundene Welt. So wird Dasjenige, was zunächst nur unser Gegenstand war, zwar dem Geiste selber zum Gegenstande, das Ich weiß aber noch nicht, daß das ihm Gegenüberstehende der natürliche Geist selber ist. Das Ich ist daher trotz seines Fürsichseyns doch zugleich nicht für sich, da es nur in Beziehung auf Anderes, auf ein Gegebenes ist. Die Freiheit des Ich ist folglich nur eine abstracte, bedingte, relative. Der Geist ist hier zwar nicht mehr in die Natur versenkt, sondern in sich reflectirt und auf dieselbe bezogen, *erscheint* aber nur, steht nur in Beziehung zur Wirklichkeit, ist noch nicht *wirklicher* Geist. Daher nennen wir den Theil der Wissenschaft, in welchem diese Form des Geistes betrachtet wird, die *Phänomenologie*. Indem nun aber das Ich sich aus seiner Beziehung auf Anderes in sich reflectirt, wird es Selbstbewußtseyn. In dieser Form weiß das Ich sich zunächst nur als das unerfüllte Ich, und allen concreten Inhalt als ein Anderes. Die Thätigkeit des Ich besteht hier darin, die Leere seiner abstracten Subjectivität zu erfüllen, das Objective in sich hinein zu bilden, das Subjective dagegen objectiv zu machen. Dadurch hebt das Selbstbewußtseyn die Einseitigkeit seiner Subjectivität auf, kommt es aus seiner Besonderheit, aus seinem Gegensatze gegen das Objective zu der beide Seiten umfassenden Allgemeinheit, und stellt in sich die Einheit seiner selbst mit dem Bewußtseyn dar; denn der Inhalt des Geistes wird hier ein objectiver, wie im Bewußtseyn, und zugleich, wie im Selbstbewußtseyn, ein subjectiver. Dieß allgemeine Selbstbewußtseyn ist an sich oder für uns *Vernunft*; aber erst im dritten Theil der Wissenschaft vom subjectiven Geiste wird die Vernunft sich selber gegenständlich.

Dieser *dritte* Theil, die *Psychologie*, betrachtet den Geist

als solchen, den Geist, wie er im Gegenstande sich nur auf sich selber bezieht, darin nur mit seinen eigenen Bestimmungen zu thun hat, seinen eigenen Begriff erfaßt. So kommt der Geist zur Wahrheit; denn nun ist die in der bloßen Seele noch unmittelbare, noch abstracte Einheit des Subjectiven und Objectiven durch Aufhebung des im Bewußtseyn entstehenden Gegensatzes dieser Bestimmungen als eine vermittelte wieder hergestellt, die Idee des Geistes also aus der ihr widersprechenden Form des einfachen Begriffs und aus der ihr ebenso sehr widersprechenden Trennung ihrer Momente zur vermittelten Einheit und somit zur wahren Wirklichkeit gelangt. In dieser Gestalt ist der Geist die *für sich selbst seyende Vernunft*. Geist und Vernunft stehen zu einander in solchem Verhältniß, wie Körper und Schwere, wie Wille und Freiheit; die Vernunft bildet die substantielle Natur des Geistes; sie ist nur ein anderer Ausdruck für die Wahrheit oder die Idee, welche das Wesen des Geistes ausmacht; aber erst der Geist als solcher weiß, daß seine Natur die Vernunft und die Wahrheit ist. Der beide Seiten, die Subjectivität und die Objectivität, befassende Geist setzt sich nun erstens in der Form der Subjectivität, — so ist er *Intelligenz*, — zweitens in der Form der Objectivität, — so ist er *Wille*. Die zunächst auch selbst noch unerfüllte Intelligenz hebt ihre dem Begriff des Geistes unangemessene Form der Subjectivität dadurch auf, daß sie den ihr gegenüberstehenden, noch mit der Form des Gegebenseyns und der Einzelnheit behafteten objectiven Inhalt nach dem absoluten Maaßstabe der Vernunft mißt, diesem Inhalt die Vernünftigkeit anthut, die Idee in ihn einbildet, ihn zu einem concret Allgemeinen verwandelt und so in sich aufnimmt. Dadurch kommt die Intelligenz dahin, daß das, was sie weiß, nicht eine Abstraction, sondern der objective Begriff ist, und daß andererseits der Gegenstand die Form eines Gegebenen verliert und die Gestalt eines dem Geiste selber angehörenden Inhalts bekommt. Indem die Intelligenz aber zu dem Bewußtseyn gelangt, daß sie den Inhalt

aus sich selbst nimmt, wird sie zu dem nur sich selber zum Zwecke setzenden praktischen Geiste, dem Willen, der nicht, wie die Intelligenz, mit einem von außenher gegebenen Einzelnen, sondern mit einem solchen Einzelnen anfängt, das er als das Seinige weiß, — dann aus diesem Inhalt, den Trieben, Neigungen, sich in sich reflectirend, denselben auf ein Allgemeines bezieht, — und endlich zum Wollen des an und für sich Allgemeinen, der Freiheit, seines Begriffes sich erhebt. Zu diesem Ziele gelangt, ist der Geist ebenso sehr zu seinem Anfange, zur Einheit mit sich zurückgekehrt, wie zur absoluten, zur wahrhaft in sich bestimmten Einheit mit sich fortgeschritten, einer Einheit, in welcher die Bestimmungen nicht Naturbestimmungen, sondern Begriffsbestimmungen sind.

A.

Anthropologie.

Die Seele.

§. 388.

Der Geist ist als die Wahrheit der Natur geworden. Außerdem, daß in der Idee überhaupt dieß Resultat die Bedeutung der Wahrheit und vielmehr des Ersten gegen das Vorhergehende hat, hat das Werden oder Uebergehen im Begriff die bestimmtere Bedeutung des freien Urtheils. Der gewordene Geist hat daher den Sinn, daß die Natur an ihr selbst als das Unwahre sich aufhebt, und der Geist so sich als diese nicht mehr in leiblicher Einzelnheit außer-sich-seyende, sondern in ihrer Concretion und Totalität einfache Allgemeinheit voraussetzt, in welcher er Seele, noch nicht Geist ist.

§. 389.

Die Seele ist nicht nur für sich immateriell, sondern die allgemeine Immaterialität der Natur, deren einfaches ideelles Leben. Sie ist die Substanz, die absolute Grundlage aller Besonderung und Vereinzelung des Geistes, so daß er in ihr allen Stoff seiner Bestimmung hat, und sie die durchdringende, identische Idealität derselben bleibt. Aber in dieser noch abstracten Bestimmung ist sie nur der Schlaf des Geistes; — der passive νοῦς des Aristoteles, welcher der Möglichkeit nach Alles ist.

Die Frage um die Immaterialität der Seele kann nur dann noch ein Interesse haben, wenn die Materie als ein Wahres einerseits, und der Geist als ein Ding andererseits vorgestellt wird. Sogar den Physikern ist aber in neuern Zeiten die Materie unter den Händen dünner geworden; sie sind auf imponderable Stoffe als Wärme, Licht u. s. f. gekommen, wozu sie leicht auch Raum und Zeit rechnen könnten. Diese Imponderabilien, welche die der Materie eigenthümliche Eigenschaft der Schwere, in gewissem Sinne auch die Fähigkeit, Widerstand zu leisten verloren, haben jedoch noch sonst ein sinnliches Daseyn, ein Außersichseyn; der Lebensmaterie aber, die man auch darunter gezählt finden kann, fehlt nicht nur die Schwere, sondern auch jedes andere Daseyn, wornach sie sich noch zum Materiellen rechnen ließe. In der That ist in der Idee des Lebens schon an sich das Außersichseyn der Natur aufgehoben und der Begriff, die Substanz des Lebens ist als Subjectivität, jedoch nur so, daß die Existenz oder Objectivität noch zugleich jenem Außersichseyn verfallen ist. Aber im Geiste als dem Begriffe, dessen Existenz nicht die unmittelbare Einzelnheit, sondern die absolute Negativität, die Freiheit ist, so daß das Object oder die Realität des Begriffes der Begriff selbst ist, ist das Außersichseyn, welches die Grundbestimmung der Materie ausmacht, ganz zur subjectiven Idealität des Begriffes, zur Allgemeinheit verflüchtigt. Der Geist ist die existirende Wahrheit der Materie, daß die Materie selbst keine Wahrheit hat.

Eine damit zusammenhängende Frage ist die nach der Gemeinschaft der Seele und des Körpers. Diese Gemeinschaft war als Factum angenommen, und es handelte

sich allein darum, wie sie zu begreifen sey? Für die gewöhnliche Antwort kann angesehen werden, daß sie ein unbegreifliches Geheimniß sey. Denn in der That, wenn beide als absolut Selbstständige gegeneinander vorausgesetzt werden, sind sie einander eben so undurchdringlich, wie jede Materie als gegen eine andere undurchdringlich und nur in ihrem gegenseitigen Nichtseyn, ihren Poren, befindlich angenommen wird; wie denn Epikur den Göttern ihren Aufenthalt in den Poren angewiesen, aber consequent ihnen keine Gemeinschaft mit der Welt aufgebürdet hat. — Für gleichbedeutend mit dieser Antwort kann die nicht angesehen werden, welche alle Philosophen gegeben haben, seitdem dieses Verhältniß zur Frage gekommen ist. Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibnitz haben sämmtlich Gott als diese Beziehung angegeben, und zwar in dem Sinne, daß die Endlichkeit der Seele und die Materie nur ideelle Bestimmungen gegen einander sind und keine Wahrheit haben, so daß Gott bei jenen Philosophen, nicht bloß, wie oft der Fall, ein anderes Wort für jene Unbegreiflichkeit ist, sondern vielmehr als die allein wahrhafte Identität derselben gefaßt wird. Diese Identität ist jedoch bald zu abstract — wie die spinozistische — bald — wie die leibnitzische Monade der Monaden — zwar auch schaffend, aber nur als urtheilend, so daß es zu einem Unterschiede der Seele und des Leiblichen, Materiellen kommt, die Identität aber nur als Copula des Urtheils ist, nicht zur Entwicklung und zum Systeme des absoluten Schlusses fortgeht.

Zusatz. Wir haben in der Einleitung zur Philosophie des Geistes bemerklich gemacht, wie die Natur selber ihre Aeußerlichkeit und Vereinzelung, ihre Materialität als ein Unwahres, dem in ihr wohnenden Begriffe nicht Gemäßes aufhebt, und dadurch zur Immaterialität gelangend in den Geist übergeht. Deßhalb ist in dem obenstehenden Paragraphen der unmittelbare Geist, die Seele als nicht bloß für sich immateriell, sondern als die allgemeine Immaterialität der Natur und zugleich als Substanz, als Einheit des Denkens und des Seyns bestimmt worden. Diese Einheit macht schon die Grundanschauung des Orientalismus aus. Das Licht, das in der Persischen Religion als das Absolute betrachtet wurde, hatte ebenso sehr die Bedeutung eines Geistigen wie die eines Physischen. Bestimmter hat Spinoza jene Einheit als die absolute Grundlage von Allem gefaßt. Wie auch der Geist sich in sich zurückziehen, sich auf die äußerste Spitze seiner Subjectivität stellen mag, so ist er doch an sich in jener Einheit. Er kann aber bei derselben nicht stehen bleiben; zum absoluten Fürsichseyn, zu der ihm vollkommen gemäßen Form gelangt er nur dadurch, daß er auf immanente Weise den in der Substanz noch einfachen Unterschied zu einem wirklichen Unterschiede entwickelt und diesen zur Einheit zurückführt; nur dadurch entreißt er sich dem Zustande des Schlafes, in welchem er sich als Seele befindet; denn in dieser ist der Unterschied noch in die Form der Ununterschiedenheit, folglich der Bewußtlosigkeit eingehüllt. Der Mangel der Spinozistischen Philosophie besteht daher eben darin, daß in derselben die Substanz nicht zu ihrer immanenten Entwicklung fortschreitet, — das Mannigfaltige nur auf äußerliche Weise zur Substanz hinzukommt. Dieselbe Einheit des Gedankens und des Seyns enthält der νοῦς des Anaxagoras; dieser νοῦς ist aber noch weniger als die Spinozistische Substanz zu eigener Entwicklung gekommen. Der Pantheismus geht überhaupt nicht zu einer Gliederung und Systematisirung über. Wo er in der Form der Vorstellung erscheint, ist er ein taumelndes Leben, ein bacchanalisches Anschauen, das die einzelnen Gestalten des Universums nicht gegliedert heraustreten läßt, sondern dieselben immer wieder in das Allgemeine versenkt, in's Erhabene und Ungeheure treibt. Dennoch bildet diese Anschauung für jede gesunde Brust einen natürlichen Ausgangspunkt. Besonders in der Jugend fühlen wir uns durch ein, Alles um uns her wie uns selber beseelendes Leben mit der ganzen Natur verbrüdert und in Sympathie, und haben

somit eine Empfindung von der Weltseele, von der Einheit des Geistes und der Natur, von der Immaterialität der Letzteren.

Wenn wir uns aber vom Gefühl entfernen, und zur Reflexion fortgehen, wird uns der Gegensatz der Seele und der Materie, meines subjectiven Ich und der Leiblichkeit desselben zu einem festen Gegensatze und die gegenseitige Beziehung des Leibes und der Seele zu einer Einwirkung Selbstständiger auf einander. Die gewöhnliche physiologische und psychologische Betrachtung weiß die Starrheit dieses Gegensatzes nicht zu überwinden. Da wird dem Ich als dem durchaus Einfachen, Einen — diesem Abgrunde aller Vorstellungen, — die Materie als das Viele, Zusammengesetzte in absoluter Schroffheit gegenübergestellt, und die Beantwortung der Frage, wie dieß Viele mit jenem abstract Einen vereinigt sey, natürlicherweise für unmöglich erklärt.

Die Immaterialität der einen Seite dieses Gegensatzes, nämlich der Seele gibt man leicht zu; die andere Seite desselben aber, das Materielle, bleibt uns auf dem Standpunkt des bloß reflectirenden Denkens als ein Festes, als ein Solches stehen, das wir ebenso gelten lassen, wie die Immaterialität der Seele; so daß wir dem Materiellen dasselbe Seyn wie dem Immateriellen zuschreiben, Beide für gleich substantiell und absolut halten. Diese Betrachtungsweise herrschte auch in der vormaligen Metaphysik. So sehr dieselbe indeß den Gegensatz des Materiellen und Immateriellen als einen unüberwindlichen festhielt, so hob sie denselben doch andererseits bewußtloser Weise dadurch wieder auf, daß sie die Seele zu einem Dinge, folglich zu etwas zwar ganz Abstracten, aber gleichwohl sogleich nach sinnlichen Verhältnissen Bestimmten machte. Dieß that jene Metaphysik durch ihre Frage nach dem Sitz der Seele, — dadurch setzte sie diese in den Raum, — ebenso durch ihre Frage nach dem Entstehen und Verschwinden der Seele, — dadurch wurde diese in die Zeit gesetzt, — und drittens durch die Frage nach den Eigenschaften der Seele; — denn dabei wird die Seele als ein Ruhendes, Festes, als der

verknüpfende Punkt dieser Bestimmungen betrachtet. Auch Leibnitz hat die Seele als ein Ding betrachtet, indem er dieselbe, wie alles Uebrige, zur Monade machte; die Monade ist ein ebenso Ruhendes, wie Ding, und der ganze Unterschied zwischen der Seele und dem Materiellen besteht nach Leibnitz nur darin, daß die Seele eine etwas klarere, entwickeltere Monade ist, als die übrige Materie; — eine Vorstellung, durch welche das Materielle zwar erhoben, die Seele aber mehr zu einem Materiellen heruntergesetzt als davon unterschieden wird.

Ueber diese ganze bloß reflectirende Betrachtungsweise erhebt uns schon die speculative Logik, indem sie zeigt, daß alle jene auf die Seele angewandten Bestimmungen, — wie Ding, Einfachheit, Untheilbarkeit, Eins — in ihrer abstracten Auffassung nicht ein Wahres sind, sondern in ihr Gegentheil umschlagen. Die Philosophie des Geistes aber setzt diesen Beweis der Unwahrheit solcher Verstandeskategorien dadurch fort, daß sie darthut, wie durch die Idealität des Geistes alle feste Bestimmungen in demselben aufgehoben sind.

Was nun die andere Seite des fraglichen Gegensatzes, nämlich die Materie betrifft, so wird, wie schon bemerkt, die Aeußerlichkeit, Vereinzelung, Vielheit als die feste Bestimmung derselben angesehen, die Einheit dieses Vielen daher nur für ein oberflächliches Band, für eine Zusammensetzung, demnach alles Materielle für trennbar erklärt. Allerdings muß zugegeben werden, daß, während beim Geiste die concrete Einheit das Wesentliche, und das Viele ein Schein ist, bei der Materie das Umgekehrte statt findet; — Etwas, wovon schon die alte Metaphysik eine Ahnung zeigte, indem sie fragte, ob das Eine oder das Viele beim Geiste das Erste sey. Daß aber die Aeußerlichkeit und Vielheit der Materie von der Natur nicht überwunden werden könne, ist eine Voraussetzung, die wir auf unserem Standpunkte, auf dem Standpunkt der speculativen Philosophie, hier längst als eine nichtige im Rücken haben. Die Naturphilosophie lehrt uns, wie

die Natur ihre Aeußerlichkeit stufenweise aufhebt, — wie die Materie schon durch die Schwere die Selbstständigkeit des Einzelnen, Vielen widerlegt, — und wie diese durch die Schwere und noch mehr durch das untrennbare, einfache Licht begonnene Widerlegung durch das thierische Leben, durch das Empfindende vollendet wird, da dieses uns die Allgegenwart der Einen Seele in allen Punkten ihrer Leiblichkeit, somit das Aufgehobenseyn des Außereinander der Materie offenbart. Indem so alles Materielle durch den in der Natur wirkenden an-sich-seyenden Geist aufgehoben wird, und diese Aufhebung in der Substanz der Seele sich vollendet, tritt die Seele als die Idealität alles Materiellen, als alle Immaterialität hervor, so daß Alles, was Materie heißt, — so sehr es der Vorstellung Selbstständigkeit vorspiegelt, — als ein gegen den Geist Unselbstständiges erkannt wird.

Der Gegensatz von Seele und Körper muß freilich gemacht werden. Sowie die unbestimmte allgemeine Seele sich bestimmt, sich individualisirt, — sowie der Geist eben dadurch Bewußtseyn wird, — und dazu schreitet er nothwendig fort, — so stellt er sich auf den Standpunkt des Gegensatzes seiner selbst und seines Anderen, — erscheint ihm sein Anderes als ein Reales, als ein ihm und sich selber Aeußerliches, als ein Materielles. Auf diesem Standpunkte ist die Frage nach der Möglichkeit der Gemeinschaft der Seele und des Körpers eine ganz natürliche. Sind Seele und Körper, wie das verständige Bewußtseyn behauptet, einander absolut entgegengesetzt, so ist keine Gemeinschaft zwischen Beiden möglich. Nun anerkannte aber die alte Metaphysik diese Gemeinschaft als eine unleugbare Thatsache; es fragte sich daher, wie der Widerspruch, daß absolut Selbstständige, Fürsichseyende doch in Einheit mit einander seyen, gelöst werden könne. Bei solcher Stellung der Frage war die Beantwortung derselben unmöglich. Aber eben diese Stellung muß als eine unstatthafte erkannt werden; denn in Wahrheit verhält sich das Immaterielle zum Materiellen nicht wie Besonderes zu Besonderem, sondern

wie das über die Besonderheit übergreifende wahrhaft Allgemeine sich zu dem Besondern verhält; das Materielle in seiner Besonderung hat keine Wahrheit, keine Selbstständigkeit gegen das Immaterielle. Jener Standpunkt der Trennung ist folglich nicht als ein letzter, absolut wahrer zu betrachten. Vielmehr kann die Trennung des Materiellen und Immateriellen nur aus der Grundlage der ursprünglichen Einheit Beider erklärt werden. In den Philosophien des Descartes, Malebranche und Spinoza wird deßhalb auf eine solche Einheit des Denkens und des Seyns, des Geistes und der Materie zurückgegangen und diese Einheit in Gott gesetzt. Malebranche sagte: „Wir sehen Alles in Gott". Diesen betrachtete er als die Vermittlung, als das positive Medium zwischen dem Denkenden und dem Nichtdenkenden, und zwar als das immanente, durchgehende Wesen, in welchem beide Seiten aufgehoben sind, — folglich nicht als ein Drittes gegen zwei Extreme, die selber eine Wirklichkeit hätten; denn sonst entstünde wieder die Frage, wie jenes Dritte mit diesen beiden Extremen zusammen komme. Indem aber die Einheit des Materiellen und Immateriellen von den genannten Philosophen in Gott, der wesentlich als Geist zu fassen ist, gesetzt wird, haben dieselben zu erkennen geben wollen, daß jene Einheit nicht als ein Neutrales, in welches zwei Extreme von gleicher Bedeutung und Selbstständigkeit zusammengingen, betrachtet werden darf, da das Materielle durchaus nur den Sinn eines Negativen gegen den Geist und gegen sich selber hat, oder — wie Plato und andere alte Philosophen sich ausdrückten, — als das „Andere seiner selbst" bezeichnet werden muß, die Natur des Geistes dagegen als das Positive, als das Speculative zu erkennen ist, weil derselbe durch das gegen ihn unselbstständige Materielle frei hindurchgeht, über dieß sein Anderes übergreift, dasselbe nicht als ein wahrhaft Reales gelten läßt, sondern idealisirt und zu einem Vermittelten herabsetzt.

Dieser speculativen Auffassung des Gegensatzes von Geist und Materie steht der Materialismus gegenüber, welcher das

Denken als ein Resultat des Materiellen darstellt, die Einfachheit des Denkens aus dem Vielfachen ableitet. Es gibt nichts Ungenügenderes, als die in den materialistischen Schriften gemachten Auseinandersetzungen der mancherlei Verhältnisse und Verbindungen, durch welche ein solches Resultat wie das Denken hervorgebracht werden soll. Dabei ist gänzlich übersehen, daß, wie die Ursache in der Wirkung, das Mittel im vollführten Zwecke sich aufhebt, — so Dasjenige, dessen Resultat das Denken seyn soll, in diesem vielmehr aufgehoben ist, und daß der Geist als solcher nicht durch ein Anderes hervorgebracht wird, sondern sich selber aus seinem Ansichseyn zum Fürsichseyn, aus seinem Begriff zur Wirklichkeit bringt, und Dasjenige, von welchem er gesetzt seyn soll, zu einem von ihm Gesetzten macht. Dennoch muß man in dem Materialismus das begeisterungsvolle Streben anerkennen, über den, zweierlei Welten als gleich substantiell und wahr annehmenden Dualismus hinauszugehen, diese Zerreißung des ursprünglich Einen aufzuheben.

§. 390.

Die Seele ist zuerst

a. in ihrer unmittelbaren Naturbestimmtheit, — die nur seyende, natürliche Seele;
b. tritt sie als individuell in das Verhältniß zu diesem ihrem unmittelbaren Seyn und ist in dessen Bestimmtheiten abstract für sich — fühlende Seele;
c. ist dasselbe als ihre Leiblichkeit in sie eingebildet, und sie darin als wirkliche Seele.

Zusatz. Der in diesem Paragraphen angegebene, die nur seyende, natürliche Seele umfassende erste Theil der Anthropologie zerfällt seinerseits wiederum in drei Abschnitte. — In dem ersten Abschnitt haben wir es zunächst mit der noch ganz allgemeinen, unmittelbaren Substanz des Geistes, mit dem einfachen Pulsiren, dem bloßen Sich-in-sich-regen der Seele zu thun. In diesem ersten geistigen Leben ist noch kein Unterschied gesetzt,

weder von Individualität gegen Allgemeinheit, noch von Seele gegen das Natürliche. Dieß einfache Leben hat seine Explication an der Natur und am Geiste; es selbst als solches ist nur, hat noch kein Daseyn, kein bestimmtes Seyn, keine Besonderung, keine Wirklichkeit. Wie aber in der Logik das Seyn zum Daseyn übergehen muß, so geht auch die Seele nothwendig aus ihrer Unbestimmtheit zur Bestimmtheit fort. Diese Bestimmtheit hat, wie schon früher bemerkt, zunächst die Form der Natürlichkeit. Die Naturbestimmtheit der Seele ist aber als Totalität, als Abbild des Begriffs zu fassen. Das Erste sind daher hier die ganz allgemeinen qualitativen Bestimmungen der Seele. Dahin gehören namentlich die ebenso physischen wie geistigen Racenverschiedenheiten des Menschengeschlechts, so wie die Unterschiede der Nationalgeister.

Diese außereinanderliegenden allgemeinen Besonderungen oder Verschiedenheiten werden dann — und dieß bildet den Uebergang zum zweiten Abschnitt — in die Einheit der Seele zurückgenommen, oder — was dasselbe ist — zur Vereinzelung fortgeführt. Wie das Licht in eine unendliche Menge von Sternen zerspringt, so zerspringt auch die allgemeine Naturseele in eine unendliche Menge von individuellen Seelen; nur mit dem Unterschiede, daß, während das Licht den Schein eines, von den Sternen unabhängigen Bestehens hat, die allgemeine Naturseele bloß in den einzelnen Seelen zur Wirklichkeit kommt. Indem nun die im ersten Abschnitt betrachteten außereinanderfallenden allgemeinen Qualitäten, wie oben gesagt, in die Einheit der einzelnen Seele des Menschen zurückgenommen werden, bekommen sie, statt der Form der Aeußerlichkeit, die Gestalt natürlicher Veränderungen des in ihnen beharrenden individuellen Subjects. Diese ebenfalls zugleich geistigen und physischen Veränderungen treten im Verlauf der Lebensalter hervor. Hier hört der Unterschied auf, ein äußerlicher zu seyn. Zur wirklichen Besonderung, zum reellen Gegensatze des Individuums

gegen sich selber wird der Unterschied aber im Geschlechtsverhältniß. Von hier aus tritt die Seele überhaupt in den Gegensatz gegen ihre natürlichen Qualitäten, gegen ihr allgemeines Seyn, welches eben dadurch zu dem Anderen der Seele, zu einer bloßen Seite, zu einem vorübergehenden Zustande, nämlich zum Zustande des Schlafs heruntergesetzt wird. So entsteht das natürliche Erwachen, das Sichaufgehen der Seele. Hier in der Anthropologie haben wir aber noch nicht die dem wachen Bewußtseyn zu Theil werdende Erfüllung, sondern das Wachseyn nur insofern zu betrachten, als dasselbe ein natürlicher Zustand ist.

Aus diesem Verhältniß des Gegensatzes oder der reellen Besonderung kehrt nun im dritten Abschnitt die Seele zur Einheit mit sich dadurch zurück, daß sie ihrem Anderen auch die Festigkeit eines Zustandes nimmt, und dasselbe in ihrer Idealität auflöst. So ist die Seele von der bloß allgemeinen und nur ansichseyenden Einzelnheit zur fürsichseyenden wirklichen Einzelnheit, und eben damit zur Empfindung fortgeschritten. Zunächst haben wir es dabei nur mit der Form des Empfindens zu thun. Was die Seele empfindet, ist erst im zweiten Theil der Anthropologie zu bestimmen. Den Uebergang zu diesem Theile macht die Ausdehnung der Empfindung in sich selber zur ahnenden Seele.

a.

Die natürliche Seele.

§. 391.

Die allgemeine Seele muß nicht als Weltseele gleichsam als ein Subject fixirt werden; denn sie ist bloß die allgemeine Substanz, welche ihre wirkliche Wahrheit nur als Einzelnheit, Subjectivität, hat. So zeigt sie sich als einzelne, aber unmittelbar nur als seyende Seele, welche Naturbestimmtheiten an ihr hat. Diese haben, so zu sagen, hinter ihrer

Idealität freie Existenz, d. i. sie sind für das Bewußtseyn Naturgegenstände, zu denen aber die Seele als solche sich nicht als zu äußerlichen verhält. Sie hat vielmehr an ihr selbst diese Bestimmungen als natürliche Qualitäten.

Zusatz. Man kann, gegenüber dem Makrokosmus der gesammten Natur, die Seele als den Mikrokosmus bezeichnen, in welchen jener sich zusammendrängt und dadurch sein Außereinanderseyn aufhebt. Dieselben Bestimmungen, die in der äußeren Natur als frei entlassene Sphären, als eine Reihe selbstständiger Gestalten erscheinen, sind daher in der Seele zu bloßen Qualitäten herabgesetzt. Diese steht in der Mitte zwischen der hinter ihr liegenden Natur einerseits, und der aus dem Naturgeist sich herausarbeitenden Welt der sittlichen Freiheit andererseits. Wie die einfachen Bestimmungen des Seelenlebens in dem allgemeinen Naturleben ihr außereinander gerissenes Gegenbild haben, so entfaltet sich Dasjenige, was im einzelnen Menschen die Form eines Subjectiven, eines besonderen Triebes hat, und bewußtlos, als ein Seyn, in ihm ist, im Staate zu einem Systeme unterschiedener Sphären der Freiheit, — zu einer, von der selbstbewußten menschlichen Vernunft geschaffenen Welt.

α) Natürliche Qualitäten.

§. 392.

Der Geist lebt 1) in seiner Substanz, der natürlichen Seele, das allgemeine planetarische Leben mit, den Unterschied der Klimate, den Wechsel der Jahreszeiten, der Tageszeiten, u. dgl. — ein Naturleben, das in ihm zum Theil nur zu trüben Stimmungen kommt.

Es ist in neuern Zeiten viel vom kosmischen, siderischen, tellurischen Leben des Menschen die Rede geworden. Das Thier lebt wesentlich in dieser Sympathie; sein specifischer Character, so wie seine besondern Entwicklungen hängen bei Vielen ganz, immer mehr oder weniger, damit zu-

sammen. Beim Menschen verlieren dergleichen Zusammenhänge um so mehr an Bedeutung, je gebildeter er und je mehr damit sein ganzer Zustand auf freie geistige Grundlage gestellt ist. Die Weltgeschichte hängt nicht mit Revolutionen im Sonnensysteme zusammen, so wenig wie die Schicksale der Einzelnen mit den Stellungen von Planeten. — Der Unterschied der Klimate enthält eine festere und gewaltigere Bestimmtheit. Aber den Jahreszeiten, Tageszeiten, entsprechen nur schwächere Stimmungen, die in Krankheitszuständen, wozu auch Verrücktheit gehört, in der Depression des selbstbewußten Lebens, sich vornehmlich hervorthun können. — Unter dem Aberglauben der Völker und den Verirrungen des schwachen Verstandes finden sich bei Völkern, die weniger in der geistigen Freiheit fortgeschritten und darum noch mehr in der Einigkeit mit der Natur leben, auch einige wirkliche Zusammenhänge und darauf sich gründende wunderbar scheinende Voraussehungen von Zuständen und den daran sich knüpfenden Ereignissen. Aber mit der tiefer sich erfassenden Freiheit des Geistes verschwinden auch diese wenigen und geringen Dispositionen, die sich auf das Mitleben mit der Natur gründen. Das Thier, wie die Pflanze, bleibt dagegen darunter gebunden.

Zusatz. Aus dem vorhergehenden Paragraphen und aus dem Zusatze zu demselben erhellt, daß das allgemeine Naturleben auch das Leben der Seele ist, daß diese sympathetisch jenes allgemeine Leben mitlebt. Wenn man nun aber dieß Mitleben der Seele mit dem ganzen Universum zum höchsten Gegenstande der Wissenschaft vom Geiste machen will, so ist dieß ein vollkommner Irrthum. Denn die Thätigkeit des Geistes besteht gerade wesentlich darin, sich über das Befangensein in dem bloßen Naturleben zu erheben, sich in seiner Selbstständigkeit zu erfassen, die Welt seinem Denken zu unterwerfen, dieselbe aus dem Begriffe zu erschaffen. Im Geiste ist daher das allgemeine Naturleben nur ein ganz untergeordnetes Moment, die kosmischen und tellurischen Mächte werden von ihm beherrscht, sie können in ihm nur eine unbedeutende Stimmung hervorbringen.

Das allgemeine Naturleben ist nun erstens das Leben des Sonnensystems überhaupt, und zweitens das Leben der Erde, in welchem jenes Leben eine individuellere Form erhält.

Was die Beziehung der Seele zum Sonnensystem betrifft, so kann bemerkt werden, daß die Astrologie die Schicksale des Menschengeschlechts und der Einzelnen mit den Figurationen und Stellungen der Planeten in Verbindung setzt; (wie man denn in neuerer Zeit die Welt überhaupt als einen Spiegel des Geistes in dem Sinne betrachtet hat, daß man aus der Welt den Geist erklären könne). Der Inhalt der Astrologie ist als Aberglaube zu verwerfen; es liegt jedoch der Wissenschaft ob, den bestimmten Grund dieser Verwerfung anzugeben. Dieser Grund muß nicht bloß darein gesetzt werden, daß die Planeten von uns fern und Körper seyen, sondern bestimmter darein, daß das planetarische Leben des Sonnensystems nur ein Leben der Bewegung, — mit anderen Worten — ein Leben ist, in welchem Raum und Zeit das Bestimmende ausmachen; (denn Raum und Zeit sind die Momente der Bewegung). Die Gesetze der Bewegung der Planeten sind allein durch den Begriff des Raumes und der Zeit bestimmt; in den Planeten hat daher die absolut freie Bewegung ihre Wirklichkeit. Aber schon in dem physikalisch Individuellen ist jene abstracte Bewegung etwas durchaus Untergeordnetes; das Individuelle überhaupt macht sich selber seinen Raum und seine Zeit; seine Veränderung ist durch seine concrete Natur bestimmt. Der animalische Körper gelangt zu noch größerer Selbstständigkeit als das bloß physikalisch Individuelle; er hat einen von der Bewegung der Planeten ganz unabhängigen Verlauf seiner Entwicklung, ein nicht von ihnen bestimmtes Maaß der Lebensdauer; seine Gesundheit, wie der Gang seiner Krankheit, hängt nicht von den Planeten ab; die periodischen Fieber, z. B., haben ihr eigenes bestimmtes Maaß; bei denselben ist nicht die Zeit als Zeit,

sondern der animalische Organismus das Bestimmende. Vollends für den Geist aber haben die abstracten Bestimmungen von Raum und Zeit, — hat der freie Mechanismus keine Bedeutung und keine Macht; die Bestimmungen des selbstbewußten Geistes sind unendlich gediegener, concreter als die abstracten Bestimmungen des Neben- und des Nacheinander. Der Geist, als verkörpert, ist zwar an einem bestimmten Ort und in einer bestimmten Zeit; dennoch aber über Raum und Zeit erhaben. Allerdings ist das Leben des Menschen bedingt durch ein bestimmtes Maaß der Entfernung der Erde von der Sonne; in größerer Entfernung von der Sonne könnte er ebenso wenig leben, wie in geringerer; weiter jedoch reicht der Einfluß der Stellung der Erde auf den Menschen nicht.

Auch die eigentlich terrestrischen Verhältnisse, — die in einem Jahre sich vollendende Bewegung der Erde um die Sonne, — die tägliche Bewegung der Erde um sich selbst, — die Neigung der Erdare auf die Bahn der Bewegung um die Sonne, — alle diese zur Individualität der Erde gehörenden Bestimmungen sind zwar nicht ohne Einfluß auf den Menschen, für den Geist als solchen aber unbedeutend. Schon die Kirche hat daher den Glauben an eine, von jenen terrestrischen und von den kosmischen Verhältnissen über den menschlichen Geist ausgeübte Macht mit Recht als abergläubisch und unsittlich verworfen. Der Mensch soll sich als frei von den Naturverhältnissen ansehen; in jenem Aberglauben betrachtet er sich aber als Naturwesen. Man muß demnach auch das Unternehmen Derjenigen für nichtig erklären, welche die Epochen in den Evolutionen der Erde mit den Epochen der menschlichen Geschichte in Zusammenhang zu bringen, — den Ursprung der Religionen und ihrer Bilder im astronomischen und dann auch im physikalischen Gebiet zu entdecken sich bemüht haben, und dabei auf den grund- und bodenlosen Einfall gerathen sind, zu meinen: so wie das Aequinoctium aus dem Stiere in den Widder vorgerückt sey, habe auf den Apisdienst das Christenthum, als

die Verehrung des Lammes, folgen müssen. — Was aber den von den terrestrischen Verhältnissen auf den Menschen wirklich ausgeübten Einfluß anbelangt, so kann dieser hier nur nach seinen Hauptmomenten zur Sprache kommen, da das Besondere davon in die Naturgeschichte des Menschen und der Erde gehört. Der Proceß der Bewegung der Erde erhält in den Jahres- und Tageszeiten eine physikalische Bedeutung. Diese Wechsel berühren allerdings den Menschen; der bloße Naturgeist, die Seele, durchlebt die Stimmung der Jahres- so wie der Tageszeiten mit. Während aber die Pflanzen ganz an den Wechsel der Jahreszeiten gebunden sind, und selbst die Thiere durch denselben bewußtlos beherrscht, durch ihn zur Begattung, einige zur Wanderung instinktmäßig getrieben werden; bringt jener Wechsel in der Seele des Menschen keine Erregungen hervor, denen er willenlos unterworfen wäre. Die Disposition des Winters ist die Disposition des Insichzurückgehens, des Sichsammelns, des Familienlebens, des Verehrens der Penaten. Im Sommer dagegen ist man zu Reisen besonders aufgelegt, fühlt man sich hinausgerissen in's Freie, drängt sich das gemeine Volk zu Wallfahrten. Doch weder jenes innigere Familienleben, noch diese Wallfahrten und Reisen haben etwas bloß Instinktartiges. Die christlichen Feste sind mit dem Wechsel der Jahreszeiten in Zusammenhang gebracht; das Fest der Geburt Christi wird in derjenigen Zeit gefeiert, in welcher die Sonne von Neuem hervorzugehen scheint; die Auferstehung Christi ist in den Anfang des Frühlings, in die Periode des Erwachens der Natur gesetzt. Aber diese Verbindung des Religiösen mit dem Natürlichen ist gleichfalls keine durch Instinkt, sondern eine mit Bewußtseyn gemachte. — Was die Mondveränderungen betrifft, so haben diese sogar auf die physische Natur des Menschen nur einen beschränkten Einfluß. Bei Wahnsinnigen hat sich solcher Einfluß gezeigt; aber in diesen herrscht auch die Naturgewalt, nicht der freie Geist. — Die Tageszeiten ferner führen allerdings eine eigene Disposition der Seele mit sich. Die

Menschen sind des Morgens anders gestimmt als des Abends. Des Morgens herrscht Ernst, ist der Geist noch mehr in Identität mit sich und mit der Natur. Der Tag gehört dem Gegensatze, der Arbeit an. Abends ist die Reflexion und Phantasie vorherrschend. Um Mitternacht geht der Geist aus den Zerstreuungen des Tages in sich, ist mit sich einsam, neigt sich zu Betrachtungen. Nach Mitternacht sterben die meisten Menschen; die menschliche Natur mag da nicht noch einen neuen Tag anfangen. Die Tageszeiten stehen auch in einer gewissen Beziehung zum öffentlichen Leben der Völker. Die Volksversammlungen der, mehr als wir, zur Natur hingezogenen Alten wurden des Morgens abgehalten; die englischen Parlamentsverhandlungen werden dagegen, dem in sich gekehrten Charakter der Engländer gemäß, Abends begonnen und zuweilen bis in die tiefe Nacht fortgesetzt. Die angegebenen, durch die Tageszeiten hervorgebrachten Stimmungen werden aber durch das Klima modificirt; in heißen Ländern, zum Beispiel, fühlt man sich um Mittag mehr zur Ruhe als zur Thätigkeit aufgelegt. — Rücksichtlich des Einflusses der meteorologischen Veränderungen kann Folgendes bemerkt werden. Bei Pflanzen und Thieren tritt das Mitempfinden jener Erscheinungen deutlich hervor. So empfinden die Thiere Gewitter und Erdbeben vorher, d. h., sie fühlen Veränderungen der Atmosphäre, die noch nicht für uns zur Erscheinung gekommen sind. So empfinden auch Menschen an Wunden Wetterveränderungen, von welchen das Barometer noch nichts zeigt; die schwache Stelle, welche die Wunde bildet, läßt eine größere Merklichkeit der Naturgewalt zu. Was so für den Organismus bestimmend ist, hat auch für schwache Geister Bedeutung und wird als Wirkung empfunden. Ja, ganze Völker, die Griechen und Römer, machten ihre Entschlüsse von Naturerscheinungen abhängig, die ihnen mit meteorologischen Veränderungen zusammen zu hängen schienen. Sie fragten bekanntlich nicht bloß die Priester, sondern auch die Eingeweide und das Fressen der Thiere um Rath in Staatsangelegenheiten. Am Tage

der Schlacht bei Platää, z. B., wo es sich um die Freiheit Griechenlands, vielleicht ganz Europa's, um Abwehrung des orientalischen Despotismus handelte, quälte sich Pausanias den ganzen Morgen um gute Zeichen der Opferthiere. Dieß scheint in völligem Widerspruch mit der Geistigkeit der Griechen in Kunst, Religion und Wissenschaft zu stehen, kann aber sehr wohl aus dem Standpunkt des griechischen Geistes erklärt werden. Den Neueren ist eigenthümlich, in Allem, was die Klugheit unter diesen und diesen Umständen als räthlich erscheinen läßt, sich aus sich selbst zu entschließen; die Privatleute sowohl wie die Fürsten fassen ihre Entschlüsse aus sich selber; der subjective Wille schneidet bei uns alle Gründe der Ueberlegung ab, und bestimmt sich zur That. Die Alten hingegen, welche noch nicht zu dieser Macht der Subjectivität, zu dieser Stärke der Gewißheit ihrer selbst gekommen waren, ließen sich in ihren Angelegenheiten durch Orakel, durch äußere Erscheinungen bestimmen, in denen sie eine Vergewisserung und Bewahrheitung ihrer Vorsätze und Absichten suchten. Was nun besonders den Fall der Schlacht betrifft, so kommt es dabei nicht bloß auf die sittliche Gesinnung, sondern auch auf die Stimmung der Munterkeit, auf das Gefühl physischer Kraft an. Diese Disposition war aber bei den Alten von noch weit größerer Wichtigkeit als bei den Neueren, bei welchen die Disciplin des Heeres und das Talent des Feldherrn die Hauptsache sind, während umgekehrt bei den mehr noch in der Einheit mit der Natur lebenden Alten die Tapferkeit der Einzelnen, der immer etwas Physisches zu seiner Quelle habende Muth das Meiste zur Entscheidung der Schlacht beitrug. Die Stimmung des Muthes hängt nun mit anderen physischen Dispositionen, zum Beispiel, mit der Disposition der Gegend, der Atmosphäre, der Jahreszeit, des Klima's zusammen. Die sympathetischen Stimmungen des beseelten Lebens kommen aber bei den Thieren, da diese noch mehr mit der Natur in Einheit leben, sichtbarer zur Erscheinung, als beim Menschen. Aus diesem Grunde ging der Feldherr bei

den Griechen nur dann zur Schlacht, wenn er an den Thieren gesunde Dispositionen zu finden glaubte, welche einen Schluß auf gute Dispositionen der Menschen zu erlauben schienen. So opfert der in seinem berühmten Rückzug so klug sich benehmende Xenophon täglich, und bestimmt nach dem Ergebniß des Opfers seine militärischen Maaßregeln. Das Aufsuchen eines Zusammenhangs zwischen dem Natürlichen und Geistigen wurde aber von den Alten zu weit getrieben. Ihr Aberglaube sah in den Eingeweiden der Thiere mehr, als darin zu sehen ist. Das Ich gab seine Selbstständigkeit dabei auf, unterwarf sich den Umständen und Bestimmungen der Aeußerlichkeit, machte diese zu Bestimmungen des Geistes.

§. 393.

Das allgemeine planetarische Leben des Naturgeistes 2) besondert sich in die concreten Unterschiede der Erde und zerfällt in die besondern Naturgeister, die im Ganzen die Natur der geographischen Welttheile ausdrücken, und die Racenverschiedenheit ausmachen.

Der Gegensatz der terrestrischen Polarität, durch welchen das Land gegen Norden zusammengedrängter ist und das Uebergewicht gegen das Meer hat, gegen die südliche Hemisphäre aber getrennt in Zuspitzungen auseinander läuft, bringt in den Unterschied der Welttheile zugleich eine Modification, die Treviranus (Biolog. II. Thl.) in Ansehung der Pflanzen und Thiere aufgezeigt hat.

Zusatz. Rücksichtlich der Racenverschiedenheit der Menschen muß zuvörderst bemerkt werden, daß die bloß historische Frage, ob alle menschlichen Racen von Einem Paare oder von mehreren ausgegangen seyen, uns in der Philosophie gar nichts angeht. Man hat dieser Frage eine Wichtigkeit beigelegt, weil man durch die Annahme einer Abstammung von mehreren Paaren die geistige Ueberlegenheit der einen Menschengattung über die andere erklären zu können glaubte, ja zu beweisen hoffte, die Menschen seyen, ihren geistigen Fähigkeiten nach, von Natur so

verschieden, daß einige wie Thiere beherrscht werden dürften. Aus der Abstammung kann aber kein Grund für die Berechtigung oder Nichtberechtigung der Menschen zur Freiheit und zur Herrschaft geschöpft werden. Der Mensch ist an sich vernünftig; darin liegt die Möglichkeit der Gleichheit des Rechtes aller Menschen, — die Nichtigkeit einer starren Unterscheidung in berechtigte und rechtlose Menschengattungen. — Der Unterschied der Menschenracen ist noch ein natürlicher, das heißt, ein zunächst die Naturseele betreffender Unterschied. Als solcher steht derselbe in Zusammenhang mit den geographischen Unterschieden des Bodens, auf welchem sich die Menschen zu großen Massen sammeln. Diese Unterschiede des Bodens sind Dasjenige, was wir die Welttheile nennen. In diesen Gliederungen des Erdindividuums herrscht etwas Nothwendiges, dessen nähere Auseinandersetzung in die Geographie gehört. — Die Hauptunterscheidung der Erde ist die in die alte und in die neue Welt. Zunächst bezieht sich dieser Unterschied auf das frühere oder spätere weltgeschichtliche Bekanntwerden der Erdtheile. Diese Bedeutung ist uns hier gleichgültig. Es kommt uns hier auf die den unterscheidenden Charakter der Welttheile ausmachende Bestimmtheit an. In dieser Rücksicht muß gesagt werden, daß Amerika ein jüngeres Ansehen, als die alte Welt, hat und in seiner historischen Bildung gegen diese zurücksteht. Amerika stellt nur den allgemeinen Unterschied des Norden und des Süden mit einer ganz schmalen Mitte beider Extreme dar. Die einheimischen Völker dieses Welttheils gehen unter; die alte Welt gestaltet sich in demselben neu. Diese nun unterscheidet sich von Amerika dadurch, daß sie sich als ein in bestimmte Unterschiede Auseinandergehendes darstellt, in drei Welttheile zerfällt, von welchen der eine, nämlich Afrika, im Ganzen genommen, als eine der gediegenen Einheit angehörende Masse, als ein gegen die Küste abgeschlossenes Hochgebirge erscheint, — der andere, Asien, dem Gegensatze des Hochlandes und großer, von breiten Strömen bewässerter Thäler anheimfällt, — während der

dritte, Europa, da hier Berg und Thal nicht, wie in Asien, als große Hälften des Welttheils aneinander gefügt sind, sondern sich beständig durchdringen, die Einheit jener unterschiedslosen Einheit Afrika's und des unvermittelten Gegensatzes Asiens offenbart. Diese drei Welttheile sind durch das Mittelmeer, um welches sie herumliegen, nicht getrennt, sondern verbunden. Nordafrika, bis zum Ende der Sandwüste, gehört, seinem Charakter nach, schon zu Europa; die Bewohner dieses Theiles von Afrika sind noch keine eigentlichen Afrikaner, das heißt, Neger, sondern mit den Europäern verwandt. So ist auch ganz Vorderasien, seinem Charakter nach, zu Europa gehörig; die eigentlich asiatische Race, die mongolische, wohnt in Hinterasien.

Nachdem wir so die Unterschiede der Welttheile als nicht zufällige, sondern nothwendige zu erweisen versucht haben, wollen wir die mit jenen Unterschieden zusammenhängenden Racenverschiedenheiten des Menschengeschlechts in physischer und geistiger Beziehung bestimmen. Die Physiologie unterscheidet in ersterer Beziehung die kaukasische, die äthiopische und die mongolische Race; woran sich noch die malaiische und die amerikanische Race reiht, welche aber mehr ein Aggregat unendlich verschiedener Particularitäten als eine scharf unterschiedene Race bilden. Der physische Unterschied aller dieser Racen zeigt sich nun vorzüglich in der Bildung des Schädels und des Gesichts. Die Bildung des Schädels ist aber durch eine horizontale und eine verticale Linie zu bestimmen, von welchen die erstere vom äußeren Gehörgange nach der Wurzel der Nase, die letztere vom Stirnbein nach der oberen Kinnlade geht. Durch den von diesen beiden Linien gebildeten Winkel unterscheidet sich der thierische Kopf vom menschlichen; bei den Thieren ist dieser Winkel äußerst spitz. Eine andere, bei Festsetzung der Racenverschiedenheiten wichtige, von Blumenbach gemachte Bestimmung betrifft das größere oder geringere Hervortreten der Backenknochen. Auch die Wölbung und die Breite der Stirn ist hierbei bestimmend.

Bei der kaukasischen Race ist nun jener Winkel fast oder ganz ein rechter. Besonders gilt dieß von der italienischen, georgischen und cirkassischen Physiognomie. Der Schädel ist bei dieser Race oben kugelicht, die Stirn sanft gewölbt, die Backenknochen sind zurückgedrängt, die Vorderzähne in beiden Kiefern perpendiculär, die Hautfarbe ist weiß, mit rothen Wangen, die Haare sind lang und weich.

Das Eigenthümliche der mongolischen Race zeigt sich in dem Hervorstehen der Backenknochen, in den enggeschlitzten, nicht runden Augen, in der zusammengedrückten Nase, in der gelben Farbe der Haut, in den kurzen, storren, schwarzen Haaren.

Die Neger haben schmälere Schädel als die Mongolen und Kaukasier, ihre Stirnen sind gewölbt, aber bucklicht, ihre Kiefer ragen hervor, ihre Zähne stehen schief, ihre untere Kinnlade ist sehr hervortretend, ihre Hautfarbe mehr oder weniger schwarz, ihre Haare sind wollig und schwarz.

Die malaiische und die amerikanische Race sind in ihrer physischen Bildung weniger als die eben geschilderten Racen scharf ausgezeichnet; die Haut der malaiischen ist braun, die der amerikanischen kupferfarbig.

In geistiger Beziehung unterscheiden sich die angegebenen Racen auf folgende Weise.

Die Neger sind als eine aus ihrer uninteressirten und interesselosen Unbefangenheit nicht heraustretende Kindernation zu fassen. Sie werden verkauft und lassen sich verkaufen, ohne alle Reflexion darüber, ob dieß recht ist oder nicht. Ihre Religion hat etwas Kinderhaftes. Das Höhere, welches sie empfinden, halten sie nicht fest; dasselbe geht ihnen nur flüchtig durch den Kopf. Sie übertragen dieß Höhere auf den ersten besten Stein, machen diesen dadurch zu ihrem Fetisch, und verwerfen diesen Fetisch, wenn er ihnen nicht geholfen hat. In ruhigem Zustande ganz gutmüthig und harmlos, begehen sie in der plötzlich entstehenden Aufregung die fürchterlichsten Grausamkeiten. Die Fähigkeit

zur Bildung ist ihnen nicht abzusprechen; sie haben nicht nur hier und da das Christenthum mit der größten Dankbarkeit angenommen, und mit Rührung von ihrer durch dasselbe nach langer Geistesknechtschaft erlangten Freiheit gesprochen, sondern auch in Haiti einen Staat nach christlichen Principien gebildet. Aber einen inneren Trieb zur Kultur zeigen sie nicht. In ihrer Heimath herrscht der entsetzlichste Despotismus; da kommen sie nicht zum Gefühl der Persönlichkeit des Menschen, — da ist ihr Geist ganz schlummernd, bleibt in sich versunken, macht keinen Fortschritt und entspricht so der compacten, unterschiedslosen Masse des afrikanischen Landes.

Die Mongolen dagegen erheben sich aus dieser kindischen Unbefangenheit; in ihnen offenbart sich als das Charakteristische eine unruhige, zu keinem festen Resultate kommende Beweglichkeit, welche sie treibt, sich wie ungeheure Heuschreckenschwärme über andere Nationen auszubreiten, und die dann doch wieder der gedankenlosen Gleichgültigkeit und dumpfen Ruhe weicht, welche jenem Hervorbrechen vorangegangen war. Ebenso zeigen die Mongolen an sich den schneidenden Gegensatz des Erhabenen und Ungeheuren einerseits und des kleinlichsten Pedantismus andererseits. Ihre Religion enthält schon die Vorstellung eines Allgemeinen, das von ihnen als Gott verehrt wird. Aber dieser Gott wird noch nicht als ein unsichtbarer ertragen; er ist in menschlicher Gestalt vorhanden, oder gibt sich wenigstens durch diesen oder jenen Menschen kund. So bei den Tibetanern, wo oft ein Kind zum gegenwärtigen Gott gewählt, und, wenn solcher Gott stirbt, von den Mönchen ein anderer Gott unter den Menschen gesucht wird, alle diese Götter aber nach einander die tiefste Verehrung genießen. Das Wesentliche dieser Religion erstreckt sich bis zu den Indiern, bei denen gleichfalls ein Mensch, der Bramine, als Gott angesehen, und das Sichzurückziehen des menschlichen Geistes in seine unbestimmte Allgemeinheit für das Göttliche, für die unmittelbare Identität mit Gott gehalten wird. In der asiatischen Race

beginnt also der Geist allerdings schon zu erwachen, sich von der Natürlichkeit zu trennen. Diese Trennung ist aber noch keine scharfe, noch nicht die absolute. Der Geist erfaßt sich noch nicht in seiner absoluten Freiheit, weiß sich noch nicht als das für-sich-seyende concret Allgemeine, hat sich seinen Begriff noch nicht in der Form des Gedankens zum Gegenstande gemacht. Deßhalb existirt er noch in der ihm widersprechenden Form der unmittelbaren Einzelnheit. Gott wird zwar gegenständlich, aber nicht in der Form des absolut freien Gedankens, sondern in der eines unmittelbar existirenden endlichen Geistes. Damit hängt die hier vorkommende Verehrung der Verstorbenen zusammen. In dieser liegt eine Erhebung über die Natürlichkeit; denn in den Verstorbenen ist die Natürlichkeit untergegangen; die Erinnerung an dieselben hält nur das in ihnen erschienene Allgemeine fest, und erhebt sich somit über die Einzelnheit der Erscheinung. Das Allgemeine wird aber immer nur, einerseits als ein ganz abstract Allgemeines festgehalten, andererseits in einer durchaus zufälligen unmittelbaren Existenz angeschaut. Bei den Indiern zum Beispiel wird der allgemeine Gott als in der ganzen Natur, in den Flüssen, Bergen, so wie in den Menschen gegenwärtig betrachtet. Asien stellt also, wie in physischer so auch in geistiger Beziehung, das Moment des Gegensatzes, den unvermittelten Gegensatz, das vermittlungslose Zusammenfallen der entgegengesetzten Bestimmungen dar. Der Geist trennt sich hier einerseits von der Natur, und fällt andererseits doch wieder in die Natürlichkeit zurück, da er noch nicht in sich selber, sondern nur in dem Natürlichen zur Wirklichkeit gelangt. In dieser Identität des Geistes mit der Natur ist die wahre Freiheit nicht möglich. Der Mensch kann hier noch nicht zum Bewußtseyn seiner Persönlichkeit kommen, hat in seiner Individualität noch gar keinen Werth und keine Berechtigung, — weder bei den Indiern, noch bei den Chinesen; diese setzen ihre Kinder ohne alles Bedenken aus, oder bringen dieselben geradezu um.

Erst in der kaukasischen Race kommt der Geist zur absoluten Einheit mit sich selber, — erst hier tritt der Geist in vollkommnen Gegensatz gegen die Natürlichkeit, erfaßt er sich in seiner absoluten Selbstständigkeit, entreißt er sich dem Herüber- und Hinüberschwanken von Einem Extrem zum anderen, gelangt zur Selbstbestimmung, zur Entwicklung seiner selbst, und bringt dadurch die Weltgeschichte hervor. Die Mongolen haben, wie schon erwähnt, zu ihrem Charakter nur die nach außen stürmende Thätigkeit einer Ueberschwemmung, die sich so schnell, wie sie gekommen ist, wieder verläuft, bloß zerstörend wirkt, nichts erbaut, keinen Fortschritt der Weltgeschichte hervorbringt. Dieser kommt erst durch die kaukasische Race zu Stande.

In derselben haben wir aber zwei Seiten, die Vorderasiaten und die Europäer zu unterscheiden; mit welchem Unterschiede jetzt der Unterschied von Mahomedanern und Christen zusammenfällt.

Im Mahomedanismus ist das bornirte Princip der Juden, durch Erweiterung zur Allgemeinheit, überwunden. Hier wird Gott nicht mehr, wie bei den Hinterasiaten, als auf unmittelbar sinnliche Weise existirend betrachtet, sondern als die über alle Vielheit der Welt erhabene Eine unendliche Macht aufgefaßt. Der Mahomedanismus ist daher im eigentlichsten Sinne des Wortes die Religion der Erhabenheit. Mit dieser Religion steht der Charakter der Vorderasiaten, besonders der Araber, in völligem Einklang. Dieß Volk ist, in seinem Aufschwunge zu dem Einen Gotte, gegen alles Endliche, gegen alles Elend gleichgültig, mit seinem Leben wie mit seinen Glücksgütern freigebig; noch jetzt verdient seine Tapferkeit und seine Mildthätigkeit unsere Anerkennung. Aber der an dem abstract Einen festhaltende Geist der Vorderasiaten bringt es nicht zur Bestimmung, zur Besonderung des Allgemeinen, folglich nicht zu concreter Bildung. Durch diesen Geist ist zwar hier alles in Hinterasien herrschende Kastenwesen vernichtet, jedes Individuum unter den muhamedanischen Vorderasiaten frei; eigentlicher Despotismus findet unter denselben

nicht statt. Das politische Leben kommt jedoch hier noch nicht zu einem gegliederten Organismus, zur Unterscheidung in besondere Staatsgewalten. Und was die Individuen betrifft, so halten dieselben sich zwar einerseits in einer großartigen Erhabenheit über subjective, endliche Zwecke, stürzen sich aber andererseits auch wieder mit ungezügeltem Triebe in die Verfolgung solcher Zwecke, die bei ihnen dann alles Allgemeinen entbehren, weil es hier noch nicht zu einer immanenten Besonderung des Allgemeinen kommt. So entsteht hier, neben den erhabensten Gesinnungen, die größte Rachsucht und Arglist.

Die Europäer dagegen haben zu ihrem Princip und Charakter das concret Allgemeine, den sich selbst bestimmenden Gedanken. Der christliche Gott ist nicht bloß der unterschiedslose Eine, sondern der Dreieinige, der den Unterschied in sich enthaltende, der menschgewordene, der sich selbst offenbarende Gott. In dieser religiösen Vorstellung hat der Gegensatz des Allgemeinen und des Besonderen, — des Gedankens und des Daseyns — die höchste Schärfe, und ist gleichwohl zur Einheit zurückgeführt. So bleibt das Besondere hier nicht so ruhig in seiner Unmittelbarkeit belassen, wie im Mahomedanismus; vielmehr ist dasselbe durch den Gedanken bestimmt, wie umgekehrt das Allgemeine sich hier zur Besonderung entwickelt. Das Princip des europäischen Geistes ist daher die selbstbewußte Vernunft, die zu sich das Zutrauen hat, daß Nichts gegen sie eine unüberwindliche Schranke seyn kann, und die daher Alles antastet, um sich selber darin gegenwärtig zu werden. Der europäische Geist setzt die Welt sich gegenüber, macht sich von ihr frei, hebt aber diesen Gegensatz wieder auf, nimmt sein Anderes, das Mannigfaltige, in sich, in seine Einfachheit zurück. Hier herrscht daher dieser unendliche Wissensdrang, der den anderen Racen fremd ist. Den Europäer interessirt die Welt, er will sie erkennen, sich das ihm gegenüberstehende Andere aneignen, in den Besonderungen der Welt die Gattung, das Gesetz, das Allgemeine, den Gedanken,

die innere Vernünftigkeit sich zur Anschauung bringen. — Ebenso wie im Theoretischen strebt der europäische Geist auch im Praktischen nach der zwischen ihm und der Außenwelt hervorzubringenden Einheit. Er unterwirft die Außenwelt seinen Zwecken mit einer Energie, welche ihm die Herrschaft der Welt gesichert hat. Das Individuum geht hier in seinen besonderen Handlungen von festen allgemeinen Grundsätzen aus; und der Staat stellt in Europa mehr oder weniger die der Willkür eines Despoten entnommene Entfaltung und Verwirklichung der Freiheit durch vernünftige Institutionen dar.

In Betreff aber endlich der ursprünglichen Amerikaner haben wir zu bemerken, daß dieselben ein verschwindendes schwaches Geschlecht sind. In manchen Theilen Amerika's fand sich zwar zur Zeit der Entdeckung desselben eine ziemliche Bildung; diese war jedoch mit der europäischen Kultur nicht zu vergleichen, und ist mit den Ureinwohnern verschwunden. Außerdem gibt es dort die stumpfesten Wilden, z. B. die Peschera's und die Eskimo's. Die ehemaligen Karaiben sind fast ganz ausgestorben. Mit Brantwein und Gewehr bekannt gemacht, sterben diese Wilden aus. In Südamerika sind es die Kreolen, welche sich von Spanien unabhängig gemacht haben; die eigentlichen Indier wären dazu unfähig gewesen. In Paraguay waren dieselben wie ganz unmündige Kinder, und wurden wie solche auch von den Jesuiten behandelt. Die Amerikaner sind daher offenbar nicht im Stande, sich gegen die Europäer zu behaupten. Diese werden auf dem von ihnen dort eroberten Boden eine neue Kultur beginnen.

§. 394.

Dieser Unterschied geht in die Particularitäten hinaus, die man Localgeister nennen kann, und die sich in der äußerlichen Lebensart, Beschäftigung, körperlichen Bildung und Disposition, aber noch mehr in innerer Tendenz und Befähigung des intelligenten und sittlichen Charakters der Völker zeigen.

So weit die Geschichte der Völker zurückreicht, zeigt sie das Beharrliche dieses Typus der besondern Nationen.

Zusatz. Die im Zusatz zum Paragraph 393 geschilderten Racenverschiedenheiten sind die wesentlichen, — die durch den Begriff bestimmten Unterschiede des allgemeinen Naturgeistes. Bei dieser seiner allgemeinen Unterscheidung bleibt aber der Naturgeist nicht stehen; die Natürlichkeit des Geistes hat nicht die Macht, sich als den reinen Abdruck der Bestimmungen des Begriffs zu behaupten; sie geht zu weiterer Besonderung jener allgemeinen Unterschiede fort, und verfällt so in die Mannigfaltigkeit der Local- oder Nationalgeister. Die ausführliche Charakteristik dieser Geister gehört theils in die Naturgeschichte des Menschen, theils in die Philosophie der Weltgeschichte. Die erstere Wissenschaft schildert die durch die Natur mitbedingte Disposition des Nationalcharakters, die körperliche Bildung, die Lebensart, die Beschäftigung, sowie die besonderen Richtungen der Intelligenz und des Willens der Nationen. Die Philosophie der Geschichte dagegen hat zu ihrem Gegenstande die weltgeschichtliche Bedeutung der Völker, — das heißt, — wenn wir die Weltgeschichte im umfassendsten Sinne des Wortes nehmen, — die höchste Entwicklung, zu welcher die ursprüngliche Disposition des Nationalcharakters gelangt, — die geistigste Form, zu welcher der in den Nationen wohnende Naturgeist sich erhebt. Hier in der philosophischen Anthropologie können wir uns auf das Detail nicht einlassen, dessen Betrachtung den ebengenannten beiden Wissenschaften obliegt. Wir haben hier den Nationalcharakter nur in sofern zu betrachten, als derselbe den Keim enthält, aus welchem die Geschichte der Nationen sich entwickelt.

Zuvörderst kann bemerkt werden, daß der Nationalunterschied ein eben so fester Unterschied ist, wie die Racenverschiedenheit der Menschen, — daß zum Beispiel die Araber sich noch jetzt überall eben so zeigen, wie sie in den ältesten Zeiten geschildert werden. Die Unveränderlichkeit des Klima's, der ganzen Beschaffenheit des

Landes, in welchem eine Nation ihren bleibenden Wohnsitz hat, trägt zur Unveränderlichkeit des Charakters derselben bei. Eine Wüste, die Nachbarschaft des Meeres oder das Entferntseyn vom Meere, — alle diese Umstände können auf den Nationalcharakter Einfluß haben. Besonders ist hierbei der Zusammenhang mit dem Meere, wichtig. In dem von hohen Gebirgen dicht am Gestade umgebenen und auf diese Weise vom Meere, — diesem freien Elemente, — abgesperrten Inneren des eigentlichen Afrika bleibt der Geist der Eingebornen unaufgeschlossen, fühlt keinen Freiheitstrieb, erträgt ohne Widerstreben die allgemeine Sclaverei. Die Nähe des Meeres kann jedoch für sich allein den Geist nicht frei machen. Dieß beweisen die Indier, die sich dem seit frühester Zeit bei ihnen bestehenden Verbot der Beschiffung des von der Natur für sie geöffneten Meeres sclavisch unterworfen haben, und so durch den Despotismus von diesem weiten freien Element, — von diesem natürlichen Daseyn der Allgemeinheit, — geschieden, keine Kraft verrathen, sich von der die Freiheit tödtenden Verknöcherung der Standesabtheilungen zu befreien, welche in dem Kastenverhältniß statt findet, und die einer aus eigenem Antriebe das Meer beschiffenden Nation unerträglich seyn würde.

Was nun aber den bestimmten Unterschied der Nationalgeister betrifft, so ist derselbe bei der afrikanischen Menschenrace im höchsten Grade unbedeutend, und tritt selbst bei der eigentlich asiatischen Race viel weniger, als bei den Europäern hervor, in welchen der Geist erst aus seiner abstracten Allgemeinheit zur entfalteten Fülle der Besonderung gelangt. Wir wollen deßhalb hier nur von dem in sich verschiedenen Charakter der europäischen Nationen sprechen, und unter denselben auch diejenigen Völker, welche sich hauptsächlich durch ihre weltgeschichtliche Rolle von einander unterscheiden, — nämlich die Griechen, die Römer und die Germanen, — nicht in ihrer gegenseitigen Beziehung charakterisiren; dieß Geschäft haben wir der Philosophie der Geschichte zu überlassen. Dagegen können hier die Unterschiede angegeben werden,

welche sich innerhalb der griechischen Nation, und unter den mehr oder weniger von germanischen Elementen durchdrungenen christlichen Völkern Europa's hervorgethan haben.

Was die Griechen anbelangt, so unterscheiden sich die in der Periode ihrer vollen weltgeschichtlichen Entwicklung unter ihnen besonders hervorragenden Völker, — die Lacedämonier, die Thebaner und die Athener, — auf folgende Weise von einander. — Bei den Lacedämoniern ist das gediegene, unterschiedslose Leben in der sittlichen Substanz vorherrschend: daher kommen bei ihnen das Eigenthum und das Familienverhältniß nicht zu ihrem Rechte. — Bei den Thebanern dagegen tritt das entgegengesetzte Princip hervor; bei denselben hat das Subjective, das Gemüthliche, — so weit dieß überhaupt schon den Griechen zugesprochen werden kann, — das Uebergewicht. Der Hauptlyriker der Griechen, Pindar, gehört den Thebanern an. Auch der unter den Thebanern entstandene Freundschaftsbund von Jünglingen, die auf Leben und Tod mit einander verbunden waren, gibt einen Beweis von dem in diesem Volke vorherrschenden Sichzurückziehen in die Innerlichkeit der Empfindung. — Das athenienſische Volk aber stellt die Einheit dieser Gegensätze dar; in ihm ist der Geist aus der thebanischen Subjectivität herausgetreten, ohne sich in die spartanische Objectivität des sittlichen Lebens zu verlieren; die Rechte des Staats und des Individuums haben bei den Athenern eine so vollkommene Vereinigung gefunden, als auf dem griechischen Standpunkt überhaupt möglich war. Wie aber Athen durch diese Vermittlung des spartanischen und des thebanischen Geistes die Einheit des nördlichen und des südlichen Griechenlands bildet; so sehen wir in jenem Staate auch die Vereinigung der östlichen und der westlichen Griechen, in sofern Plato in demselben das Absolute als die Idee bestimmt hat, in welcher sowohl das in der jonischen Philosophie zum Absoluten gemachte Natürliche, als der das Princip der italischen Philosophie bildende ganz abstracte Gedanke zu Momenten herabgesetzt sind. — Mit diesen

Andeutungen in Betreff des Charakters der Hauptvölker Griechenlands müssen wir uns hier begnügen; durch eine weitere Entwicklung des Angedeuteten würden wir in das Gebiet der Weltgeschichte, und namentlich auch der Geschichte der Philosophie übergreifen.

Eine noch weit größere Mannigfaltigkeit des Nationalcharakters erblicken wir bei den christlichen Völkern Europa's. Die Grundbestimmung in der Natur dieser Völker ist die überwiegende Innerlichkeit, die in sich feste Subjectivität. Diese modificirt sich hauptsächlich nach der südlichen oder nördlichen Lage des von diesen Völkern bewohnten Landes. Im Süden tritt die Individualität unbefangen in ihrer Einzelnheit hervor. Dieß gilt besonders von den Italienern; da will der individuelle Charakter nicht anders seyn, als er eben ist; allgemeine Zwecke stören seine Unbefangenheit nicht. Solcher Charakter ist der weiblichen Natur gemäßer, als der männlichen. Die italienische Individualität hat sich daher als weibliche Individualität zu ihrer höchsten Schönheit ausgebildet; nicht selten sind italienische Frauen und Mädchen, die in der Liebe unglücklich waren, in Einem Augenblick vor Schmerz gestorben; so sehr war ihre ganze Natur in das individuelle Verhältniß eingegangen, dessen Bruch sie vernichtete. — Mit dieser Unbefangenheit der Individualität hängt auch das starke Geberdenspiel der Italiener zusammen; ihr Geist ergießt sich ohne Rückhalt in seine Leiblichkeit. Denselben Grund hat die Anmuth ihres Benehmens. — Auch im politischen Leben der Italiener zeigt sich das nämliche Vorherrschen der Einzelnheit, des Individuellen. Wie schon vor der römischen Herrschaft, so auch nach deren Verschwinden, stellt sich uns Italien als in eine Menge kleiner Staaten zerfallen dar. Im Mittelalter sehen wir dort die vielen einzelnen Gemeinwesen überall von Factionen so zerrissen, daß die Hälfte der Bürger solcher Staaten fast immer in der Verbannung lebte. Das allgemeine Interesse des Staats konnte vor dem überwiegenden Parteigeist nicht aufkommen. Die Individuen, die sich zu alleinigen Vertretern des Gemeinwohls aufwarfen, verfolgten selber vorzugsweise ihr Privatinteresse, und zwar mitunter auf höchst tyrannische, grausame Weise. Weder in diesen Alleinherrschaften, noch in jenen vom Parteienkampf zerrissenen Republiken vermochte das politische Recht sich zu fester, vernünftiger Gestaltung auszubilden. Nur das römische Privatrecht wurde studirt, und der Tyrannei der Einzelnen wie der Vielen als ein nothdürftiger Damm entgegengestellt.

Bei den Spaniern finden wir gleichfalls das Vorherrschen der Individualität; dieselbe hat aber nicht die italienische Unbefangenheit, sondern ist schon mehr mit Reflexion verknüpft. Der individuelle Inhalt, der hier geltend gemacht wird, trägt schon die Form der Allgemeinheit. Deßhalb sehen wir bei den Spaniern besonders die Ehre als treibendes Princip. Das Individuum verlangt hier Anerkennung, nicht in seiner unmittelbaren Einzelnheit, sondern wegen der Uebereinstimmung seiner Handlungen und seines Benehmens mit gewissen festen Grundsätzen, die nach der Vorstellung der Nation für jeden Ehrenmann Gesetz seyn müssen. Indem aber der Spanier sich in allem seinem Thun nach diesen über die Laune des Individuums erhabenen und von der Sophistik des Verstandes noch nicht erschütterten Grundsätzen richtet, kommt er zu größerer Beharrlichkeit, als der Italiener, welcher mehr den Eingebungen des Augenblicks gehorcht, und mehr in der Empfindung, als in festen Vorstellungen lebt. Dieser Unterschied beider Völker tritt besonders in Beziehung auf die Religion hervor. Der Italiener läßt sich durch religiöse Bedenklichkeiten nicht sonderlich in seinem heiteren Lebensgenuß stören. Der Spanier hingegen hat bisher mit fanatischem Eifer am Buchstaben der Lehren des Katholicismus festgehalten, und durch die Inquisition die von diesem Buchstaben abzuweichen Verdächtigen Jahrhunderte lang mit afrikanischer Unmenschlichkeit verfolgt. Auch in politischer Beziehung unterscheiden sich beide Völker auf eine ihrem angegebenen Charakter gemäße Weise. Die schon von

Petrarca sehnlich gewünschte staatliche Einheit Italiens ist noch jetzt ein Traum; dieß Land zerfällt noch immer in eine Menge von Staaten, die sich sehr wenig um einander bekümmern. In Spanien dagegen, wo, wie gesagt, das Allgemeine zu einiger Herrschaft über das Einzelne kommt, sind die einzelnen Staaten, die früher in diesem Lande bestanden, bereits zu Einem Staate zusammengeschmolzen, dessen Provinzen allerdings noch eine zu große Selbstständigkeit zu behaupten suchen.

Während nun in den Italienern die Beweglichkeit der Empfindung, — in den Spaniern die Festigkeit des vorstellenden Denkens überwiegend ist, zeigen die Franzosen sowohl die Festigkeit des Verstandes als die Beweglichkeit des Witzes. Von jeher hat man den Franzosen Leichtsinn vorgeworfen; ebenso Eitelkeit, Gefallsucht. Durch das Streben zu gefallen, haben sie es aber zur höchsten Feinheit der gesellschaftlichen Bildung gebracht, und eben dadurch sich auf eine ausgezeichnete Weise über die rohe Selbstsucht des Naturmenschen erhoben; denn jene Bildung besteht gerade darin, daß man über sich selber den Anderen, mit welchem man zu thun hat, nicht vergißt, sondern denselben beachtet und sich gegen ihn wohlwollend bezeigt. Wie dem Einzelnen, so auch dem Publikum beweisen die Franzosen, — seyen sie Staatsmänner, Künstler oder Gelehrte, — in allen ihren Handlungen und Werken die achtungsvollste Aufmerksamkeit. Doch ist diese Beachtung der Meinung Anderer allerdings mitunter in das Streben ausgeartet, um jeden Preis, — selbst auf Kosten der Wahrheit, — zu gefallen. Auch Ideale von Schwätzern sind aus diesem Streben entstanden. Was aber die Franzosen für das sicherste Mittel, allgemein zu gefallen, ansehen, ist Dasjenige, was sie esprit nennen. Dieser esprit beschränkt sich in oberflächlichen Naturen auf das Combiniren einander fern liegender Vorstellungen, wird aber in geistreichen Männern, wie z. B. Montesquieu und Voltaire, durch das Zusammenfassen des vom Verstande Getrennten zu einer genialen Form des Vernünftigen; denn das

Vernünftige hat eben dieß Zusammenfassen zu seiner wesentlichen Bestimmung. Aber diese Form des Vernünftigen ist noch nicht die des begreifenden Erkennens; die tiefen, geistreichen Gedanken, die sich bei solchen Männern, wie die genannten, vielfältig finden, werden nicht aus Einem allgemeinen Gedanken, aus dem Begriff der Sache entwickelt, sondern nur wie Blitze hingeschleudert. Die Schärfe des Verstandes der Franzosen offenbart sich in der Klarheit und Bestimmtheit ihres mündlichen und schriftlichen Ausdrucks. Ihre den strengsten Regeln unterworfene Sprache entspricht der sicheren Ordnung und Bündigkeit ihrer Gedanken. Dadurch sind die Franzosen zu Mustern der politischen und juristischen Darstellung geworden. Aber auch in ihren politischen Handlungen läßt sich die Schärfe ihres Verstandes nicht verkennen. Mitten im Sturm der revolutionären Leidenschaft hat sich ihr Verstand in der Entschiedenheit gezeigt, mit welcher sie die Hervorbringung der neuen sittlichen Weltordnung gegen den mächtigen Bund der zahlreichen Anhänger des Alten durchgesetzt, — alle Momente des zu entwickelnden neuen politischen Lebens nach einander in deren extremster Bestimmtheit und Entgegengesetztheit verwirklicht haben. Gerade, indem sie jene Momente auf die Spitze der Einseitigkeit trieben, — jedes einseitige politische Princip bis zu seinen letzten Consequenzen verfolgten, — sind sie durch die Dialektik der weltgeschichtlichen Vernunft zu einem politischen Zustande geführt worden, in welchem alle früheren Einseitigkeiten des Staatslebens aufgehoben erscheinen.

Die Engländer könnte man das Volk der intellectuellen Anschauung nennen. Sie erkennen das Vernünftige weniger in der Form der Allgemeinheit, als in der der Einzelnheit. Daher stehen ihre Dichter weit höher, als ihre Philosophen. Bei den Engländern tritt die Originalität der Persönlichkeit stark hervor. Ihre Originalität ist aber nicht unbefangen und natürlich, sondern entspringt aus dem Gedanken, aus dem Willen. Das Individuum will hier in jeder Beziehung auf sich beruhen, sich nur

durch seine Eigenthümlichkeit hindurch auf das Allgemeine beziehen. Aus diesem Grunde hat die politische Freiheit bei den Engländern vornehmlich die Gestalt von Privilegien, von hergebrachten, nicht aus allgemeinen Gedanken abgeleiteten Rechten. Daß die einzelnen englischen Gemeinen und Grafschaften Deputirte in's Parlament schicken, beruht überall auf besonderen Privilegien, nicht auf allgemeinen, consequent durchgeführten Grundsätzen. Allerdings ist der Engländer auf die Ehre und die Freiheit seiner ganzen Nation stolz; aber sein Nationalstolz hat vornehmlich das Bewußtseyn zur Grundlage, daß in England das Individuum seine Besonderheit festhalten und durchführen kann. Mit dieser Zähigkeit der zwar dem Allgemeinen zugetriebenen, aber in ihrer Beziehung auf das Allgemeine an sich selber festhaltenden Individualität hängt die hervorstechende Neigung der Engländer zum Handel zusammen.

Der Deutschen gedenken die Deutschen gewöhnlich zuletzt, entweder aus Bescheidenheit, oder weil man das Beste für das Ende aufspart. Wir sind als tiefe, jedoch nicht selten unklare Denker bekannt; wir wollen die innerste Natur der Dinge und ihren nothwendigen Zusammenhang begreifen; daher gehen wir in der Wissenschaft äußerst systematisch zu Werke; nur verfallen wir dabei mitunter in den Formalismus eines äußerlichen, willkürlichen Construirens. Unser Geist ist überhaupt mehr, als der irgend einer anderen europäischen Nation, nach innen gekehrt. Wir leben vorzugsweise in der Innerlichkeit des Gemüths und des Denkens. In diesem Stillleben, in dieser einsiedlerischen Einsamkeit des Geistes beschäftigen wir uns damit, bevor wir handeln, erst die Grundsätze, nach denen wir zu handeln gedenken, sorgfältigst zu bestimmen. Daher kommt es, daß wir etwas langsam zur That schreiten, — mitunter in Fällen, wo schneller Entschluß nothwendig ist, unentschlossen bleiben, — und, bei dem aufrichtigen Wunsche, die Sache recht gut zu machen, häufig gar Nichts zu Stande bringen. Man kann daher mit Recht das

französische Sprüchwort: le meilleur tue le bien, auf die Deutschen anwenden. Alles, was gethan werden soll, muß bei denselben durch Gründe legitimirt seyn. Da sich aber für Alles Gründe auffinden lassen, wird dieß Legitimiren oft zum bloßen Formalismus, bei welchem der allgemeine Gedanke des Rechts nicht zu seiner immanenten Entwicklung kommt, sondern eine Abstraction bleibt, in die das Besondere von Außen sich willkürlich eindrängt. Dieser Formalismus hat sich bei den Deutschen auch darin gezeigt, daß sie zuweilen Jahrhunderte hindurch damit zufrieden gewesen sind, gewisse politische Rechte bloß durch Protestationen sich zu bewahren. Während aber auf diese Weise die Unterthanen sehr wenig für sich selbst thaten, haben sie andererseits oft auch äußerst wenig für die Regierung gethan. In der Innerlichkeit des Gemüthes lebend, haben die Deutschen zwar immer sehr gern von ihrer Treue und Redlichkeit gesprochen, sind aber oft nicht zur Bewährung dieser ihrer substantiellen Gesinnung zu bringen gewesen, sondern haben gegen Fürsten und Kaiser die allgemeinen staatsrechtlichen Normen nur zur Verhüllung ihrer Ungeneigtheit, etwas für den Staat zu thun, unbedenklich und unbeschadet ihrer vortrefflichen Meinung von ihrer Treue und Redlichkeit, gebraucht. Obgleich aber ihr politischer Geist, ihre Vaterlandsliebe meistentheils nicht sehr lebendig war, so sind sie doch seit früher Zeit von einem außerordentlichen Verlangen nach der Ehre einer amtlichen Stellung beseelt und der Meinung gewesen, das Amt und der Titel mache den Mann, nach dem Unterschied des Titels könne die Bedeutsamkeit der Personen und die denselben schuldige Achtung fast in jedem Fall mit vollkommener Sicherheit abgemessen werden; wodurch die Deutschen in eine Lächerlichkeit verfallen sind, die in Europa nur an der Sucht der Spanier nach einer langen Liste von Namen eine Parallele findet.

§. 395.

Die Seele ist 3) zum individuellen Subjecte vereinzelt. Diese Subjectivität kommt aber hier nur als Vereinzelung der

Naturbestimmtheit in Betracht. Sie ist als der Modus des verschiedenen Temperaments, Talents, Charakters, der Physiognomie und anderer Dispositionen und Idiosynkrasien von Familien oder den singulären Individuen.

Zusatz. Wie wir gesehen haben, geht der Naturgeist zuerst in die allgemeinen Unterschiede der Menschengattungen auseinander, und kommt in den Volksgeistern zu einem Unterschiede, welcher die Form der Besonderung hat. Das Dritte ist, daß der Naturgeist zu seiner Vereinzelung fortschreitet, und als individuelle Seele sich selber sich entgegensetzt. Der hier entstehende Gegensatz ist aber noch nicht derjenige Gegensatz, welcher zum Wesen des Bewußtseyns gehört. Die Einzelnheit oder Individualität der Seele kommt hier in der Anthropologie nur als Naturbestimmtheit in Betracht.

Zunächst muß nun über die individuelle Seele bemerkt werden, daß in derselben die Sphäre des Zufälligen beginnt, da nur das Allgemeine das Nothwendige ist. Die einzelnen Seelen unterscheiden sich von einander durch eine unendliche Menge von zufälligen Modificationen. Diese Unendlichkeit gehört aber zur schlechten Art des Unendlichen. Man darf daher die Eigenthümlichkeit der Menschen nicht zu hoch anschlagen. Vielmehr muß man für ein leeres, in's Blaue gehendes Gerede die Behauptung erklären, daß der Lehrer sich sorgfältig nach der Individualität jedes seiner Schüler zu richten, dieselbe zu studiren und auszubilden habe. Dazu hat er gar keine Zeit. Die Eigenthümlichkeit der Kinder wird im Kreise der Familie geduldet; aber mit der Schule beginnt ein Leben nach allgemeiner Ordnung, nach einer, Allen gemeinsamen Regel; da muß der Geist zum Ablegen seiner Absonderlichkeiten, zum Wissen und Wollen des Allgemeinen, zur Aufnahme der vorhandenen allgemeinen Bildung gebracht werden. Dieß Umgestalten der Seele — nur Dieß heißt Erziehung. Je gebildeter ein Mensch ist, desto weniger tritt in seinem Betragen etwas nur ihm Eigenthümliches, daher Zufälliges hervor

Die Eigenthümlichkeit des Individuums hat nun aber verschiedene Seiten. Man unterscheidet dieselbe nach den Bestimmungen des Naturells, des Temperaments und des Charakters.

Unter dem Naturell versteht man die natürlichen Anlagen im Gegensatze gegen Dasjenige, was der Mensch durch seine eigene Thätigkeit geworden ist. Zu diesen Anlagen gehört das Talent und das Genie. Beide Worte drücken eine bestimmte Richtung aus, welche der individuelle Geist von Natur erhalten hat. Das Genie ist jedoch umfassender als das Talent; das letztere bringt nur im Besonderen Neues hervor, wogegen das Genie eine neue Gattung erschafft. Talent und Genie müssen aber, da sie zunächst bloße Anlagen sind, — wenn sie nicht verkommen, sich verlüderlichen, oder in schlechte Originalität ausarten sollen, — nach allgemeingültigen Weisen ausgebildet werden. Nur durch diese Ausbildung bewähren jene Anlagen ihr Vorhandenseyn, ihre Macht und ihren Umfang. Vor dieser Ausbildung kann man sich über das Daseyn eines Talentes täuschen; frühe Beschäftigung mit Mahlen, zum Beispiel, kann Talent zu dieser Kunst zu verrathen scheinen, und dennoch diese Liebhaberei Nichts zu Wege bringen. Das bloße Talent ist daher auch nicht höher zu schätzen, als die durch ihre eigene Thätigkeit zur Erkenntniß ihres Begriffs gekommene Vernunft, — als das absolut freie Denken und Wollen. In der Philosophie führt das bloße Genie nicht weit; da muß sich dasselbe der strengen Zucht des logischen Denkens unterwerfen; nur durch diese Unterwerfung gelangt dort das Genie zu seiner vollkommenen Freiheit. Was aber den Willen betrifft, so kann man nicht sagen, daß es ein Genie zur Tugend gebe; denn die Tugend ist etwas Allgemeines, von allen Menschen zu Forderndes, und nichts Angebornes, sondern etwas in dem Individuum durch dessen eigene Thätigkeit Hervorzubringendes. Die Unterschiede des Naturells haben daher für die Tugendlehre gar keine Wichtigkeit; dieselben würden nur — wenn wir uns so ausdrücken dürfen — in einer Naturgeschichte des Geistes zu betrachten seyn.

Die mannigfaltigen Arten des Talents und des Genies unterscheiden sich von einander durch die verschiedenen geistigen Sphären, in welchen sie sich bethätigen. Der Unterschied der Temperamente dagegen hat keine solche Beziehung nach außen. Es ist schwer zu sagen, was man unter Temperament verstehe. Dasselbe bezieht sich nicht auf die sittliche Natur der Handlung, noch auf das in der Handlung sichtbar werdende Talent, noch endlich auf die immer einen bestimmten Inhalt habende Leidenschaft. Am besten wird man daher das Temperament als die ganz allgemeine Art und Weise bestimmen, wie das Individuum thätig ist, sich objectivirt, sich in der Wirklichkeit erhält. Aus dieser Bestimmung geht hervor, daß für den freien Geist das Temperament nicht so wichtig ist, wie man früherhin gemeint hat. In der Zeit größerer Bildung verlieren sich die mannigfaltigen, zufälligen Manieren des Benehmens und Handelns, und damit die Temperamentsverschiedenheiten, — gerade so, wie in solcher Zeit die bornirten Charaktere der in einer ungebildeteren Epoche entstandenen Lustspiele, — die vollkommen Leichtsinnigen, die lächerlich Zerstreuten, die filzig Geizigen, — viel seltener werden. Die versuchten Unterscheidungen des Temperaments haben etwas so Unbestimmtes, daß man von denselben wenig Anwendung auf die Individuen zu machen weiß, da in diesen die einzeln dargestellten Temperamente sich mehr oder weniger vereinigt finden. Bekanntlich hat man, — ebenso, wie man die Tugend in vier Haupttugenden unterschied, — vier Temperamente — das cholerische, das sanguinische, das phlegmatische und das melancholische — angenommen. Kant spricht über dieselben weitläuftig. Der Hauptunterschied dieser Temperamente beruht darauf, daß — entweder der Mensch sich in die Sache hineinbegibt, — oder es ihm mehr um seine Einzelnheit zu thun ist. Der erstere Fall findet bei den Sanguinischen und Phlegmatischen, der letztere bei den Cholerischen und Melancholischen statt. Der Sanguinische vergißt sich über der Sache, und zwar bestimmter so, daß er vermöge seiner

oberflächlichen Beweglichkeit sich in einer Mannigfaltigkeit von Sachen herumwälzt; wogegen der Phlegmatische sich beharrlich auf Eine Sache richtet. Bei den Cholerischen und Melancholischen aber ist, wie schon angedeutet, das Festhalten an der Subjectivität überwiegend; diese beiden Temperamente unterscheiden sich jedoch von einander wieder dadurch, daß in dem Cholerischen die Beweglichkeit, in dem Melancholischen die Unbeweglichkeit das Uebergewicht hat; so daß in dieser Beziehung das Cholerische dem Sanguinischen, das Melancholische dem Phlegmatischen entspricht.

Wir haben bereits bemerkt, daß der Unterschied des Temperaments seine Wichtigkeit in einer Zeit verliert, wo die Art und Weise des Benehmens und der Thätigkeit der Individuen durch die allgemeine Bildung festgesetzt ist. Dagegen bleibt der Charakter Etwas, das die Menschen immer unterscheidet. Durch ihn kommt das Individuum erst zu seiner festen Bestimmtheit. Zum Charakter gehört erstlich das Formelle der Energie, mit welcher der Mensch, ohne sich irre machen zu lassen, seine Zwecke und Interessen verfolgt, und in allen seinen Handlungen die Uebereinstimmung mit sich selber bewahrt. Ohne Charakter kommt der Mensch nicht aus seiner Unbestimmtheit heraus, oder fällt aus einer Richtung in die entgegengesetzte. An jeden Menschen ist daher die Forderung zu machen, daß er Charakter zeige. Der charaktervolle Mensch imponirt Anderen, weil sie wissen, was sie an ihm haben. Zum Charakter gehört aber, außer der formellen Energie, zweitens ein gehaltvoller, allgemeiner Inhalt des Willens. Nur durch Ausführung großer Zwecke offenbart der Mensch einen großen, ihn zum Leuchthurm für Andere machenden Charakter; und seine Zwecke müssen innerlich berechtigte seyn, wenn sein Charakter die absolute Einheit des Inhalts und der formellen Thätigkeit des Willens darstellen und somit vollkommene Wahrheit haben soll. Hält dagegen der Wille an lauter Einzelnheiten, an Gehaltlosem fest, so wird derselbe zum Eigensinn. Dieser hat vom Charakter nur die Form, nicht den Inhalt. Durch den

Eigensinn, — diese Parodie des Charakters, — erhält die Individualität des Menschen eine die Gemeinschaft mit Anderen störende Zuspitzung.

Noch individuellerer Art sind die sogenannten Idiosynkrasien, die sowohl in der physischen wie in der geistigen Natur des Menschen vorkommen. So wittern, zum Beispiel, manche Menschen in ihrer Nähe befindliche Katzen. Andere werden von gewissen Krankheiten ganz eigen afficirt. Jacob I. von England ward ohnmächtig, wenn er einen Degen sah. Die geistigen Idiosynkrasien zeigen sich besonders in der Jugend, z. B., in der unglaublichen Schnelligkeit des Kopfrechnens einzelner Kinder. Uebrigens unterscheiden sich durch die oben besprochenen Formen der Naturbestimmtheit des Geistes nicht bloß die Individuen, sondern mehr oder weniger auch Familien von einander, besonders da, wo dieselben sich nicht mit Fremden, sondern nur unter einander verbunden haben, wie z. B. in Bern und in manchen deutschen Reichsstädten der Fall gewesen ist.

Nachdem wir hiermit die drei Formen der qualitativen Naturbestimmtheit der individuellen Seele, — das Naturell, das Temperament und den Charakter, — geschildert haben, bleibt uns hierbei noch übrig, die vernünftige Nothwendigkeit anzudeuten, warum jene Naturbestimmtheit gerade diese drei und keine anderen Formen hat, und warum diese Formen in der von uns befolgten Ordnung zu betrachten sind. Wir haben mit dem Naturell, — und zwar bestimmter, mit dem Talent und dem Genie, — angefangen, weil in dem Naturell die qualitative Naturbestimmtheit der individuellen Seele überwiegend die Form eines bloß Seyenden, eines unmittelbar Festen und eines Solchen hat, dessen Unterscheidung in sich selber sich auf einen außer ihm vorhandenen Unterschied bezieht. — Im Temperament dagegen verliert jene Naturbestimmtheit die Gestalt eines so Festen; denn während in dem Individuum entweder Ein Talent ausschließlich herrscht, oder in ihm mehrere Talente ihr ruhiges, übergangsloses Bestehen

neben einander haben, kann Ein und dasselbe Individuum von jeder Temperamentsstimmung in die andere übergehen, so daß keine in ihm ein festes Seyn hat. Zugleich wird in den Temperamenten der Unterschied der fraglichen Naturbestimmtheit aus der Beziehung auf etwas außer der individuellen Seele Vorhandenes in das Innere derselben reflectirt. — Im Charakter aber sehen wir die Festigkeit des Naturells mit der Veränderlichkeit der Temperamentsstimmungen, — die in dem Ersteren vorwaltende Beziehung nach außen mit dem in den Temperamentsstimmungen herrschenden Insichreflectirtseyn der Seele vereinigt. Die Festigkeit des Charakters ist keine so unmittelbare, so angeborene, wie die des Naturells, sondern eine durch den Willen zu entwickelnde. Der Charakter besteht in etwas Mehrerem, als in einem gleichmäßigen Gemischtseyn der verschiedenen Temperamente. Gleichwohl kann nicht geleugnet werden, daß derselbe eine natürliche Grundlage hat, — daß einige Menschen zu einem starken Charakter von der Natur mehr disponirt sind, als Andere. Aus diesem Grunde haben wir das Recht gehabt, hier in der Anthropologie vom Charakter zu sprechen, obgleich derselbe seine volle Entfaltung erst in der Sphäre des freien Geistes erhält.

β) Natürliche Veränderungen.

§. 396.

An der Seele als Individuum bestimmt, sind die Unterschiede als Veränderungen an ihm, dem in ihnen beharrenden Einen Subjecte, und als Entwicklungsmomente desselben. Da sie in Einem physische und geistige Unterschiede sind, so wäre für deren concretere Bestimmung oder Beschreibung die Kenntniß des gebildeten Geistes zu anticipiren.

Sie sind 1) der natürliche Verlauf der Lebensalter, von dem Kinde, dem in sich eingehüllten Geiste, an, — durch den entwickelten Gegensatz, die Spannung einer selbst noch subjectiven Allgemeinheit, wie Ideale, Einbildungen, Sollen, Hoff-

nungen u. s. f., gegen die unmittelbare Einzelnheit, d. i. gegen die vorhandene, denselben nicht angemessene Welt und die Stellung des auf der andern Seite noch unselbstständigen und in sich unfertigen Individuums in seinem Daseyn zu derselben (Jüngling), — zu dem wahrhaften Verhältniß, der Anerkennung der objectiven Nothwendigkeit und Vernünftigkeit der bereits vorhandenen fertigen Welt, an deren sich an- und für sich vollbringendem Werke das Individuum seiner Thätigkeit eine Bewährung und Antheil verschafft, dadurch Etwas ist, wirkliche Gegenwart und objectiven Werth hat (Mann), — bis zur Vollbringung der Einheit mit dieser Objectivität; welche Einheit, als reell, in die Unthätigkeit abstumpfender Gewohnheit übergeht, als ideell aber die Freiheit von den beschränkten Interessen und Verwicklungen der äußerlichen Gegenwart gewinnt, — (Greis).

Zusatz. Indem die zuerst vollkommen allgemeine Seele auf die von uns angegebene Weise sich besondert und zuletzt zur Einzelnheit, zur Individualität sich bestimmt, so tritt sie in den Gegensatz gegen ihre innere Allgemeinheit, gegen ihre Substanz. Dieser Widerspruch der unmittelbaren Einzelnheit und der in derselben an sich vorhandenen substantiellen Allgemeinheit begründet den Lebensproceß der individuellen Seele, — einen Proceß, durch welchen deren unmittelbare Einzelnheit dem Allgemeinen entsprechend gemacht, dieses in jener verwirklicht, und so die erste, einfache Einheit der Seele mit sich zu einer durch den Gegensatz vermittelten Einheit erhoben, die zuerst abstracte Allgemeinheit der Seele zur concreten Allgemeinheit entwickelt wird. Dieser Entwicklungsproceß ist die Bildung. Schon das bloß animalisch Lebendige stellt auf seine Weise jenen Proceß an sich dar. Aber, — wie wir früher gesehen haben, — hat dasselbe nicht die Macht, wahrhaft die Gattung in sich zu verwirklichen; seine unmittelbare, seyende, abstracte Einzelnheit bleibt immer im Widerspruche mit seiner Gattung, schließt dieselbe nicht weniger von sich aus, als in sich ein. Durch diese seine Unfähigkeit zur vollkommenen Darstellung der

Gattung geht das nur Lebendige zu Grunde. Die Gattung erweist sich an ihm als eine Macht, vor welcher dasselbe verschwinden muß. Im Tode des Individuums kommt daher die Gattung nur zu einer Verwirklichung, die ebenso abstract, wie die Einzelnheit des bloß Lebendigen, ist, und dieselbe ebenso ausschließt, wie die Gattung von der lebendigen Einzelnheit ausgeschlossen bleibt. — Wahrhaft verwirklicht sich dagegen die Gattung im Geiste, im Denken, — diesem ihr homogenen Elemente. Im Anthropologischen aber hat diese Verwirklichung, — da dieselbe am natürlichen individuellen Geiste stattfindet, — noch die Weise der Natürlichkeit. Sie fällt deßhalb in die Zeit. So entsteht eine Reihe von unterschiedenen Zuständen, welche das Individuum als solches durchläuft, — eine Folge von Unterschieden, die nicht mehr die Festigkeit der in den verschiedenen Menschenracen und in den Nationalgeistern herrschenden unmittelbaren Unterschiede des allgemeinen Naturgeistes haben, sondern an Einem und demselben Individuum als fließende, als in einander übergehende Formen erscheinen.

Diese Folge von unterschiedenen Zuständen ist die Reihe der Lebensalter.

Dieselbe beginnt mit der unmittelbaren, noch unterschiedslosen Einheit der Gattung und der Individualität, — mit dem abstracten Entstehen der unmittelbaren Einzelnheit, mit der Geburt des Individuums, und endigt mit der Einbildung der Gattung in die Einzelnheit, oder dieser in jene, — mit dem Siege der Gattung über die Einzelnheit, mit der abstracten Negation der letzteren, — mit dem Tode.

Was am Lebendigen als solchem die Gattung ist, das ist am Geistigen die Vernünftigkeit; denn die Gattung hat schon die dem Vernünftigen zukommende Bestimmung der inneren Allgemeinheit. In dieser Einheit der Gattung und des Vernünftigen liegt der Grund, daß die im Verlauf der Lebensalter hervortretenden geistigen Erscheinungen den in diesem Verlauf sich ent-

wickelnden physischen Veränderungen des Individuums entsprechen. Die Uebereinstimmung des Geistigen und Physischen ist hier eine bestimmtere, als bei den Racenverschiedenheiten, wo wir es nur mit den allgemeinen festen Unterschieden des Naturgeistes und mit ebenso festen physischen Unterschieden der Menschen zu thun haben, während hier die bestimmten Veränderungen der individuellen Seele und ihrer Leiblichkeit zu betrachten sind. Man darf aber andererseits nicht so weit gehen, in der physiologischen Entwicklung des Individuums das markirte Gegenbild der geistigen Entfaltung desselben zu suchen; denn in der letzteren hat der sich darin hervorthuende Gegensatz und die aus demselben zu erzeugende Einheit eine viel höhere Bedeutung, als im Physiologischen. Der Geist offenbart hier seine Unabhängigkeit von seiner Leiblichkeit dadurch, daß er sich früher, als diese, entwickeln kann. Häufig haben Kinder eine geistige Entwicklung gezeigt, welche ihrer körperlichen Ausbildung weit vorangeeilt war. Vornehmlich ist Dieß bei entschiedenen künstlerischen Talenten, namentlich bei musikalischen Genies, der Fall gewesen. Auch in Bezug auf leichtes Auffassen von mancherlei Kenntnissen, besonders im mathematischen Fache, so wie in Bezug auf ein verständiges Räsonnement, sogar über sittliche und religiöse Gegenstände, hat sich solche Frühreife nicht selten gezeigt. Im Allgemeinen muß jedoch zugestanden werden, daß der Verstand nicht vor den Jahren kommt. Fast nur bei den künstlerischen Talenten hat die Frühzeitigkeit ihrer Erscheinung eine Vorzüglichkeit angekündigt. Dagegen ist die bei manchen Kindern sich zeigende vorzeitige Entwicklung der Intelligenz überhaupt in der Regel nicht der Keim eines im Mannesalter zu großer Ausgezeichnetheit gelangenden Geistes gewesen.

Der Entwicklungsproceß des natürlichen menschlichen Individuums zerfällt nun in eine Reihe von Processen, deren Verschiedenheit auf dem verschiedenen Verhältniß des Individuums zur Gattung beruht, und den Unterschied des *Kindes*, des *Mannes* und des *Greises* begründet. Diese Unterschiede sind Darstellungen der Unterschiede des Begriffs. Daher ist das *Kindesalter* die Zeit der natürlichen Harmonie, des Friedens des Subjects mit sich und mit der Welt, — der ebenso gegensatzlose Anfang, wie das Greisenalter das gegensatzlose Ende ist. Die im Kindesalter etwa hervortretenden Gegensätze bleiben ohne tieferes Interesse. Das Kind lebt in Unschuld, ohne dauernden Schmerz, in Liebe zu den Eltern, und im Gefühl, von ihnen geliebt zu seyn. — Diese unmittelbare, daher ungeistige, bloß natürliche Einheit des Individuums mit seiner Gattung und mit der Welt überhaupt muß aufgehoben werden; — das Individuum muß dazu fortschreiten, sich dem Allgemeinen, als der an-und-für-sich-seyenden, fertigen und bestehenden Sache, gegenüber zu stellen, sich in seiner Selbstständigkeit zu erfassen. — Zunächst aber tritt diese Selbstständigkeit, — dieser Gegensatz in einer ebenso einseitigen Gestalt auf, wie im Kinde die Einheit des Subjectiven und Objectiven. Der *Jüngling* löst die in der Welt verwirklichte Idee auf *die* Weise auf, daß er sich selber die zur Natur der Idee gehörende Bestimmung des Substantiellen, — das Wahre und Gute, — der Welt dagegen die Bestimmung des Zufälligen, Accidentellen zuschreibt. — Bei diesem unwahren Gegensatze darf nicht stehen geblieben werden; der Jüngling hat sich vielmehr über denselben zu der Einsicht zu erheben, daß im Gegentheil die Welt als das Substantielle, das Individuum hingegen nur als ein Accidenz zu betrachten ist, — daß daher der Mensch nur in der fest ihm gegenüberstehenden, selbstständig ihren Lauf verfolgenden Welt seine wesentliche Bethätigung und Befriedigung finden kann, und daß er sich deßhalb die für die Sache nöthige Geschicklichkeit verschaffen muß. — Auf diesen Standpunkt gelangt, ist der Jüngling zum *Manne* geworden. In sich selber fertig, betrachtet der Mann auch die sittliche Weltordnung als eine nicht erst von ihm hervorzubringende, sondern als eine im Wesentlichen fertige. So ist er für-, nicht gegen die Sache thätig, hat für-, nicht gegen die Sache ein Interesse, steht somit über die einseitige Subjectivität

des Jünglings erhaben, auf dem Standpunkt der objectiven Geistigkeit. — Das Greisenalter dagegen ist der Rückgang zur Interesselosigkeit an der Sache; der Greis hat sich in die Sache hineingelebt, und gibt eben wegen dieser, den Gegensatz verlierenden Einheit mit der Sache die interessevolle Thätigkeit für die letztere auf.

Den hiermit im Allgemeinen angegebenen Unterschied der Lebensalter wollen wir jetzt näher bestimmen.

Das Kindesalter können wir wieder in drei, oder, — wenn wir das ungeborne, mit der Mutter identische Kind in den Kreis unserer Betrachtung ziehen wollen, — in vier Stufen unterscheiden.

Das ungeborne Kind hat noch gar keine eigentliche Individualität, — keine Individualität, die sich auf particuläre Weise zu particulären Objecten verhielte, — die ein Aeußerliches an einem bestimmten Punkte ihres Organismus einzöge. Das Leben des ungebornen Kindes gleicht dem Leben der Pflanze. Wie diese keine sich unterbrechende Intussusception, sondern eine continuirlich strömende Ernährung hat, so ernährt sich auch das Kind zuerst durch ein fortdauerndes Saugen, und besitzt noch kein sich unterbrechendes Athmen.

Indem das Kind aus diesem vegetativen Zustande, in welchem es sich im Mutterleibe befindet, zur Welt gebracht wird, geht dasselbe zur animalischen Weise des Lebens über. Die Geburt ist daher ein ungeheurer Sprung. Durch denselben kommt das Kind aus dem Zustande eines völlig gegensatzlosen Lebens in den Zustand der Absonderung, — in das Verhältniß zu Licht und Luft, und in ein immer mehr sich entwickelndes Verhältniß zu vereinzelter Gegenständlichkeit überhaupt, und namentlich zu vereinzelter Nahrung. Die erste Weise, wie das Kind sich zu einem Selbstständigen constituirt, ist das Athmen, — das die elementarische Strömung unterbrechende Einziehen und Ausstoßen der Luft an einem einzelnen Punkte seines Leibes. Schon gleich nach der

Geburt des Kindes zeigt sich dessen Körper fast vollständig organisirt; nur Einzelnes ändert sich an demselben; so z. B. schließt sich erst später das sogenannte foramen ovale. Die Hauptveränderung des Körpers des Kindes besteht im Wachsen. In Bezug auf diese Veränderung haben wir kaum nöthig, daran zu erinnern, daß beim animalischen Leben überhaupt, — im Gegensatze gegen das vegetabilische Leben, — das Wachsen kein Außersichkommen, kein über-sich-Hinausgerissenwerden, kein Hervorbringen neuer Gebilde, sondern nur eine Entwicklung des Organismus ist, und einen bloß quantitativen, formellen Unterschied hervorbringt, welcher sich sowohl auf den Grad der Stärke wie auf die Extension bezieht. Ebenso wenig brauchen wir hier, — was schon in der Naturphilosophie an gehöriger Stelle geschehen, — weitläuftig auseinander zu setzen, daß jenes der Pflanze fehlende, erst im thierischen Organismus zu Stande kommende Fertigseyn der Leiblichkeit, — diese Zurückführung aller Glieder zur negativen, einfachen Einheit des Lebens der Grund des im Thiere — also auch im Kinde — entstehenden Selbstgefühles ist. Dagegen haben wir hier hervorzuheben, daß im Menschen der thierische Organismus zu seiner vollkommensten Form gelangt. Selbst das vollendetste Thier vermag nicht, diesen fein organisirten, unendlich bildsamen Körper aufzuzeigen, den wir schon an dem eben geborenen Kinde erblicken. Zunächst erscheint indeß das Kind in einer weit größeren Abhängigkeit und Bedürftigkeit, als die Thiere. Doch offenbart sich seine höhere Natur auch bereits hierbei. Das Bedürfniß kündigt sich in ihm sogleich ungebehrdig, tobend, gebieterisch an. Während das Thier stumm ist, oder nur durch Stöhnen seinen Schmerz ausdrückt, äußert das Kind das Gefühl seiner Bedürfnisse durch Schreien. Durch diese ideelle Thätigkeit zeigt sich das Kind sogleich von der Gewißheit durchdrungen, daß es von der Außenwelt die Befriedigung seiner Bedürfnisse zu fordern ein Recht habe, — daß die Selbstständigkeit der Außenwelt gegen den Menschen eine nichtige sey.

Was nun die geistige Entwicklung des Kindes in diesem ersten Stadium seines Lebens betrifft, so kann man sagen, daß der Mensch nie mehr lerne, als in dieser Zeit. Das Kind macht sich hier mit allen Specificationen des Sinnlichen allmählich vertraut. Die Außenwelt wird ihm hier ein Wirkliches. Es schreitet von der Empfindung zur Anschauung fort. Zunächst hat das Kind nur eine Empfindung vom Lichte, durch welches ihm die Dinge manifestirt werden. Diese bloße Empfindung verleitet das Kind, nach dem Entfernten, als nach einem Nahen, zu greifen. Durch den Sinn des Gefühls orientirt sich aber das Kind über die Entfernungen. So gelangt es zum Augenmaaß, wirft es überhaupt das Aeußere aus sich hinaus. Auch daß die Außendinge Widerstand leisten, lernt das Kind in diesem Alter.

Der Uebergang vom Kindes- zum Knabenalter ist darin zu setzen, daß sich die Thätigkeit des Kindes gegen die Außenwelt entwickelt, — daß dasselbe, indem es zum Gefühl der Wirklichkeit der Außenwelt gelangt, selbst zu einem wirklichen Menschen zu werden und sich als solchen zu fühlen beginnt, damit aber in die praktische Tendenz, sich in jener Wirklichkeit zu versuchen, übergeht. Zu diesem praktischen Verhalten wird das Kind dadurch befähigt, daß es Zähne bekommt, stehen, gehen und sprechen lernt. Das Erste, was hier gelernt werden muß, ist das Aufrechtstehen. Dasselbe ist dem Menschen eigenthümlich und kann nur durch seinen Willen hervorgebracht werden; der Mensch steht nur, insofern er stehen will; wir fallen zusammen, so wie wir nicht mehr stehen wollen; das Stehen ist daher die Gewohnheit des Willens zum Stehen. Ein noch freieres Verhältniß zur Außenwelt erhält der Mensch durch das Gehen; durch dasselbe hebt er das Außereinander des Raumes auf, und gibt sich selber seinen Ort. Die Sprache aber befähigt den Menschen, die Dinge als allgemeine aufzufassen, zum Bewußtseyn seiner eigenen Allgemeinheit, zum Aussprechen des Ich zu gelangen. Dieß Erfassen seiner Ichheit ist ein höchst wichtiger Punkt in der geistigen

Entwicklung des Kindes; mit diesem Punkt beginnt dasselbe, aus seinem Versenktseyn in die Außenwelt sich in sich zu reflectiren. Zunächst äußert sich diese beginnende Selbstständigkeit dadurch, daß das Kind mit den sinnlichen Dingen spielen lernt. Das Vernünftigste aber, was die Kinder mit ihrem Spielzeug machen können, ist, daß sie dasselbe zerbrechen.

Indem das Kind vom Spielen zum Ernst des Lernens übergeht, wird es zum Knaben. In dieser Zeit fangen die Kinder an, neugierig zu werden, besonders nach Geschichten; es ist ihnen um Vorstellungen zu thun, die sich ihnen nicht unmittelbar darbieten. Die Hauptsache aber ist hier das in ihnen erwachende Gefühl, daß sie noch nicht sind, was sie seyn sollen, — und der lebendige Wunsch, zu werden, wie die Erwachsenen sind, in deren Umgebung sie leben. Daraus entsteht die Nachahmungssucht der Kinder. Während das Gefühl der unmittelbaren Einheit mit den Eltern die geistige Muttermilch ist, durch deren Einsaugung die Kinder gedeihen, zieht das eigene Bedürfniß der letzteren, groß zu werden, dieselben groß. Dieß eigene Streben der Kinder nach Erziehung ist das immanente Moment aller Erziehung. Da aber der Knabe noch auf dem Standpunkt der Unmittelbarkeit steht, erscheint ihm das Höhere, zu welchem er sich erheben soll, nicht in der Form der Allgemeinheit oder der Sache, sondern in der Gestalt eines Gegebenen, eines Einzelnen, einer Autorität. Es ist dieser und jener Mann, welcher das Ideal bildet, das der Knabe zu erkennen und nachzuahmen strebt; nur in dieser concreten Weise schaut auf diesem Standpunkt das Kind sein eigenes Wesen an. Was der Knabe lernen soll, muß ihm daher auf- und mit Autorität gegeben werden; er hat das Gefühl, daß dieß Gegebene gegen ihn ein Höheres ist. Dieß Gefühl ist bei der Erziehung sorgfältig festzuhalten. Deßhalb muß man für eine völlige Verkehrtheit die spielende Pädagogik erklären, die das Ernste als Spiel an die Kinder gebracht wissen will, und an die Erzieher die Forderung macht, sich zu dem kindischen Sinne

der Schüler herunterzulassen, anstatt diese zum Ernste der Sache heraufzuheben. Diese spielende Erziehung kann für das ganze Leben des Knaben die Folge haben, daß er Alles mit verächtlichem Sinne betrachtet. Solch trauriges Resultat kann auch durch ein von unverständigen Pädagogen empfohlenes beständiges Aufreizen der Kinder zum Räsonniren herbeigeführt werden; dadurch erhalten diese leicht etwas Naseweises. Allerdings muß das eigene Denken der Kinder geweckt werden; aber man darf die Würde der Sache ihrem unreifen, eitelen Verstande nicht Preis geben.

Was näher die eine Seite der Erziehung — die Zucht — betrifft, so ist dem Knaben nicht zu gestatten, daß er sich seinem eigenen Belieben hingebe; er muß gehorchen, um gebieten zu lernen. Der Gehorsam ist der Anfang aller Weisheit; denn durch denselben läßt der das Wahre, das Objective noch nicht erkennende und zu seinem Zwecke machende, deßhalb noch nicht wahrhaft selbstständige und freie, vielmehr unfertige Wille den von außen an ihn kommenden vernünftigen Willen in sich gelten, und macht diesen nach und nach zu dem seinigen. Erlaubt man dagegen den Kindern zu thun, was ihnen beliebt, — begeht man noch obenein die Thorheit, ihnen Gründe für ihre Beliebigkeiten an die Hand zu geben; so verfällt man in die schlechteste Weise der Erziehung, — so entsteht in den Kindern ein beklagenswerthes Sicheinhausen in besonderes Belieben, in absonderliche Gescheidtheit, in selbstsüchtiges Interesse, — die Wurzel alles Bösen. Von Natur ist das Kind weder böse noch gut, da es anfänglich weder vom Guten noch vom Bösen eine Erkenntniß hat. Diese unwissende Unschuld für ein Ideal zu halten und zu ihr sich zurückzusehnen würde läppisch seyn; dieselbe ist ohne Werth und von kurzer Dauer. Bald thut sich im Kinde der Eigenwille und das Böse hervor. Dieser Eigenwille muß durch die Zucht gebrochen, — dieser Keim des Bösen durch dieselbe vernichtet werden.

In Bezug auf die andere Seite der Erziehung — den Unterricht, ist zu bemerken, daß derselbe vernünftigerweise mit dem

Abstractesten beginnt, das vom kindlichen Geiste gefaßt werden kann. Dieß sind die Buchstaben. Dieselben setzen eine Abstraction voraus, zu welcher ganze Völker, zum Beispiel, sogar die Chinesen nicht gekommen sind. Die Sprache überhaupt ist dieß luftige Element, dieß sinnlich-Unsinnliche, durch dessen sich erweiternde Kenntniß der Geist des Kindes immer mehr über das Sinnliche, Einzelne zum Allgemeinen, zum Denken erhoben wird. Dieß Befähigtwerden zum Denken ist der größte Nutzen des ersten Unterrichts. Der Knabe kommt jedoch nur zum vorstellenden Denken; die Welt ist nur für seine Vorstellung; er lernt die Beschaffenheiten der Dinge, wird mit den Verhältnissen der natürlichen und geistigen Welt bekannt, interessirt sich für die Sachen, erkennt indeß die Welt noch nicht in ihrem inneren Zusammenhange. Zu dieser Erkenntniß kommt erst der Mann. Aber ein unvollkommenes Verständniß des Natürlichen und Geistigen kann dem Knaben nicht abgesprochen werden. Man muß daher als einen Irrthum die Behauptung bezeichnen: der Knabe verstehe noch gar nichts von Religion und von Recht, man habe ihn deßhalb mit diesen Gegenständen nicht zu behelligen, müsse ihm überhaupt nicht Vorstellungen aufdrängen, sondern ihm eigene Erfahrungen verschaffen, und sich damit begnügen, ihn von dem sinnlich Gegenwärtigen erregt werden zu lassen. Schon das Alterthum hat den Kindern nicht lange beim Sinnlichen zu verweilen gestattet. Der moderne Geist aber enthält eine noch ganz andere Erhebung über das Sinnliche, — eine viel größere Vertiefung in seine Innerlichkeit, als der antike Geist. Die übersinnliche Welt muß daher jetzt schon früh der Vorstellung des Knaben nahe gebracht werden. Dieß geschieht durch die Schule in weit höherem Grade, als in der Familie. In der letzteren gilt das Kind in seiner unmittelbaren Einzelnheit, wird geliebt, sein Betragen mag gut oder schlecht seyn. In der Schule dagegen verliert die Unmittelbarkeit des Kindes ihre Geltung; hier wird dasselbe nur insofern geachtet, als es Werth hat, als es

etwas leistet; — hier wird es nicht mehr bloß geliebt, sondern nach allgemeinen Bestimmungen kritisirt und gerichtet, nach festen Regeln durch die Unterrichtsgegenstände gebildet, überhaupt einer allgemeinen Ordnung unterworfen, welche vieles an sich Unschuldige verbietet, weil nicht gestattet werden kann, daß Alle Dieß thun. So bildet die Schule den Uebergang aus der Familie in die bürgerliche Gesellschaft. Zu dieser hat jedoch der Knabe nur erst ein unbestimmtes Verhältniß; sein Interesse theilt sich noch zwischen Lernen und Spielen.

Zum *Jüngling* reift der Knabe, indem beim Eintritt der Pubertät das Leben der *Gattung* in ihm sich zu regen und Befriedigung zu suchen beginnt. Der Jüngling wendet sich überhaupt dem substantiellen Allgemeinen zu; sein Ideal erscheint ihm nicht mehr, wie dem Knaben, in der Person eines Mannes, sondern wird von ihm als ein von solcher Einzelnheit unabhängiges Allgemeines aufgefaßt. Dieß Ideal hat aber im Jüngling noch eine mehr oder weniger subjective Gestalt; möge dasselbe als Ideal der Liebe und der Freundschaft, oder eines allgemeinen Weltzustandes in ihm leben. In dieser Subjectivität des substantiellen Inhalts solchen Ideals liegt nicht nur dessen Gegensatz gegen die vorhandene Welt, sondern auch der Trieb, durch Verwirklichung des Ideals diesen Gegensatz aufzuheben. Der Inhalt des Ideals flößt dem Jüngling das Gefühl der Thatkraft ein; daher wähnt dieser sich berufen und befähigt, die Welt umzugestalten, oder wenigstens die ihm aus den Fugen gekommen scheinende Welt wieder einzurichten. Daß das in seinem Ideal enthaltene substantielle Allgemeine, seinem Wesen nach, in der Welt bereits zur Entwicklung und Verwirklichung gelangt ist, wird vom schwärmenden Geiste des Jünglings nicht eingesehen. Ihm scheint die Verwirklichung jenes Allgemeinen ein Abfall von demselben. Deßhalb fühlt er sowohl sein Ideal als seine eigene Persönlichkeit von der Welt nicht anerkannt. So wird der Friede, in welchem das Kind mit der Welt lebt, vom Jüngling gebrochen. Wegen

dieser Richtung auf das Ideale hat die Jugend den Schein eines edleren Sinnes und größerer Uneigennützigkeit, als sich in dem für seine besonderen, zeitlichen Interessen sorgenden Manne zeigt. Dagegen muß aber bemerklich gemacht werden, daß der Mann nicht mehr in seinen besonderen Trieben und subjectiven Ansichten befangen, und nur mit seiner persönlichen Ausbildung beschäftigt ist, sondern sich in die Vernunft der Wirklichkeit versenkt hat, und für die Welt thätig sich erweist. Zu diesem Ziele kommt der Jüngling nothwendig. Sein unmittelbarer Zweck ist *der*, sich zu bilden, um sich zur Verwirklichung seiner Ideale zu befähigen. In dem Versuch dieser Verwirklichung wird er zum *Manne*.

Anfangs kann dem Jünglinge der Uebergang aus seinem idealen Leben in die bürgerliche Gesellschaft als ein schmerzhafter Uebergang in's Philisterleben erscheinen. Bis dahin nur mit allgemeinen Gegenständen beschäftigt und bloß für sich selber arbeitend, soll der zum Manne werdende Jüngling, indem er in's praktische Leben tritt, für Andere thätig seyn und sich mit Einzelnheiten befassen. So sehr Dieß nun in der Natur der Sache liegt, — da, wenn gehandelt werden soll, zum *Einzelnen* fortgegangen werden muß, — so kann dem Menschen die beginnende Beschäftigung mit Einzelnheiten doch sehr peinlich seyn, und die Unmöglichkeit einer unmittelbaren Verwirklichung seiner Ideale ihn hypochondrisch machen. Dieser Hypochondrie, — wie unscheinbar sie auch bei Vielen seyn mag, — entgeht nicht leicht Jemand. Je später der Mensch von ihr befallen wird, um desto bedenklicher sind ihre Symptome. Bei schwachen Naturen kann sich dieselbe durch das ganze Leben hindurchziehen. In dieser krankhaften Stimmung will der Mensch seine Subjectivität nicht aufgeben, vermag den Widerwillen gegen die Wirklichkeit nicht zu überwinden, und befindet sich eben dadurch in dem Zustande relativer Unfähigkeit, die leicht zu einer wirklichen Unfähigkeit wird. Will daher der Mensch nicht untergehen, so muß er die Welt als eine selbstständige, im Wesentlichen *fertige* anerkennen, — die von der-

selben ihm gestellten Bedingungen annehmen, und ihrer Sprödigkeit Dasjenige abringen, was er für sich selber haben will. Zu dieser Fügsamkeit glaubt sich der Mensch in der Regel nur aus Noth verstehen zu müssen. In Wahrheit aber muß diese Einheit mit der Welt nicht als ein Verhältniß der Noth, sondern als das vernünftige Verhältniß erkannt werden. Das Vernünftige, Göttliche besitzt die absolute Macht, sich zu verwirklichen, und hat sich von jeher vollbracht; es ist nicht so ohnmächtig, daß es erst auf den Beginn seiner Verwirklichung warten müßte. Die Welt ist diese Verwirklichung der göttlichen Vernunft; nur auf ihrer Oberfläche herrscht das Spiel vernunftloser Zufälle. Sie kann daher wenigstens mit ebensoviel und wohl noch mit größerem Rechte, als das zum Manne werdende Individuum, die Prätension machen, für fertig und selbstständig zu gelten; und der Mann handelt deßhalb ganz vernünftig, indem er den Plan einer gänzlichen Umgestaltung der Welt aufgibt, und seine persönlichen Zwecke, Leidenschaften und Interessen nur in seiner Anschließung an die Welt zu verwirklichen strebt. Auch so bleibt ihm Raum zu ehrenvoller, weitgreifender und schöpferischer Thätigkeit übrig. Denn, obgleich die Welt als im Wesentlichen fertig anerkannt werden muß, so ist sie doch kein Todtes, kein absolut Ruhendes, sondern, — wie der Lebensproceß, — ein sich immer von Neuem Hervorbringendes, ein, — indem es sich nur erhält, — zugleich Fortschreitendes. In dieser erhaltenden Hervorbringung und Weiterführung der Welt besteht die Arbeit des Mannes. Wir können daher einerseits sagen, daß der Mann nur Das hervorbringt, was schon da ist. Andererseits muß jedoch durch seine Thätigkeit auch ein Fortschritt bewirkt werden. Aber das Fortrücken der Welt geschieht nur in ungeheuren Massen und fällt erst in einer großen Summe des Hervorgebrachten auf. Wenn der Mann nach funfzigjähriger Arbeit auf seine Vergangenheit zurückblickt, wird er das Fortschreiten schon erkennen. Diese Erkenntniß, sowie die Einsicht in die Vernünftigkeit der Welt befreit ihn von der Trauer

über die Zerstörung seiner Ideale. Was in diesen Idealen wahr ist, erhält sich in der praktischen Thätigkeit; nur das Unwahre, die leeren Abstractionen muß sich der Mann abarbeiten. Der Umfang und die Art seines Geschäfts kann sehr verschieden seyn; aber das Substantielle ist in allen menschlichen Geschäften Dasselbe, — nämlich das Rechtliche, das Sittliche und das Religiöse. Die Menschen können daher in allen Sphären ihrer praktischen Thätigkeit Befriedigung und Ehre finden, wenn sie überall Dasjenige leisten, was in der besonderen Sphäre, welcher sie durch Zufall, äußerliche Nothwendigkeit oder freie Wahl angehören, mit Recht von ihnen gefordert wird. Dazu ist vor allen Dingen nothwendig, daß die Bildung des zum Manne werdenden Jünglings vollendet sey, daß derselbe ausstudirt habe, und zweitens, daß er sich entschließe, selber für seine Subsistenz dadurch zu sorgen, daß er für Andere thätig zu werden beginnt. Die bloße Bildung macht ihn noch nicht zu einem vollkommen fertigen Menschen; dieß wird er erst durch die eigene verständige Sorge für seine zeitlichen Interessen; — gleichwie auch Völker erst dann als mündig erscheinen, wenn sie es dahin gebracht haben, von der Wahrnehmung ihrer materiellen und geistigen Interessen nicht durch eine sogenannte väterliche Regierung ausgeschlossen zu seyn.

Indem nun der Mann in's praktische Leben übergeht, kann er wohl über den Zustand der Welt verdrüßlich und grämlich seyn, und die Hoffnung auf ein Besserwerden desselben verlieren; trotz dessen haust er sich aber in die objectiven Verhältnisse ein, und lebt in der Gewohnheit an dieselben und an seine Geschäfte. Die Gegenstände, mit welchen er sich zu beschäftigen hat, sind zwar einzelne, wechselnde, in ihrer Eigenthümlichkeit mehr oder weniger neue. Zugleich aber haben diese Einzelnheiten ein Allgemeines, eine Regel, etwas Gesetzmäßiges in sich. Je länger der Mann nun in seinem Geschäfte thätig ist, desto mehr hebt sich ihm dieß Allgemeine aus allen Besonderheiten heraus. Dadurch kommt er dahin, in seinem Fache völlig zu Hause zu seyn, sich

in seine Bestimmung vollkommen einzuleben. Das Wesentliche in allen Gegenständen seines Geschäfts ist ihm dann ganz geläufig, und nur das Individuelle, Unwesentliche kann mitunter etwas für ihn Neues enthalten. Gerade dadurch aber, daß seine Thätigkeit seinem Geschäfte so vollkommen gemäß geworden ist, — daß dieselbe an ihren Objecten keinen Widerstand mehr findet, — gerade durch dieß vollendete Ausgebildetseyn seiner Thätigkeit erlischt die Lebendigkeit derselben; denn zugleich mit dem Gegensatze des Subjects und des Objects verschwindet das Interesse des Ersteren an dem Letzteren. So wird der Mann durch die Gewohnheit des geistigen Lebens ebenso, wie durch das Sichabstumpfen der Thätigkeit seines physischen Organismus, zum Greise.

Der Greis lebt ohne bestimmtes Interesse, da er die Hoffnung, früher gehegte Ideale verwirklichen zu können, aufgegeben hat, und ihm die Zukunft überhaupt nichts Neues zu versprechen scheint, er vielmehr von Allem, was ihm etwa noch begegnen mag, schon das Allgemeine, Wesentliche zu kennen glaubt. So ist der Sinn des Greises nur diesem Allgemeinen und der Vergangenheit zugewendet, welcher er die Erkenntniß dieses Allgemeinen verdankt. Indem er aber so in der Erinnerung an das Vergangene und an das Substantielle lebt, verliert er für das Einzelne der Gegenwart und für das Willkürliche, zum Beispiel für die Namen, das Gedächtniß ebenso sehr, wie er umgekehrt die weisen Lehren der Erfahrung in seinem Geiste festhält, und Jüngeren zu predigen sich für verpflichtet hält. Diese Weisheit aber, — dieß leblose vollkommene Zusammengegangenseyn der subjectiven Thätigkeit mit ihrer Welt, — führt zur gegensatzlosen Kindheit nicht weniger zurück, als die zur proceßlosen Gewohnheit gewordene Thätigkeit seines physischen Organismus zur abstracten Negation der lebendigen Einzelnheit, — zum Tode — fortgeht.

So schließt sich der Verlauf der Lebensalter des Menschen zu einer durch den Begriff bestimmten Totalität von Veränderungen ab, die durch den Proceß der Gattung mit der Einzelnheit hervorgebracht werden.

Wie bei der Schilderung der Racenverschiedenheiten der Menschen, und bei der Charakterisirung des Nationalgeistes, haben wir auch, um von dem Verlauf der Lebensalter des menschlichen Individuums auf eine bestimmte Weise sprechen zu können, die Kenntniß des in der Anthropologie noch nicht zu betrachtenden concreten Geistes, — da derselbe in jenen Entwicklungsproceß eingeht, — anticipiren, und von dieser Kenntniß für die Unterscheidung der verschiedenen Stufen jenes Processes Gebrauch machen müssen.

§. 397.

2) Das Moment des reellen Gegensatzes des Individuums gegen sich selbst, so daß es sich in einem andern Individuum sucht und findet; — das Geschlechtsverhältniß, ein Naturunterschied — einerseits der Subjectivität, die mit sich einig in der Empfindung der Sittlichkeit, Liebe u. s. f. bleibt, nicht zum Extreme des Allgemeinen in Zwecken, Staat, Wissenschaft, Kunst u. s. f. fortgeht, — andererseits der Thätigkeit, die sich im Individuum zum Gegensatze allgemeiner, objectiver Interessen gegen die vorhandene, seine eigene und die äußerlich-weltliche Existenz spannt, und jenes Allgemeine in dieser zu einer erst hervorgebrachten Einheit verwirklicht. Das Geschlechtsverhältniß erlangt in der Familie seine geistige und sittliche Bedeutung und Bestimmung.

§. 398.

3) Das Unterscheiden der Individualität als für-sich-seyender gegen sich als nur seyende, als unmittelbares Urtheil ist das Erwachen der Seele, welches ihrem in sich verschlossenen Naturleben zunächst als Naturbestimmtheit und Zustand, einem Zustande, dem Schlafe gegenübertritt. — Das Erwachen ist nicht nur für uns oder äußerlich vom Schlafe unterschieden; es selbst ist das Urtheil der individuellen Seele,

deren Fürsichseyn für sie die Beziehung dieser ihrer Bestimmung auf ihr Seyn, das Unterscheiden ihrer selbst von ihrer noch ununterschiedenen Allgemeinheit ist. In das Wachseyn fällt überhaupt alle selbstbewußte und vernünftige Thätigkeit des für sich seyenden Unterscheidens des Geistes. — Der Schlaf ist Bekräftigung dieser Thätigkeit, nicht als bloß negative Ruhe von derselben, sondern als Rückkehr aus der Welt der Bestimmtheiten, aus der Zerstreuung und dem Festwerden in den Einzelnheiten, in das allgemeine Wesen der Subjectivität, welches die Substanz jener Bestimmtheiten und deren absolute Macht ist.

Der Unterschied von Schlaf und Wachen pflegt zu einer der Verirfragen, wie man sie nennen könnte, an die Philosophie gemacht zu werden (— auch Napolen richtete bei einem Besuch der Universität zu Pavia diese Frage an die Classe der Ideologie). Die im §. angegebene Bestimmtheit ist abstract, in sofern sie zunächst das Erwachen als natürliches betrifft, worin das geistige allerdings implicite enthalten, aber noch nicht als Daseyn gesetzt ist. Wenn concreter von diesem Unterschiede, der in seiner Grundbestimmung derselbe bleibt, gesprochen werden sollte, so müßte das Fürsichseyn der individuellen Seele schon bestimmt als Ich des Bewußtseyns und als verständiger Geist genommen werden. Die Schwierigkeit, welche man dem Unterscheiden jener beiden Zustände erregt, entsteht eigentlich erst, in sofern man das Träumen im Schlafe hinzunimmt und dann die Vorstellungen des wachen, besonnenen Bewußtseyns auch nur als Vorstellungen, was die Träume gleichfalls seyen, bestimmt. In dieser oberflächlichen Bestimmung von Vorstellungen kommen freilich beide Zustände überein, d. h. es wird damit über den Unterschied derselben hinweggesehen; und bei jeder angegebenen Unterscheidung des wachen Bewußtseyns läßt sich zu der trivialen Bemerkung, daß dieß doch auch nur Vorstellungen enthalte, zurückkehren. — Aber das Fürsichseyn der wachen Seele, concret aufgefaßt,

ist Bewußtseyn und Verstand, und die Welt des verständigen Bewußtseyns ist ganz etwas Anderes, als ein Gemälde von bloßen Vorstellungen und Bildern. Diese letztern als solche hängen vornehmlich äußerlich, nach den Gesetzen der sogenannten Ideen-Association, auf unverständige Weise zusammen, wobei sich freilich auch hie und da Kategorien einmischen können. Im Wachen aber verhält sich wesentlich der Mensch als concretes Ich, als Verstand; durch diesen steht die Anschauung vor ihm als concrete Totalität von Bestimmungen, in welcher jedes Glied, jeder Punkt seine durch und mit allen andern zugleich bestimmte Stelle einnimmt. So hat der Inhalt seine Bewährung nicht durch das bloße subjective Vorstellen und Unterscheiden des Inhalts als eines Aeußern von der Person, sondern durch den concreten Zusammenhang, in welchem jeder Theil mit allen Theilen dieses Compleres steht. Das Wachen ist das concrete Bewußtseyn dieser gegenseitigen Bestätigung jedes einzelnen Momentes seines Inhalts durch alle übrigen des Gemäldes der Anschauung. Dieß Bewußtseyn hat dabei nicht nöthig, deutlich entwickelt zu seyn; aber diese umfassende Bestimmtheit ist im concreten Selbstgefühl enthalten und vorhanden. — Um den Unterschied von Träumen und Wachen zu erkennen, braucht man nur den Kantischen Unterschied der Objectivität der Vorstellung (ihres Bestimmtseyns durch Kategorien) von der Subjectivität derselben überhaupt vor Augen zu haben; zugleich muß man wissen, was so eben bemerkt worden, daß Das, was im Geiste wirklich vorhanden ist, darum nicht auf explicite Weise in seinem Bewußtseyn gesetzt zu seyn nöthig hat, so wenig als etwa die Erhebung des fühlenden Geistes zu Gott in Form der Beweise vom Daseyn Gottes vor dem Bewußtseyn zu stehen nöthig hat, ungeachtet, wie früher auseinandergesetzt worden, diese Beweise ganz nur den Gehalt und Inhalt jenes Gefühls ausdrücken.

Zusatz. Durch das Erwachen tritt die natürliche Seele

des menschlichen Individuums zu ihrer Substanz in ein Verhältniß, das als die Wahrheit, — als die Einheit der beiden Beziehungen betrachtet werden muß, welche, einerseits in der den Verlauf der Lebensalter hervorbringenden Entwicklung, andererseits im Geschlechtsverhältniß, zwischen der Einzelnheit und der substantiellen Allgemeinheit oder der Gattung des Menschen statt finden. Denn während in jenem Verlauf die Seele als das beharrende Eine Subject erscheint, die an ihr hervortretenden Unterschiede aber nur Veränderungen, folglich nur fließende, nicht bestehende Unterschiede sind, — und während dagegen im Geschlechtsverhältniß das Individuum zu einem festen Unterschiede, zum reellen Gegensatze gegen sich selber kommt, und die Beziehung des Individuums auf die an ihm selber thätige Gattung zu einer Beziehung auf ein Individuum entgegengesetzten Geschlechtes sich entwickelt, — während also dort die einfache Einheit, hier der feste Gegensatz vorherrscht, — sehen wir in der erwachenden Seele eine nicht bloß einfache, vielmehr eine durch den Gegensatz vermittelte Beziehung der Seele auf sich, in diesem Fürsichseyn der Seele aber den Unterschied weder als einen so fließenden, wie im Verlauf der Lebensalter, noch als einen so festen, wie im Geschlechtsverhältniß, sondern als den an Einem und demselben Individuum sich hervorbringenden dauernden Wechsel der Zustände des Schlafens und Wachens. Die Nothwendigkeit des dialektischen Fortgangs vom Geschlechtsverhältniß zum Erwachen der Seele liegt aber näher darin, daß, indem jedes der zu einander in geschlechtlicher Beziehung stehenden Individuen, kraft ihrer an-sich-seyenden Einheit, in dem anderen sich selber wiederfindet, die Seele aus ihrem Ansichseyn zum Fürsichseyn, — das heißt eben, — aus ihrem Schlaf zum Erwachen gelangt. Was im Geschlechtsverhältniß an zwei Individuen vertheilt ist, — nämlich eine mit ihrer Substanz in unmittelbarer Einheit bleibende, und eine in den Gegensatz gegen diese Substanz eingehende Subjectivität, — Das ist in der erwachenden Seele vereinigt, hat somit

die Festigkeit seines Gegensatzes verloren, und jene Flüssigkeit des Unterschieds erhalten, durch welche Dasselbe zu bloßen Zuständen wird. Der Schlaf ist der Zustand des Versunkenseyns der Seele in ihre unterschiedslose Einheit, — das Wachen dagegen der Zustand des Eingegangenseyns der Seele in den Gegensatz gegen diese einfache Einheit. Das Naturleben des Geistes hat hier noch sein Bestehen; denn obgleich die erste Unmittelbarkeit der Seele bereits aufgehoben und nun zu einem bloßen Zustande herabgesetzt ist, so erscheint doch das durch die Negation jener Unmittelbarkeit zu Stande gekommene Fürsichseyn der Seele gleichfalls noch in der Gestalt eines bloßen Zustandes. Das Fürsichseyn, die Subjectivität der Seele ist noch nicht mit ihrer an-sich-seyenden Substantialität zusammengefaßt; beide Bestimmungen erscheinen noch als einander ausschließende, sich abwechselnde Zustände. Allerdings fällt in das Wachseyn die wahrhaft geistige Thätigkeit, — der Wille und die Intelligenz; in dieser concreten Bedeutung haben wir jedoch das Wachseyn hier noch nicht zu betrachten, sondern nur als Zustand, folglich als etwas vom Willen und von der Intelligenz wesentlich Unterschiedenes. Daß aber der in seiner Wahrheit als reine Thätigkeit zu fassende Geist die Zustände des Schlafens und Wachens an sich hat, rührt davon her, daß derselbe auch Seele ist, und als Seele sich zu der Form eines Natürlichen, eines Unmittelbaren, eines Leidenden herabsetzt. In dieser Gestalt erleidet der Geist nur sein Fürsichwerden. Man kann daher sagen, das Erwachen werde dadurch bewirkt, daß der Blitz der Subjectivität die Form der Unmittelbarkeit des Geistes durchschlage. Zwar kann sich der freie Geist auch zum Erwachen bestimmen; hier in der Anthropologie betrachten wir aber das Erwachen nur in sofern, als es ein Geschehen, und zwar dieß noch ganz unbestimmte Geschehen ist, daß der Geist sich selber und eine ihm gegenüberstehende Welt überhaupt findet; — ein Sichfinden, das zunächst nur zur Empfindung fortschreitet, aber von der concreten Bestimmung der Intelligenz und des Willens

noch weit entfernt bleibt. Daß die Seele, indem sie erwacht, sich und die Welt, — diese Zweiheit, diesen Gegensatz, — bloß findet, darin besteht eben hier die Natürlichkeit des Geistes.

Die im Erwachen erfolgende Unterscheidung der Seele von sich selbst und von der Welt hängt nun, wegen ihrer Natürlichkeit, mit einem physikalischen Unterschiede, nämlich mit dem Wechsel von Tag und Nacht zusammen. Es ist natürlich für den Menschen, bei Tage zu wachen, und bei Nacht zu schlafen; denn wie der Schlaf der Zustand der Ununterschiedenheit der Seele ist, so verdunkelt die Nacht den Unterschied der Dinge; und wie das Erwachen das Sichvonsichselberunterscheiden der Seele darstellt, so läßt das Licht des Tages die Unterschiede der Dinge hervortreten.

Aber nicht nur in der physikalischen Natur, sondern auch im menschlichen Organismus findet sich ein Unterschied, welcher dem Unterschiede des Schlafens und Wachens der Seele entspricht. Am animalischen Organismus ist wesentlich die Seite seines Insichbleibens von der Seite seines Gerichtetseyns gegen Anderes zu unterscheiden. Bichat hat die erstere Seite das organische Leben, die letztere das animalische Leben genannt. Zum organischen Leben rechnet er das Reproductionssystem, — die Verdauung, den Blutumlauf, die Transpiration, das Athmen. Dieß Leben dauert im Schlafe fort; es endigt nur mit dem Tode. Das animalische Leben dagegen, — zu welchem nach Bichat das System der Sensibilität und der Irritabilität, die Thätigkeit der Nerven und Muskeln gehört, — dieß theoretische und praktische nach außen Gerichtetseyn hört im Schlafe auf; weßhalb schon die Alten den Schlaf und den Tod als Brüder dargestellt haben. Die einzige Weise, wie sich der animalische Organismus im Schlafe noch auf die Außenwelt bezieht, ist das Athmen, dieß ganz abstracte Verhältniß zum unterschiedslosen Elemente der Luft. Zur particularisirten Aeußerlichkeit hingegen steht der gesunde Organismus des Menschen im Schlafe in keiner Beziehung mehr. Wenn daher

der Mensch im Schlafe nach außen thätig wird, so ist er krank. Dieß findet bei den Schlafwandlern statt. Dieselben bewegen sich mit der größten Sicherheit; einige haben Briefe geschrieben und gesiegelt. Doch ist im Schlafwandeln der Sinn des Gesichts paralysirt, das Auge in einem kataleptischen Zustande.

In Demjenigen, was Bichat das animalische Leben nennt, herrscht also ein Wechsel von Ruhe und Thätigkeit, — somit, — wie im Wachen, — ein Gegensatz, während das in jenen Wechsel nicht eingehende organische Leben der im Schlafe vorhandenen Unterschiedslosigkeit der Seele entspricht.

Außer jenem Unterschied der Thätigkeit des Organismus ist aber auch in der Gestaltung der Organe des inneren und des nach außen gerichteten Lebens ein dem Unterschied des Schlafens und des Wachens gemäßer Unterschied zu bemerken. Die äußeren Organe, — die Augen, die Ohren, — sowie die Extremitäten, die Hände und die Füße, sind symmetrisch verdoppelt, und — beiläufig gesagt — durch diese Symmetrie fähig, Gegenstand der Kunst zu werden. Die inneren Organe dagegen zeigen entweder gar keine, oder wenigstens nur eine unsymmetrische Verdoppelung. Wir haben nur Einen Magen. Unsere Lunge hat zwar zwei Flügel, wie das Herz zwei Kammern hat; aber sowohl das Herz, wie die Lunge, enthalten auch schon die Beziehung des Organismus auf ein Entgegengesetztes, auf die Außenwelt. Zudem sind weder die Lungenflügel, noch die Herzkammern so symmetrisch, wie die äußeren Organe.

Was den geistigen Unterschied des Wachens vom Schlafen betrifft, so kann außer dem in obigem Paragraphen darüber Gesagten noch Folgendes bemerkt werden. Wir haben den Schlaf als denjenigen Zustand bestimmt, in welchem die Seele sich weder in sich selbst noch von der Außenwelt unterscheidet. Diese an und für sich nothwendige Bestimmung wird durch die Erfahrung bestätigt. Denn wenn unsere Seele immer nur Ein und Dasselbe empfindet oder sich vorstellt, wird sie schläfrig. So kann

die einförmige Bewegung des Wiegens, eintöniges Singen, das Gemurmel eines Baches Schläfrigkeit in uns hervorbringen. Dieselbe Wirkung entsteht durch die Faselei, durch unzusammenhängende, gehaltlose Erzählungen. Unser Geist fühlt sich nur dann vollkommen wach, wenn ihm etwas Interessantes, etwas zugleich Neues und Gehaltvolles, etwas verständig in sich Unterschiedenes und Zusammenhängendes geboten wird; denn in solchem Gegenstande findet er sich selber wieder. Zur Lebendigkeit des Wachseyns gehört also der Gegensatz und die Einheit des Geistes mit dem Gegenstande. Findet dagegen der Geist in dem Anderen die in sich unterschiedene Totalität, welche er selber ist, nicht wieder, so zieht er sich von dieser Gegenständlichkeit in seine unterschiedslose Einheit mit sich zurück, langweilt sich und schläft ein. — In dem eben Bemerkten ist aber schon enthalten, daß nicht der Geist *überhaupt*, sondern bestimmter das verständige und das vernünftige Denken durch den Gegenstand in Spannung gesetzt werden muß, wenn das Wachseyn in der ganzen Schärfe seiner Unterschiedenheit vom Schlafe und vom Träumen vorhanden seyn soll. Wir können uns im Wachen, — wenn wir das Wort im abstracten Sinne nehmen, — sehr langweilen; und umgekehrt ist es möglich, daß wir uns im Traume lebhaft für Etwas interessiren. Aber im Traume ist es nur unser vorstellendes, nicht unser verständiges Denken, dessen Interesse erregt wird.

Ebenso wenig aber, wie die unbestimmte Vorstellung des Sichinteressirens für die Gegenstände zur Unterscheidung des Wachens vom Träumen hinreicht, kann auch die Bestimmung der *Klarheit* für jene Unterscheidung genügend erscheinen. Denn erstlich ist diese Bestimmung nur eine quantitative; sie drückt nur die Unmittelbarkeit der Anschauung, folglich nicht das Wahrhafte aus; Dieß haben wir erst vor uns, wenn wir uns überzeugen, daß das Angeschaute eine vernünftige Totalität in sich ist. Und zweitens wissen wir sehr wohl, daß das Träumen sich nicht einmal immer als das Unklarere vom Wachen unterscheidet, sondern im

Gegentheil oft, namentlich bei Krankheiten und bei Schwärmern, klarer ist, als das Wachen.

Endlich würde auch dadurch keine genügende Unterscheidung gegeben werden, daß man ganz unbestimmt sagte, nur im Wachen *denke* der Mensch. Denn das Denken *überhaupt* gehört so sehr zur Natur des Menschen, daß derselbe immer, auch im Schlafe, denkt. In allen Formen des Geistes, — im Gefühl, in der Anschauung, wie in der Vorstellung, — bleibt das Denken die Grundlage. Dasselbe wird daher, in sofern es diese unbestimmte Grundlage ist, von dem Wechsel des Schlafens und des Wachens nicht berührt, macht hier nicht ausschließlich Eine Seite der Veränderung aus, sondern steht als die ganz allgemeine Thätigkeit über beiden Seiten dieses Wechsels. Anders verhält sich hingegen die Sache in Bezug auf das Denken, in sofern dasselbe als eine unterschiedene Form der geistigen Thätigkeit den anderen Formen des Geistes *gegenübertritt*. In diesem Sinne hört das Denken im Schlafe und im Traume auf. Verstand und Vernunft — die Weisen des *eigentlichen* Denkens — sind nur im Wachen thätig. Erst im Verstande hat die der erwachenden Seele zukommende abstracte Bestimmung des Sichselbstunterscheidens vom Natürlichen, von ihrer unterschiedslosen Substanz und von der Außenwelt, ihre *intensive*, concrete Bedeutung, da der Verstand das unendliche Insichseyn ist, welches sich zur Totalität entwickelt und eben dadurch sich von der Einzelnheit der Außenwelt frei gemacht hat. Wenn aber das Ich in sich selber frei ist, macht es auch die Gegenstände von seiner Subjectivität unabhängig, betrachtet es dieselben gleichfalls als Totalitäten und als Glieder einer sie alle umfassenden Totalität. Am Aeußerlichen ist nun die Totalität nicht als freie Idee, sondern als Zusammenhang der *Nothwendigkeit*. Dieser objective Zusammenhang ist Dasjenige, wodurch sich die Vorstellungen, die wir im Wachen haben, wesentlich von denen unterscheiden, die im Traume entstehen. Begegnet mir daher im Wachen Etwas, dessen Zusammenhang mit dem übrigen

Zustande der Außenwelt ich noch nicht zu entdecken vermag, so kann ich fragen: wache ich oder träume ich? Im Traume verhalten wir uns nur vorstellend; da werden unsere Vorstellungen nicht von den Kategorien des Verstandes beherrscht. Das bloße Vorstellen reißt aber die Dinge aus ihrem concreten Zusammenhange völlig heraus, vereinzelt dieselben. Daher fließt im Traume Alles auseinander, durchkreuzt sich in wilder Unordnung, verlieren die Gegenstände allen nothwendigen, objectiven, verständigen, vernünftigen Zusammenhang, und kommen nur in eine ganz oberflächliche, zufällige, subjective Verbindung. So geschieht es, daß wir Etwas, das wir im Schlafe hören, in einen ganz anderen Zusammenhang bringen, als dasselbe in der Wirklichkeit hat. Man hört z. B. eine Thüre stark zuschlagen, glaubt, es sey ein Schuß gefallen, und mahlt sich nun eine Räubergeschichte aus. Oder man empfindet im Schlaf auf der Brust einen Druck, und erklärt sich denselben durch den Alp. Das Entstehen solcher falschen Vorstellungen im Schlafe ist deßhalb möglich, weil in diesem Zustande der Geist nicht die für-sich-seyende Totalität ist, mit welcher derselbe im Wachen alle seine Empfindungen, Anschauungen und Vorstellungen vergleicht, um aus der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der einzelnen Empfindungen, Anschauungen und Vorstellungen mit seiner für-sich-seyenden Totalität die Objectivität oder Nichtobjectivität jenes Inhalts zu erkennen. Auch wachend kann zwar der Mensch sich in der Faselei ganz leeren, subjectiven Vorstellungen überlassen; wenn er aber den Verstand nicht verloren hat, weiß er zugleich, daß diese Vorstellungen nur Vorstellungen sind, weil sie mit seiner präsenten Totalität in Widerspruch stehen.

Bloß hier und da findet sich im Traume Einiges, das einen ziemlichen Zusammenhang mit der Wirklichkeit hat. Namentlich gilt Dieß von den Träumen vor Mitternacht; in diesen können die Vorstellungen noch einigermaaßen von der Wirklichkeit, mit welcher wir uns am Tage beschäftigt haben, in Ordnung zusammengehalten werden. Um Mitternacht ist, wie die Diebe sehr gut wissen, der Schlaf am festesten; da hat sich die Seele von aller Spannung gegen die Außenwelt in sich zurückgezogen. Nach Mitternacht werden die Träume noch willkürlicher, als vorher. Mitunter fühlen wir jedoch im Traume Etwas voraus, das wir in der Zerstreuung des wachenden Bewußtseyns nicht bemerken. So kann schweres Blut im Menschen das bestimmte Gefühl einer Krankheit erregen, von welcher er im Wachen noch gar nichts geahnt hat. Ebenso kann man durch den Geruch eines schwelenden Körpers im Schlafe zu Träumen von Feuersbrünsten angeregt werden, die erst einige Tage nachher zum Ausbruch kommen, und auf deren Vorzeichen wir im Wachen nicht geachtet haben.

Schließlich ist noch zu bemerken, daß das Wachen, als natürlicher Zustand, als eine natürliche Spannung der individuellen Seele gegen die Außenwelt, eine Grenze, ein Maaß hat, — daß daher die Thätigkeit des wachenden Geistes ermüdet und so den Schlaf herbeiführt, der seinerseits gleichfalls eine Grenze hat und zu seinem Gegentheil fortgehen muß. Dieser doppelte Uebergang ist die Weise, wie in dieser Sphäre die Einheit der an-sich-seyenden Substantialität der Seele mit deren für-sich-seyender Einzelnheit zur Erscheinung kommt.

γ) Empfindung.

§. 399.

Schlafen und Wachen sind zunächst zwar nicht bloße Veränderungen, sondern wechselnde Zustände (Progreß ins Unendliche). In diesem ihrem formellen negativen Verhältniß ist aber eben so sehr das affirmative vorhanden. In dem Fürsichseyn der wachen Seele ist das Seyn als ideelles Moment enthalten; sie findet so die Inhalts-Bestimmtheiten ihrer schlafenden Natur, welche als in ihrer Substanz an sich in derselben sind, in sich selbst und zwar für sich. Als Bestimmtheit ist dieß Besondere von der Identität des Fürsichseyns mit sich, unterschieden

und zugleich in dessen Einfachheit einfach enthalten, — Empfindung.

Zusatz. Was den dialektischen Fortgang von der erwachenden Seele zur Empfindung betrifft, so haben wir darüber Folgendes zu bemerken. Der nach dem Wachen eintretende Schlaf ist die natürliche Weise der Rückkehr der Seele aus der Differenz zur unterschiedslosen Einheit mit sich. In soweit der Geist in den Banden der Natürlichkeit befangen bleibt, stellt diese Rückkehr nichts dar, als die leere Wiederholung des Anfangs, — einen langweiligen Kreislauf. An sich, oder dem Begriffe nach, ist aber in jener Rückkehr zugleich ein Fortschritt enthalten. Denn der Uebergang des Schlafs in das Wachen und des Wachens in den Schlaf hat für uns das ebenso positive wie negative Resultat, daß sowohl das im Schlafe vorhandene ununterschiedene substantielle Seyn der Seele, wie das im Erwachen zu Stande kommende noch ganz abstracte, noch ganz leere Fürsichseyn derselben sich in ihrer Getrenntheit als einseitige, unwahre Bestimmungen erweisen, und ihre concrete Einheit als ihre Wahrheit hervortreten lassen. In dem sich wiederholenden Wechsel von Schlaf und Wachen streben diese Bestimmungen immer nur nach ihrer concreten Einheit, ohne dieselbe jemals zu erreichen; jede dieser Bestimmungen fällt da aus ihrer eigenen Einseitigkeit immer nur in die Einseitigkeit der entgegengesetzten Bestimmung. Zur Wirklichkeit aber kommt diese, in jenem Wechsel immer nur erstrebte Einheit in der empfindenden Seele. Indem die Seele empfindet, hat sie es mit einer unmittelbaren, seyenden, noch nicht durch sie hervorgebrachten, sondern von ihr nur vorgefundenen, innerlich oder äußerlich gegebenen, also von ihr nicht abhängenden Bestimmung zu thun. Zugleich ist aber diese Bestimmung in die Allgemeinheit der Seele versenkt, wird dadurch in ihrer Unmittelbarkeit negirt, somit ideell gesetzt. Daher kehrt die empfindende Seele in diesem ihrem Anderen, als in dem Ihrigen, zu sich selber zurück, ist in dem Unmittelbaren, Seyenden, welches

sie empfindet, bei sich selber. So bekommt das im Erwachen vorhandene abstracte Fürsichseyn durch die Bestimmungen, welche an sich in der schlafenden Natur der Seele, in deren substantiellem Seyn enthalten sind, seine erste Erfüllung. Durch diese Erfüllung verwirklicht, vergewissert, bewährt die Seele sich ihr Fürsichseyn, ihr Erwachtseyn, — ist sie nicht bloß für sich, sondern setzt sie sich auch als für-sich-seyend, als Subjectivität, als Negativität ihrer unmittelbaren Bestimmungen. So erst hat die Seele ihre wahrhafte Individualität erreicht. Dieser subjective Punkt der Seele steht jetzt nicht mehr abgesondert, gegenüber der Unmittelbarkeit derselben, sondern macht sich in dem Mannigfaltigen geltend, das in jener Unmittelbarkeit, der Möglichkeit nach, enthalten ist. Die empfindende Seele setzt das Mannigfaltige in ihre Innerlichkeit hinein, sie hebt also den Gegensatz ihres Fürsichseyns oder ihrer Subjectivität, und ihrer Unmittelbarkeit oder ihres substantiellen Ansichseyns auf, — jedoch nicht auf die Weise, daß, wie beim Rückgang des Erwachens in den Schlaf, ihr Fürsichseyn seinem Gegentheil, jenem bloßen Ansichseyn, Platz machte, sondern so, daß ihr Fürsichseyn in der Veränderung, in dem Anderen sich erhält, sich entwickelt und bewährt, die Unmittelbarkeit der Seele aber von der Form eines neben jenem Fürsichseyn vorhandenen Zustandes zu einer nur in jenem Fürsichseyn bestehenden Bestimmung, folglich zu einem Schein herabgesetzt wird. Durch das Empfinden ist somit die Seele dahin gekommen, daß das ihre Natur ausmachende Allgemeine in einer unmittelbaren Bestimmtheit für sie wird. Nur durch dieß Fürsichwerden ist die Seele empfindend. Das Nichtanimalische empfindet eben deßhalb nicht, weil in demselben das Allgemeine in die Bestimmtheit versenkt bleibt, in dieser nicht für sich wird. Das gefärbte Wasser, zum Beispiel, ist nur für uns unterschieden von seinem Gefärbtseyn und von seiner Ungefärbtheit. Wäre Ein und dasselbe Wasser zugleich allgemeines und gefärbtes Wasser, so würde diese unterscheidende Bestimmtheit für das Wasser selber

seyn, dieses somit Empfindung haben; denn Empfindung hat Etwas dadurch, daß dasselbe in seiner Bestimmtheit sich als ein Allgemeines erhält.

In obiger Auseinandersetzung des Wesens der Empfindung ist schon enthalten, daß, wenn im Paragraph 398 das Erwachen ein Urtheil der individuellen Seele hat genannt werden dürfen, — weil dieser Zustand eine Theilung der Seele in eine für-sich-seyende und in eine nur seyende Seele, und zugleich eine unmittelbare Beziehung ihrer Subjectivität auf Anderes hervorbringt, — wir in der Empfindung das Vorhandenseyn eines Schlusses behaupten, und daraus die vermittelst der Empfindung erfolgende Vergewisserung des Wachseyns ableiten können. Indem wir erwachen, finden wir uns zunächst in einem ganz unbestimmten Unterschiedenseyn von der Außenwelt überhaupt. Erst, wenn wir anfangen zu empfinden, wird dieser Unterschied zu einem bestimmten. Um daher zum völligen Wachseyn und zur Gewißheit desselben zu gelangen, öffnen wir die Augen, fassen wir uns an, untersuchen wir, mit Einem Wort, ob etwas bestimmtes Anderes, ein bestimmt von uns Unterschiedenes für uns ist. Bei dieser Untersuchung beziehen wir uns auf das Andere nicht mehr geradezu, sondern mittelbar. So ist, z. B., die Berührung die Vermittlung zwischen mir und dem Anderen, da sie, von diesen beiden Seiten des Gegensatzes verschieden, doch zugleich beide vereinigt. Hier also, wie bei der Empfindung überhaupt, schließt die Seele vermittelst eines zwischen ihr und dem Anderen Stehenden in dem empfundenen Inhalte sich mit sich selber zusammen, reflectirt sich aus dem Anderen in sich, scheidet sich von demselben ab, und bestätigt sich dadurch ihr Fürsichseyn. Diese Zusammenschließung der Seele mit sich selber ist der Fortschritt, welchen die im Erwachen sich theilende Seele durch ihren Uebergang zur Empfindung macht.

§. 400.

Die Empfindung ist die Form des dumpfen Webens des

Geistes in seiner bewußt- und verstandlosen Individualität, in der alle Bestimmtheit noch unmittelbar ist, nach ihrem Inhalte wie nach dem Gegensatze eines Objectiven gegen das Subject unentwickelt gesetzt, als seiner besondersten, natürlichen Eigenheit angehörig. Der Inhalt des Empfindens ist eben damit beschränkt und vorübergehend, weil er dem natürlichen, unmittelbaren Seyn, dem qualitativen also und endlichen angehört.

Alles ist in der Empfindung, und wenn man will, hat Alles, was im geistigen Bewußtseyn und in der Vernunft hervortritt, seine Quelle und Ursprung in derselben; denn Quelle und Ursprung heißt nichts Anderes, als die erste unmittelbarste Weise, in der etwas erscheint. Es genügt nicht, daß Grundsätze, Religion u. s. f. nur im Kopfe seyen, sie müssen im Herzen, in der Empfindung seyn. In der That, was man so im Kopfe hat, ist im Bewußtseyn überhaupt, und der Inhalt demselben so gegenständlich, daß eben so sehr, als er in Mir, dem abstracten Ich, gesetzt ist, er auch von Mir nach meiner concreten Subjectivität entfernt gehalten werden kann; in der Empfindung dagegen ist solcher Inhalt Bestimmtheit meines ganzen, obgleich in solcher Form dumpfen Fürsichseyns; er ist also als mein Eigenstes gesetzt. Das Eigene ist das vom wirklichen concreten Ich Ungetrennte, und diese unmittelbare Einheit der Seele mit ihrer Substanz und dem bestimmten Inhalte derselben ist eben dieß Ungetrenntseyn, in sofern es nicht zum Ich des Bewußtseyns, noch weniger zur Freiheit vernünftiger Geistigkeit bestimmt ist. Daß übrigens Wille, Gewissen, Charakter, noch eine ganz andere Intensität und Festigkeit des Mein-eigen-seyns besitzen, als die Empfindung und der Complex derselben, das Herz, liegt auch in den gewöhnlichen Vorstellungen. — Es ist freilich richtig zu sagen, daß vor allem das Herz gut seyn müsse. Daß aber die Empfindung und das Herz nicht die Form ist, wodurch Etwas als religiös, sittlich, wahr, gerecht u. s. f. gerechtfer-

tigt sey, und daß die Berufung auf Herz und Empfindung entweder ein nur Nichts-sagendes oder vielmehr Schlechtes-sagendes ist, sollte für sich nicht nöthig seyn erinnert zu werden. Es kann keine trivialere Erfahrung geben, als die, daß es wenigstens gleichfalls böse, schlechte, gottlose, niederträchtige u. s. f. Empfindungen und Herzen giebt; ja daß aus den Herzen nur solcher Inhalt kommt, ist in den Worten ausgesprochen: Aus dem Herzen kommen hervor arge Gedanken, Mord, Ehebruch, Hurerei, Lästerung u. s. f. In solchen Zeiten, in welchen das Herz und die Empfindung zum Kriterium des Guten, Sittlichen und Religiösen von wissenschaftlicher Theologie und Philosophie gemacht wird, da wird es nöthig an jene triviale Erfahrung zu erinnern, ebenso sehr als es auch heutigstags nöthig ist, überhaupt daran zu mahnen, daß das Denken das Eigenste ist, wodurch der Mensch sich vom Vieh unterscheidet, und daß er das Empfinden mit diesem gemein hat.

Zusatz. Obgleich auch der dem freien Geiste angehörige, eigenthümlich menschliche Inhalt die Form der Empfindung annimmt, so ist diese Form als solche doch eine der thierischen und der menschlichen Seele gemeinsame, daher jenem Inhalt nicht gemäße. Das Widersprechende zwischen dem geistigen Inhalt und der Empfindung besteht darin, daß jener ein an-und-für-sich Allgemeines, Nothwendiges, wahrhaft Objectives, — die Empfindung dagegen etwas Vereinzeltes, Zufälliges, einseitig Subjectives ist. In wiefern die letztgenannten Bestimmungen von der Empfindung ausgesagt werden müssen, Das wollen wir hier kurz erläutern. Wie schon bemerkt, hat das Empfundene wesentlich die Form eines Unmittelbaren, eines Seyenden, — gleichviel, ob dasselbe aus dem freien Geiste, oder aus der Sinnenwelt herstamme. Die Idealisirung, welche das der äußeren Natur Angehörende durch das Empfundenwerden erfährt, ist eine noch ganz oberflächliche, von dem vollkommenen Aufheben der Unmittelbarkeit dieses Inhalts fern bleibende. Der an sich diesem seyenden

Inhalt entgegengesetzte geistige Stoff aber wird in der empfindenden Seele zu einem in der Weise der Unmittelbarkeit Existirenden. Da nun das Unvermittelte ein Vereinzeltes ist, so hat alles Empfundene die Form eines Vereinzelten. Dieß wird von den Empfindungen des Aeußerlichen leicht zugegeben, muß aber auch von den Empfindungen des Innerlichen behauptet werden. Indem das Geistige, das Vernünftige, das Rechtliche, Sittliche und Religiöse in die Form der Empfindung tritt, erhält es die Gestalt eines Sinnlichen, eines Außereinanderliegenden, eines Zusammenhangslosen, — bekommt es somit eine Aehnlichkeit mit dem äußerlich Empfundenen, das zwar nur in Einzelnheiten, z. B. in einzelnen Farben, empfunden wird, jedoch, wie das Geistige, an sich ein Allgemeines, z. B. Farbe überhaupt, enthält. Die umfassendere, höhere Natur des Geistigen tritt daher nicht in der Empfindung, sondern erst im begreifenden Denken hervor. In der Vereinzelung des empfundenen Inhalts ist aber zugleich seine Zufälligkeit und seine einseitig subjective Form begründet. Die Subjectivität der Empfindung muß nicht unbestimmterweise darin gesucht werden, daß der Mensch durch das Empfinden Etwas in sich setzt, — denn auch im Denken setzt er etwas in sich, — sondern bestimmter darin, daß er Etwas in seine natürliche, unmittelbare, einzelne, — nicht in seine freie, geistige, allgemeine Subjectivität setzt. Diese natürliche Subjectivität ist eine sich noch nicht selbst bestimmende, ihrem eigenen Gesetze folgende, auf nothwendige Weise sich bethätigende, sondern eine von außen bestimmte, an diesen Raum und an diese Zeit gebundene, von zufälligen Umständen abhängige. Durch Versetzung in diese Subjectivität wird daher aller Inhalt zu einem zufälligen, und erhält Bestimmungen, die nur diesem einzelnen Subjecte angehören. Es ist deßhalb durchaus unstatthaft, sich auf seine bloßen Empfindungen zu berufen. Wer Dieß thut, der zieht sich von dem, Allen gemeinsamen Felde der Gründe, des Denkens und der Sache, in seine einzelne Subjectivität zurück, in welche, — da dieselbe

ein wesentlich Passives ist, — das Unverständigste und Schlechteste ebenso gut, wie das Verständige und Gute, sich einzudrängen vermag. Aus allem Diesem erhellt, daß die Empfindung die schlechteste Form des Geistigen ist, und daß dieselbe den besten Inhalt verderben kann. — Zugleich ist in dem Obigen schon enthalten, daß der bloßen Empfindung der Gegensatz eines Empfindenden und eines Empfundenen, eines Subjectiven und eines Objectiven noch fremd bleibt. Die Subjectivität der empfindenden Seele ist eine so unmittelbare, so unentwickelte, eine so wenig sich selbst bestimmende und unterscheidende, daß die Seele, in sofern sie *nur* empfindet, sich noch nicht als ein einem Objectiven gegenüberstehendes Subjectives erfaßt. Dieser Unterschied gehört erst dem *Bewußtseyn* an, tritt erst dann hervor, wenn die Seele zu dem abstracten Gedanken ihres Ichs, ihres unendlichen Fürsichseyns gekommen ist. Von diesem Unterschiede haben wir daher erst in der Phänomenologie zu sprechen. Hier in der Anthropologie haben wir nur den durch den *Inhalt* der Empfindung gegebenen Unterschied zu betrachten. Dieß wird im folgenden Paragraphen geschehen.

§. 401.

Was die empfindende Seele in sich findet, ist einerseits das natürliche Unmittelbare, als in ihr ideell und ihr zueigen gemacht. Andererseits wird umgekehrt das ursprünglich dem Fürsichseyn, das ist, wie es weiter in sich vertieft, Ich des Bewußtseyns und freier Geist ist, Angehörige, zur natürlichen *Leiblichkeit* bestimmt und so empfunden. Hiernach unterscheidet sich eine Sphäre des Empfindens, welches zuerst Bestimmung der Leiblichkeit (des Auges u. s. f. überhaupt jedes körperlichen Theils) ist, die dadurch Empfindung wird, daß sie im Fürsichseyn der Seele *innerlich* gemacht, *erinnert* wird, — und eine andere Sphäre der im Geiste entsprungenen, ihm angehörigen Bestimmtheiten, die, um als gefundene zu seyn, um empfunden zu werden, *verleiblicht* werden. So ist die Bestimmtheit im Subject als in der Seele

gesetzt. Wie die weitere Specification jenes Empfindens in dem Systeme der Sinne vorliegt, so systematisiren sich nothwendig auch die Bestimmtheiten des Empfindens, die aus dem Inneren kommen, und deren Verleiblichung, als in der lebendigen concret entwickelten Natürlichkeit gesetzt, führt sich nach dem *besondern* Inhalt der geistigen Bestimmung in einem *besondern* Systeme oder Organe des Leibes aus.

Das Empfinden überhaupt ist das gesunde Mitleben des individuellen Geistes in seiner Leiblichkeit. Die Sinne sind das einfache System der specificirten Körperlichkeit; a) die physische *Idealität* zerfällt in zwei, weil in ihr als unmittelbarer, noch nicht subjectiver Idealität der Unterschied als *Verschiedenheit* erscheint, *die* Sinne des bestimmten *Lichts* (vgl. §. 817 ff.) und des *Klangs* (§. 300). b) Die differente Realität ist sogleich für sich eine gedoppelte, — die Sinne des Geruchs und Geschmacks (§. 321. 322); c) der Sinn der gediegenen Realität, der schweren Materie, der Wärme (§. 303), der Gestalt (§. 310). Um den Mittelpunkt der empfindenden Individualität ordnen sich diese Specificationen einfacher, als in der Entwicklung der natürlichen Körperlichkeit.

Das *System* des innern Empfindens in seiner sich verleiblichenden *Besonderung* wäre würdig, in einer eigenthümlichen Wissenschaft, — *einer psychischen Physiologie*, ausgeführt und abgehandelt zu werden. Etwas von einer Beziehung dieser Art enthält schon die Empfindung der Angemessenheit oder Unangemessenheit einer unmittelbaren Empfindung zu dem für sich bestimmten sinnlichen *Innern*, — das *Angenehme* oder *Unangenehme*; wie auch die *bestimmte* Vergleichung im *Symbolisiren* der Empfindungen z. B. von Farben, Tönen, Gerüchen u. s. f. Aber es würde die interessanteste Seite einer psychischen Physiologie seyn, nicht die bloße Sympathie, sondern bestimmter die *Verleiblichung* zu betrachten, welche sich geistige Bestimmungen, insbesondere als

Affecte, geben. Es wäre der Zusammenhang zu begreifen, durch welchen der Zorn und Muth in der Brust, im Blute, im irritabeln Systeme, wie Nachdenken, geistige Beschäftigung im Kopfe dem Centrum des sensibeln Systemes empfunden wird. Es wäre ein gründlicheres Verständniß, als bisher, über die bekanntesten Zusammenhänge zu fassen, durch welche von der Seele heraus die Thräne, die Stimme überhaupt, näher die Sprache, Lachen, Seufzen, und dann noch viele andere Particularisationen sich bilden, die gegen das Pathognomische und Physiognomische zu liegen. Die Eingeweide und Organe werden in der Physiologie als Momente nur des animalischen Organismus betrachtet, aber sie bilden zugleich ein System der Verleiblichung des Geistigen, und erhalten hiedurch noch eine ganz andere Deutung.

Zusatz. Der Inhalt der Empfindung ist entweder ein aus der Außenwelt stammender, oder ein dem Inneren der Seele angehöriger; die Empfindung also entweder eine äußerliche oder eine innerliche. Die letztere Art der Empfindungen haben wir hier nur in sofern zu betrachten, als dieselben sich verleiblichen; nach der Seite ihrer Innerlichkeit fallen sie in das Gebiet der Psychologie. Dagegen sind die äußerlichen Empfindungen ausschließlich Gegenstand der Anthropologie.

Das Nächste, was wir über die Empfindungen der letztgenannten Art zu sagen haben, — ist, daß wir dieselben durch die verschiedenen Sinne erhalten. Das Empfindende ist hierbei von außen bestimmt, — das heißt, — seine Leiblichkeit wird von etwas Aeußerlichem bestimmt. Die verschiedenen Weisen dieses Bestimmtseyns machen die verschiedenen äußeren Empfindungen aus. Jede solche verschiedene Weise ist eine allgemeine Möglichkeit des Bestimmtwerdens, ein Kreis von einzelnen Empfindungen. So enthält, zum Beispiel, das Sehen die unbestimmte Möglichkeit vielfacher Gesichtsempfindungen. Die allgemeine Natur des beseelten Individuums zeigt sich auch darin, daß dasselbe in

den bestimmten Weisen des Empfindens nicht an etwas Einzelnes gebunden ist, sondern einen Kreis von Einzelnheiten umfaßt. Könnte ich hingegen nur Blaues sehen, so wäre diese Beschränkung eine Qualität von mir. Aber da ich, im Gegensatze gegen die natürlichen Dinge, das in der Bestimmtheit bei sich selber seyende Allgemeine bin, so sehe ich überhaupt Farbiges, oder vielmehr die sämmtlichen Verschiedenheiten des Farbigen.

Die allgemeinen Weisen des Empfindens beziehen sich auf die in der Naturphilosophie als nothwendig zu erweisenden verschiedenen physikalischen und chemischen Bestimmtheiten des Natürlichen, und sind durch die verschiedenen Sinnesorgane vermittelt. Daß überhaupt die Empfindung des Aeußerlichen in solche verschiedene, gegen einander gleichgültige Weisen des Empfindens auseinander fällt, — Das liegt in der Natur ihres Inhalts, da dieser ein sinnlicher, das Sinnliche aber mit dem Sichselbstäußerlichen so synonym ist, daß selbst die innerlichen Empfindungen durch ihr einander Aeußerlichseyn zu etwas Sinnlichem werden.

Warum wir nun aber gerade die bekannten fünf Sinne, — nicht mehr und nicht weniger, und eben diese so unterschiedenen — haben, davon muß in der philosophischen Betrachtung die vernünftige Nothwendigkeit nachgewiesen werden. Dieß geschieht, indem wir die Sinne als Darstellungen der Begriffsmomente fassen. Dieser Momente sind, wie wir wissen, nur drei. Aber die Fünfzahl der Sinne reducirt sich ganz natürlich auf drei Klassen von Sinnen. Die erste wird von den Sinnen der physischen Idealität, — die zweite von denen der realen Differenz gebildet; in die dritte fällt der Sinn der irdischen Totalität.

Als Darstellungen der Begriffsmomente müssen diese drei Klassen, jede in sich selber, eine Totalität bilden. Nun enthält aber die erste Klasse den Sinn des abstract Allgemeinen, des abstract Ideellen, also des nicht wahrhaft Totalen. Die Totalität kann daher hier nicht als eine concrete, sondern nur als eine außereinanderfallende, als eine in sich selber entzweite, an zwei

abstracte Momente vertheilte vorhanden seyn. Deßwegen umfaßt die erste Klasse zwei Sinne, — das Sehen und das Hören. Für das Sehen ist das Ideelle als ein einfach sich auf sich Beziehendes, — für das Gehör als ein durch die Negation des Materiellen sich Hervorbringendes. — Die zweite Klasse stellt, als die Klasse der Differenz, die Sphäre des Processes, der Scheidung und Auflösung der concreten Körperlichkeit dar. Aus der Bestimmung der Differenz folgt aber sogleich eine Doppelheit der Sinne dieser Klasse. Die zweite Klasse enthält daher den Sinn des Geruchs und des Geschmacks. Jener ist der Sinn des abstracten, — dieser der Sinn des concreten Processes. Die dritte Klasse endlich begreift nur Einen Sinn, — das Gefühl, — weil das Gefühl der Sinn der concreten Totalität ist.

Betrachten wir jetzt die einzelnen Sinne etwas näher.

Das Gesicht ist der Sinn desjenigen physischen Ideellen, welches wir das Licht nennen. Von diesem können wir sagen, daß dasselbe gleichsam der physikalischgewordene Raum sey. Denn das Licht ist, wie der Raum, ein Untrennbares, ein ungetrübt Ideelles, die absolut bestimmungslose Extension, ohne alle Reflexion in sich, — in sofern ohne Innerlichkeit. Das Licht manifestirt Anderes, — dieß Manifestiren macht sein Wesen aus; — aber in sich selber ist es abstracte Identität mit sich, das innerhalb der Natur selber hervortretende Gegentheil des Außereinanderseyns der Natur, also die immaterielle Materie. Darum leistet das Licht keinen Widerstand, hat es keine Schranke in sich, dehnt es sich nach allen Seiten in's Ungemessene aus, ist es absolut leicht, imponderabel. Nur mit diesem ideellen Elemente, und mit dessen Trübung durch das Finstere, — das heißt — mit der Farbe, hat das Gesicht es zu thun. Die Farbe ist das Gesehene, das Licht das Mittel des Sehens. Das eigentlich Materielle der Körperlichkeit dagegen geht uns beim Sehen noch nichts an. Die Gegenstände, die wir sehen, können daher fern von uns seyn. Wir verhalten uns dabei zu den Dingen gleichsam

nur theoretisch, noch nicht praktisch; denn wir lassen dieselben beim Sehen ruhig als ein Seyendes bestehen, und beziehen uns nur auf ihre ideelle Seite. Wegen dieser Unabhängigkeit des Gesichts von der eigentlichen Körperlichkeit kann man dasselbe den edelsten Sinn nennen. Andererseits ist das Gesicht ein sehr unvollkommener Sinn, weil durch denselben der Körper nicht als räumliche Totalität, nicht als Körper, sondern immer nur als Fläche, nur nach den beiden Dimensionen der Breite und Höhe unmittelbar an uns kommt, und wir erst dadurch, daß wir uns gegen den Körper verschiedene Standpunkte geben, denselben nach einander in allen seinen Dimensionen, in seiner totalen Gestalt zu sehen bekommen. Ursprünglich erscheinen, — wie wir an den Kindern beobachten können, — dem Gesichte, eben weil es die Tiefe nicht unmittelbar sieht, die entferntesten Gegenstände mit den nächsten auf Einer und derselben Fläche. Erst, indem wir bemerken, daß der durch das Gefühl wahrgenommenen Tiefe ein Dunkeles, ein Schatten entspricht, kommen wir dahin, daß wir da, wo uns ein Schatten sichtbar wird, eine Tiefe zu sehen glauben. Damit hängt zusammen, daß wir das Maaß der Entfernung der Körper nicht unmittelbar durch das Gesicht wahrnehmen, sondern nur aus dem Kleiner- oder Größererscheinen der Gegenstände erschließen können.

Dem Gesicht, als dem Sinne der innerlichkeitslosen Idealität, steht das Gehör als der Sinn der reinen Innerlichkeit des Körperlichen gegenüber. Wie sich das Gesicht auf den physikalisch gewordenen Raum, — auf das Licht, — bezieht, so bezieht sich das Gehör auf die physikalisch gewordene Zeit, — auf den Ton. Denn der Ton ist das Zeitlichgesetztwerden der Körperlichkeit, die Bewegung, das Schwingen des Körpers in sich selber, — ein Erzittern, eine mechanische Erschütterung, bei welcher der Körper, ohne seinen relativen Ort, als ganzer Körper, verändern zu müssen, nur seine Theile bewegt, seine innere Räumlichkeit zeitlich setzt, also sein gleichgültiges Außereinanderseyn

aufhebt, und durch diese Aufhebung seine reine Innerlichkeit hervortreten läßt, aus der oberflächlichen Veränderung, welche er durch die mechanische Erschütterung erlitten hat, sich jedoch unmittelbar wieder herstellt. Das Medium aber, durch welches der Ton an unser Gehör kommt, ist nicht bloß das Element der Luft, sondern, in noch höherem Maaße, die zwischen uns und dem tönenden Gegenstande befindliche concrete Körperlichkeit, zum Beispiel, die Erde, an welche gehalten, das Ohr mitunter Kanonaden vernommen hat, die durch die bloße Vermittlung der Luft nicht gehört werden konnten.

Die Sinne der zweiten Klasse treten in Beziehung zur reellen Körperlichkeit. Sie haben es aber mit dieser noch nicht in sofern zu thun, als dieselbe für sich ist, Widerstand leistet, sondern nur in sofern diese sich in ihrer Auflösung befindet, in ihren Proceß eingeht. Dieser Proceß ist etwas Nothwendiges. Allerdings werden die Körper zum Theil durch äußerliche, zufällige Ursachen zerstört; aber außer diesem zufälligen Untergange gehen die Körper durch ihre eigene Natur unter, verzehren sie sich selber, — jedoch so, daß ihr Verderben den Schein hat, von außen an sie heranzukommen. So ist es die Luft, durch deren Einwirkung der Proceß des stillen, unmerkbaren Sichverflüchtigens aller Körper, das Verduften der vegetabilischen und der animalischen Gebilde entsteht. Obgleich nun sowohl der Geruch wie der Geschmack zu der sich auflösenden Körperlichkeit in Beziehung stehen, so unterscheiden sich diese beiden Sinne von einander doch dadurch, daß der Geruch den Körper in dem abstracten, einfachen, unbestimmten Processe der Verflüchtigung oder Verduftung empfängt, — der Geschmack hingegen auf den realen concreten Proceß des Körpers und auf die in diesem Proceß hervortretenden chemischen Bestimmtheiten des Süßen, des Bitteren, des Kalichten, des Sauren und des Salzigen sich bezieht. Beim Geschmack wird ein unmittelbares Berühren des Gegenstandes nöthig, während selbst noch der Geruchssinn einer solchen Berührung nicht

bedarf, dieselbe aber beim Hören noch weniger nöthig ist, und beim Sehen gar nicht stattfindet.

Die dritte Klasse enthält, wie schon bemerkt, nur den Einen Sinn des Gefühls. In sofern dieses vornehmlich in den Fingern seinen Sitz hat, nennt man dasselbe auch den Tastsinn. Das Gefühl ist der concreteste aller Sinne. Denn seine unterschiedene Wesenheit besteht in der Beziehung, — weder auf das abstract allgemeine oder ideelle Physikalische, noch auf die sich scheidenden Bestimmtheiten des Körperlichen, — sondern auf die gediegene Realität des Letzteren. Erst für das Gefühl ist daher eigentlich ein für sich bestehendes Anderes, ein für sich seyendes Individuelles, gegenüber dem Empfindenden als einem gleichfalls für sich seyenden Individuellen. In das Gefühl fällt deßhalb die Affection der Schwere, — das heißt, — der gesuchten Einheit der für sich beharrenden, nicht in den Proceß der Auflösung eingehenden, sondern Widerstand leistenden Körper. Ueberhaupt ist für das Gefühl das materielle Fürsichseyn. Zu den verschiedenen Weisen dieses Fürsichseyns gehört aber nicht nur das Gewicht, sondern auch die Art der Cohäsion, — das Harte, das Weiche, das Steife, das Spröde, das Rauhe, das Glatte. Zugleich mit der beharrenden, festen Körperlichkeit ist jedoch für das Gefühl auch die Negativität des Materiellen als eines für sich Bestehenden, — nämlich die Wärme. Durch diese wird die specifische Schwere und die Cohäsion der Körper verändert. Diese Veränderung betrifft somit Dasjenige, wodurch der Körper wesentlich Körper ist. In sofern kann man daher sagen, daß auch in der Affection der Wärme die gediegene Körperlichkeit für das Gefühl sey. Endlich fällt noch die Gestalt nach ihren drei Dimensionen dem Gefühl anheim; denn ihm gehört überhaupt die mechanische Bestimmtheit vollständig an.

Außer den angegebenen qualitativen Unterschieden haben die Sinne auch eine quantitative Bestimmung des Empfindens, eine Stärke oder Schwäche desselben. Die Quantität erscheint hier

nothwendig als intensive Größe, weil die Empfindung ein Einfaches ist. So ist, zum Beispiel, die Empfindung des von einer bestimmten Masse auf den Gefühlssinn ausgeübten Druckes etwas Intensives, obgleich dieß Intensive auch extensiv, — nach Maaßen, Pfunden u. s. w. — existirt. Die quantitative Seite der Empfindung bietet aber der philosophischen Betrachtung, selbst in sofern kein Interesse dar, als jene quantitative Bestimmung auch qualitativ wird, und dadurch ein Maaß bildet, über welches hinaus die Empfindung zu stark und daher schmerzlich, — und unter welchem sie unmerkbar wird.

Wichtig für die philosophische Anthropologie wird dagegen die Beziehung der äußeren Empfindungen auf das Innere des empfindenden Subjects. Dieß Innere ist nicht ein durchaus Unbestimmtes, Ununterschiedenes. Schon darin, daß die Größe der Empfindung eine intensive ist und ein gewisses Maaß haben muß, liegt eine Beziehung der Affection auf ein An-und-für-sich-Bestimmtseyn des Subjects, — eine gewisse Bestimmtheit der Empfindsamkeit desselben, — eine Reaction der Subjectivität gegen die Aeußerlichkeit, — somit der Keim oder Beginn der inneren Empfindung. Durch diese innerliche Bestimmtheit des Subjects unterscheidet sich bereits das äußere Empfinden des Menschen mehr oder weniger von dem der Thiere. Diese können zum Theil in gewissen Verhältnissen Empfindungen von etwas Aeußerlichem haben, das für die menschliche Empfindung noch nicht vorhanden ist. So sollen, zum Beispiel, die Kameele schon meilenweit Quellen und Ströme riechen.

Mehr aber, als durch jenes eigenthümliche Maaß der Empfindsamkeit wird die äußere Empfindung durch ihre Beziehung auf das geistige Innere zu etwas eigenthümlich Anthropologischem. Diese Beziehung hat nun mannigfaltige Seiten, die jedoch noch nicht alle hier schon in unsere Betrachtung gehören. Ausgeschlossen von dieser bleibt hier namentlich die Bestimmung der Empfindung als einer angenehmen oder unangenehmen, — dieß mehr

oder weniger mit Reflexion durchflochtene Vergleichen der äußeren Empfindung mit unserer an und für sich bestimmten Natur, deren Befriedigung oder Nichtbefriedigung durch eine Affection diese im ersten Fall zu einer angenehmen, im zweiten zur unangenehmen macht. — Ebenso wenig kann hier schon die Erweckung der Triebe durch die Affectionen in den Kreis unserer Untersuchung gezogen werden. Diese Erweckung gehört in das, uns hier noch fern liegende Gebiet des praktischen Geistes. Was wir an dieser Stelle zu betrachten haben, — Das ist einzig und allein das bewußtlose Bezogenwerden der äußeren Empfindung auf das geistige Innere. Durch diese Beziehung entsteht in uns Dasjenige, was wir Stimmung nennen; — eine Erscheinung des Geistes, von welcher sich zwar, (so wie von der Empfindung des Angenehmen oder Unangenehmen, und von der Erweckung der Triebe durch die Affectionen), bei den Thieren ein Analogon findet, — die jedoch, (wie die eben genannten anderen geistigen Erscheinungen), zugleich einen eigenthümlich menschlichen Charakter hat, — und die ferner, in dem von uns angegebenen engeren Sinne, zu etwas Anthropologischem dadurch wird, daß sie etwas vom Subject noch nicht mit vollem Bewußtseyn Gewußtes ist. Schon bei Betrachtung der noch nicht zur Individualität fortgeschrittenen natürlichen Seele haben wir von Stimmungen derselben zu reden gehabt, die einem Aeußerlichen entsprechen. Dieß Aeußerliche waren aber dort noch ganz allgemeine Umstände, von welchen man eben wegen ihrer unbestimmten Allgemeinheit eigentlich noch nicht sagen kann, daß sie empfunden werden. Auf dem Standpunkt hingegen, bis zu welchem wir bis jetzt die Entwicklung der Seele fortgeführt haben, ist die äußerliche Empfindung selber das die Stimmung Erregende. Diese Wirkung wird aber von der äußerlichen Empfindung in sofern hervorgebracht, als sich mit dieser unmittelbar, — das heißt, — ohne daß dabei die bewußte Intelligenz mitzuwirken brauchte, eine innere Bedeutung verknüpft. Durch diese Bedeutung wird die äußerliche Empfindung zu etwas

Symbolischem. Dabei ist jedoch zu bemerken, daß hier noch nicht ein Symbol in der eigentlichen Bedeutung dieses Wortes vorhanden ist; denn, streng genommen, gehört zum Symbol ein von uns unterschiedener äußerlicher Gegenstand, in welchem wir uns einer innerlichen Bestimmtheit bewußt werden, oder den wir überhaupt auf eine solche Bestimmtheit beziehen. Bei der durch eine äußerliche Empfindung erregten Stimmung verhalten wir uns aber noch nicht zu einem von uns unterschiedenen äußerlichen Gegenstande, sind wir noch nicht Bewußtseyn. Folglich erscheint, wie gesagt, hier das Symbolische noch nicht in seiner eigentlichen Gestalt.

Die durch die symbolische Natur der Affectionen erregten geistigen Sympathieen sind nun etwas sehr wohl Bekanntes. Wir erhalten dergleichen von Farben, Tönen, Gerüchen, Geschmäcken, und auch von Demjenigen, was für den Gefühlssinn ist. — Was die Farben betrifft, so gibt es ernste, fröhliche, feurige, kalte, traurige und sanfte Farben. Man wählt daher bestimmte Farben als Zeichen der in uns vorhandenen Stimmung. So nimmt man für den Ausdruck der Trauer, der inneren Verdüsterung, der Umnachtung des Geistes die Farbe der Nacht, des vom Licht nicht erhellten Finsteren, das farblose Schwarz. Auch die Feierlichkeit und Würde wird durch Schwarz bezeichnet, weil in demselben das Spiel der Zufälligkeit, Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit keine Stelle findet. Das reine, lichtvolle, heitere Weiß entspricht dagegen der Einfachheit und Heiterkeit der Unschuld. Die eigentlichen Farben haben, so zu sagen, eine concretere Bedeutung als Schwarz und Weiß. So hat das Purpurroth von jeher für die königliche Farbe gegolten; denn dasselbe ist die machtvollste, für das Auge angreifendste Farbe, — die Durchdringung des Hellen und des Dunkelen in der ganzen Stärke ihrer Einheit und ihres Gegensatzes. Das Blau hingegen, als die dem passiven Dunkelen sich zuneigende einfache Einheit des Hellen und Dunkelen ist das Symbol der Sanftmuth, der Weiblichkeit, der Liebe und der Treue; weßhalb denn auch die Mahler

die Himmelskönigin fast immer in blauem Gewande gemahlt haben. Das Gelb ist nicht bloß das Symbol einer gewöhnlichen Heiterkeit, sondern auch des gelbsüchtigen Neides. Allerdings kann bei der Wahl der Farbe für die Bekleidung viel Conventionelles herrschen; zugleich offenbart sich jedoch, wie wir bemerklich gemacht haben, in jener Wahl ein vernünftiger Sinn. Auch der Glanz und die Mattigkeit der Farbe haben etwas Symbolisches; jener entspricht der in glänzenden Lagen gewöhnlich heiteren Stimmung des Menschen, — das Matte der Farbe hingegen der prunkverschmähenden Einfachheit und Ruhe des Charakters. Am Weißen selbst findet sich ein Unterschied des Glanzes und der Mattigkeit, je nachdem es, zum Beispiel, an Leinewand, an Baumwolle oder an Seide erscheint; und für das Symbolische dieses Unterschiedes trifft man bei vielen Völkern ein bestimmtes Gefühl.

Außer den Farben sind es besonders die Töne, welche eine entsprechende Stimmung in uns hervorbringen. Vornehmlich gilt Dieß von der menschlichen Stimme; denn diese ist die Hauptweise, wie der Mensch sein Inneres kund thut; was er ist, Das legt er in seine Stimme. In dem Wohlklange derselben glauben wir daher die Schönheit der Seele des Sprechenden, — in der Rauhigkeit seiner Stimme ein rohes Gefühl mit Sicherheit zu erkennen. So wird durch den Ton in dem ersteren Falle unsere Sympathie, in dem letzteren unsere Antipathie erweckt. Besonders aufmerksam auf das Symbolische der menschlichen Stimme sind die Blinden. Es wird sogar versichert, daß dieselben die körperliche Schönheit des Menschen an dem Wohlklange seiner Stimme erkennen wollen, — daß sie selbst die Pockennarbigkeit an einem leisen Sprechen durch die Nase zu hören vermeinen.

So viel über die Beziehung der äußerlichen Empfindungen auf das geistige Innere. Schon bei Betrachtung dieser Beziehung haben wir gesehen, daß das Innere des Empfindenden kein durchaus Leeres, kein vollkommen Unbestimmtes, sondern vielmehr ein an und für sich Bestimmtes ist. Dieß gilt schon von der

thierischen Seele, in unvergleichlich höherem Maaße jedoch vom menschlichen Inneren. In diesem findet sich daher ein Inhalt, der für sich nicht ein äußerlicher, sondern ein innerlicher ist. Zum Empfundenwerden dieses Inhalts ist aber einerseits eine äußerliche Veranlassung, andererseits eine Verleiblichung des innerlichen Inhalts, also eine Verwandlung oder Beziehung desselben nothwendig, die das Gegentheil von derjenigen Beziehung ausmacht, in welche der von den äußerlichen Sinnen gegebene Inhalt durch seine symbolische Natur gebracht wird. Wie die äußeren Empfindungen sich symbolisiren, — das heißt, — auf das geistige Innere bezogen werden, so entäußeren, verleiblichen sich die inneren Empfindungen nothwendigerweise, weil sie der natürlichen Seele angehören, folglich seyende sind, — somit ein unmittelbares Daseyn gewinnen müssen, in welchem die Seele für sich wird. Wenn wir von der inneren Bestimmung des empfindenden Subjects, — ohne Beziehung auf deren Verleiblichung, — sprechen, so betrachten wir dieß Subject auf die Weise, wie dasselbe nur für uns, aber noch nicht für sich selber in seiner Bestimmung bei sich ist, sich in ihr empfindet. Erst durch die Verleiblichung der inneren Bestimmungen kommt das Subject dahin, dieselben zu empfinden; denn zu ihrem Empfundenwerden ist nothwendig, daß sie sowohl von dem Subject unterschieden, als mit demselben identisch gesetzt werden; Beides geschieht aber erst durch die Entäußerung, durch die Verleiblichung der inneren Bestimmungen des Empfindenden. Das Verleiblichen jener mannigfaltigen inneren Bestimmungen setzt einen Kreis von Leiblichkeit, in welchem dasselbe erfolgt, voraus. Dieser Kreis, diese beschränkte Sphäre ist mein Körper. Derselbe bestimmt sich so als Empfindungssphäre, sowohl für die inneren, wie für die äußeren Bestimmungen der Seele. Die Lebendigkeit dieses meines Körpers besteht darin, daß seine Materialität nicht für sich zu seyn vermag, mir keinen Widerstand leisten kann, sondern mir unterworfen, von meiner Seele überall durchdrungen und für dieselbe ein Ideelles ist. Durch

diese Natur meines Körpers wird die Verleiblichung meiner Empfindungen möglich und nothwendig, — werden die Bewegungen meiner Seele unmittelbar zu Bewegungen meiner Körperlichkeit.

Die inneren Empfindungen sind nun von doppelter Art:

Erstens solche, die meine, in irgend einem besonderen Verhältnisse oder Zustande befindliche unmittelbare Einzelnheit betreffen; — dahin gehören, zum Beispiel, Zorn, Rache, Neid, Scham, Reue;

Zweitens solche, die sich auf ein an und für sich Allgemeines, — auf Recht, Sittlichkeit, Religion, auf das Schöne und Wahre, — beziehen.

Beide Arten der inneren Empfindungen haben, wie schon früher bemerkt, das Gemeinsame, daß sie Bestimmungen sind, welche mein unmittelbar einzelner, — mein natürlicher Geist in sich findet. Einerseits können beide Arten sich einander nähern, indem entweder der empfundene rechtliche, sittliche und religiöse Inhalt immer mehr die Form der Vereinzelung erhält, oder umgekehrt die zunächst das einzelne Subject betreffenden Empfindungen einen stärkeren Zusatz von allgemeinem Inhalt bekommen. Andererseits tritt der Unterschied beider Arten der inneren Empfindungen immer stärker hervor, je mehr sich die rechtlichen, sittlichen und religiösen Gefühle von der Beimischung der zufälligen Besonderheit des Subjects befreien, und sich dadurch zu reinen Formen des an und für sich Allgemeinen erheben. In eben dem Maaße aber, wie in den inneren Empfindungen das Einzelne dem Allgemeinen weicht, vergeistigen sich dieselben, verliert somit ihre Aeußerung an Leiblichkeit der Erscheinung.

Daß der nähere Inhalt der innerlichen Empfindung hier in der Anthropologie noch nicht Gegenstand unserer Auseinandersetzung seyn kann, — Das haben wir bereits oben ausgesprochen. Wie wir den Inhalt der äußeren Empfindungen aus der uns hier im Rücken liegenden Naturphilosophie als einen daselbst in seiner vernünftigen Nothwendigkeit erwiesenen aufge-

nommen haben; so müssen wir den Inhalt der inneren Empfindungen als einen erst im dritten Theile der Lehre vom subjectiven Geiste seine eigentliche Stelle findenden hier, so weit es nöthig ist, anticipiren. Unser Gegenstand ist für jetzt nur die Verleiblichung der inneren Empfindungen, und zwar bestimmter, — die unwillkürlich erfolgende, — nicht die von meinem Willen abhängende Verleiblichung meiner Empfindungen vermittelst der Geberde. Die letztere Art der Verleiblichung gehört noch nicht hierher, weil dieselbe voraussetzt, daß der Geist schon über seine Leiblichkeit Herr geworden sei, — dieselbe mit Bewußtseyn zu einem Ausdrucke seiner innerlichen Empfindungen gemacht habe; — Etwas, das hier noch nicht stattgefunden hat. An dieser Stelle haben wir, wie gesagt, nur den unmittelbaren Uebergang der innerlichen Empfindung in die leibliche Weise des Daseyns zu betrachten; welche Verleiblichung zwar auch für Andere sichtbar werden, sich zu einem Zeichen der inneren Empfindung gestalten kann, aber nicht nothwendig, — und jedenfalls ohne den Willen des Empfindenden, — zu einem solchen Zeichen wird.

Wie nun der Geist für die in Bezug auf Andere geschehende Darstellung seines Inneren vermittelst der Geberde die Glieder seines nach außen gerichteten, seines — wie Bichat sich ausdrückt — animalischen Lebens, — das Gesicht, die Hände und die Füße, — gebraucht; so müssen dagegen die Glieder des nach innen gekehrten Lebens, die sogenannten edlen Eingeweide, vorzugsweise als die Organe bezeichnet werden, in welchen für das empfindende Subject selber, aber nicht nothwendig für Andere, die inneren Empfindungen desselben auf unmittelbare, unwillkürliche Weise sich verleiblichen.

Die Haupterscheinungen dieser Verleiblichung sind einem Jeden schon durch die Sprache bekannt, die darüber Manches enthält, das für tausendjährigen Irrthum nicht wohl erklärt werden kann. Im Allgemeinen mag bemerkt werden, daß die inneren Empfindungen sowohl der Seele als dem ganzen Leibe, theils

zuträglich, theils schädlich und sogar verderblich seyn können. Heiterkeit des Gemüths erhält, Kummer untergräbt die Gesundheit. Die durch Kummer und Schmerz in der Seele entstehende, sich auf leibliche Weise zur Existenz bringende Hemmung kann, — wenn dieselbe plötzlich erfolgt und ein gewisses Uebermaaß erreicht, — den Tod, oder den Verlust des Verstandes herbeiführen. Ebenso gefährlich ist zu große plötzliche Freude; durch dieselbe entsteht, wie durch übermächtigen Schmerz, für die Vorstellung ein so schneidender Widerspruch zwischen den bisherigen und den jetzigen Verhältnissen des empfindenden Subjects, — eine solche Entzweiung des Inneren, daß deren Verleiblichung die Zersprengung des Organismus, den Tod, — oder die Verrücktheit zur Folge zu haben vermag. Der charaktervolle Mensch ist jedoch solchen Einwirkungen viel weniger ausgesetzt, als Andere, da sein Geist sich von seiner Leiblichkeit weit freier gemacht, und in sich eine viel festere Haltung gewonnen hat, als ein an Vorstellungen und Gedanken armer, natürlicher Mensch, der nicht die Kraft besitzt, die Negativität eines plötzlich hereinbrechenden gewaltigen Schmerzes zu ertragen.

Selbst aber, wenn diese Verleiblichung in keinem vernichtenden Grade excitirend oder deprimirend wirkt, wird sie doch mehr oder weniger unmittelbar den ganzen Organismus ergreifen, da in demselben alle Organe und alle Systeme in lebendiger Einheit mit einander sich befinden. Gleichwohl ist nicht zu leugnen, daß die inneren Empfindungen, nach der Verschiedenheit ihres Inhalts, zugleich ein besonderes Organ haben, in welchem sie sich zunächst und vorzugsweise verleiblichen. Dieser Zusammenhang der bestimmten Empfindung mit ihrer besonderen leiblichen Erscheinungsweise kann durch einzelne, wider die Regel laufende Fälle nicht widerlegt werden. Solche, der Ohnmacht der Natur zur Last fallende Ausnahmen berechtigen nicht, jenen Zusammenhang für einen rein zufälligen zu erklären, und etwa zu meinen, der Zorn könne ganz ebenso gut, wie im Herzen, auch im Un-

terleibe oder im Kopfe gefühlt werden. Schon die Sprache hat so viel Verstand, daß sie Herz für Muth, Kopf für Intelligenz, und nicht etwa Herz für Intelligenz gebraucht. Der Wissenschaft aber liegt es ob, die nothwendige Beziehung zu zeigen, welche zwischen einer bestimmten innerlichen Empfindung und der physiologischen Bedeutung des Organes herrscht, in welchem dieselbe sich verleiblicht. Wir wollen die allgemeinsten, diesen Punkt betreffenden Erscheinungen hier kurz berühren. — Es gehört zu den ausgemachtesten Erfahrungen, daß der Kummer, — dieß ohnmächtige Sich-in-sich-Vergraben der Seele, — vornehmlich als Unterleibskrankheit, also im Reproductionssysteme, folglich in demjenigen Systeme sich verleiblicht, welches die negative Rückkehr des animalischen Subjectes zu sich selber darstellt. — Der Muth und der Zorn dagegen, — dieß negative Nach-außen-Gerichtetseyn gegen eine fremde Kraft, gegen eine uns empörende Verletzung, — hat seinen unmittelbaren Sitz in der Brust, im Herzen, dem Mittelpunkte der Irritabilität, des negativen Hinaustreibens. Im Zorne schlägt das Herz, wird das Blut heißer, steigt dieß in's Gesicht, und spannen sich die Muskeln. Dabei, — besonders beim Aerger, wo der Zorn mehr innerlich bleibt, als kräftig sich austobt, — kann allerdings die schon dem Reproductionssysteme angehörende Galle überlaufen, und zwar in dem Grade, daß Gelbsucht entsteht. Es muß aber darüber bemerkt werden, daß die Galle gleichsam das Feurige ist, durch dessen Ergießung das Reproductionssystem, so zu sagen, seinen Zorn, seine Irritabilität an den Speisen ausläßt, dieselben, unter Mitwirkung des von der Pankreas ausgeschütteten animalischen Wassers, auflöst und verzehrt. — Die mit dem Zorn nahverwandte Scham verleiblicht sich gleichfalls im Blutsystem. Sie ist ein beginnender, ein bescheidener Zorn des Menschen über sich selber; denn sie enthält eine Reaction gegen den Widerspruch meiner Erscheinung mit Dem, was ich seyn soll und seyn will, — also eine Vertheidigung meines Inneren gegen meine unangemessene Erscheinung. Dieß geistige Nach-außen-Gerichtetseyn verleiblicht sich dadurch, daß das Blut in das Gesicht getrieben wird, daß somit der Mensch erröthet und auf diese Weise seine Erscheinung ändert. Im Gegensatz gegen die Scham äußert sich der Schrecken, — dieß Insichzusammenfahren der Seele vor einem ihr unüberwindlich scheinenden Negativen, — durch ein Zurückweichen des Blutes aus den Wangen, durch Erblassen, sowie durch Erzittern. Wenn dagegen die Natur die Verkehrtheit begeht, einige Menschen zu schaffen, die vor Scham erbleichen, und vor Furcht erröthen; so darf die Wissenschaft sich durch solche Inconsequenzen der Natur nicht verhindern lassen, das Gegentheil dieer Unregelmäßigkeiten als Gesetz anzuerkennen. — Auch das Denken endlich, in sofern es ein Zeitliches ist und der unmittelbaren Individualität angehört, — hat eine leibliche Erscheinung, wird empfunden, und zwar besonders im Kopfe, im Gehirn, überhaupt im System der Sensibilität, des einfachen allgemeinen Insichseyns des empfindenden Subjects.

In allen so eben betrachteten Verleiblichungen des Geistigen findet nur dasjenige Aeußerlichwerden der Seelenbewegungen statt, welches zum Empfinden dieser letzteren nothwendig ist, oder zum Zeigen des Inneren dienen kann. Jenes Aeußerlichwerden vollendet sich aber erst dadurch, daß dasselbe zur Entäußerung, zur Wegschaffung der innerlichen Empfindungen wird.

Eine solche entäußernde Verleiblichung des Inneren zeigt sich im Lachen, noch mehr aber im Weinen, im Aechzen und Schluchzen, überhaupt in der Stimme, schon noch ehe diese articulirt ist, noch ehe sie zur Sprache wird.

Den Zusammenhang dieser physiologischen Erscheinungen mit den, ihnen entsprechenden Bewegungen der Seele zu begreifen, macht nicht geringe Schwierigkeit.

Was die geistige Seite jener Erscheinungen betrifft, so wissen wir in Bezug auf das Lachen, daß dasselbe durch einen sich unmittelbar hervorthuenden Widerspruch, — durch etwas sich sofort

in sein Gegentheil Verkehrendes, — somit durch etwas unmittelbar sich selbst Vernichtendes erzeugt wird, — vorausgesetzt, daß wir in diesem nichtigen Inhalte nicht selbst stecken, ihn nicht als den unserigen betrachten; denn fühlten wir durch die Zerstörung jenes Inhalts uns selber verletzt, so würden wir weinen. Wenn, zum Beispiel, ein stolz Einherschreitender fällt, so kann darüber Lachen entstehen, weil Jener an seiner Person die einfache Dialektik erfährt, daß mit ihm das Entgegengesetzte Dessen geschieht, was er bezweckte. Das Lachenerregende wahrhafter Komödien liegt daher auch wesentlich in dem unmittelbaren Umschlagen eines an sich nichtigen Zweckes in sein Gegentheil; wogegen in der Tragödie es substantielle Zwecke sind, die sich in ihrem Gegensatze gegeneinander zerstören. Bei jener, dem komischen Gegenstande widerfahrenden Dialektik kommt die Subjectivität des Zuschauers oder Zuhörers zum ungestörten und ungetrübten Genuß ihrer selbst, da sie die absolute Idealität, — die unendliche Macht über jeden beschränkten Inhalt, — folglich die reine Dialektik ist, durch welche eben der komische Gegenstand vernichtet wird. Hierin ist der Grund der Heiterkeit enthalten, in die wir durch das Komische versetzt werden. — Mit diesem Grunde steht aber die physiologische Erscheinung jenes Heiterseyns, die uns hier besonders interessirt, im Einklange; denn im Lachen verleiblicht sich die zum ungetrübten Genuß ihrer selbst gelangende Subjectivität, — dieß reine Selbst, — dieß geistige Licht, — als ein sich über das Antlitz verbreitender Glanz, und erhält zugleich der geistige Act, durch welchen die Seele das Lächerliche von sich stößt, in dem gewaltsam unterbrochenen Ausstoßen des Athems einen leiblichen Ausdruck. — Uebrigens ist das Lachen zwar etwas der natürlichen Seele Angehöriges, — somit Anthropologisches, — durchläuft aber von dem gemeinen, sich ausschüttenden, schallenden Gelächter eines leeren oder rohen Menschen bis zum sanften Lächeln der edelen Seele, — dem Lächeln in der Thräne, — eine Reihe vielfacher Abstufungen, in welchen es sich immer mehr von

seiner Natürlichkeit befreit, bis es im Lächeln zu einer Geberde, also zu etwas vom freien Willen Ausgehenden wird. Die verschiedenen Weisen des Lachens drücken daher die Bildungsstufe der Individuen auf eine sehr charakteristische Art aus. Ein ausgelassenes, schallendes Lachen kommt einem Manne von Reflexion niemals, oder doch nur sehr selten an; Perikles, zum Beispiel, soll, nachdem er sich den öffentlichen Geschäften gewidmet hatte, gar nicht mehr gelacht haben. Das viele Lachen hält man mit Recht für einen Beweis der Fadheit, eines thörichten Sinnes, welcher für alle großen, wahrhaft substantiellen Interessen stumpf ist, und dieselben als ihm äußerliche und fremde betrachtet.

Dem Lachen ist bekanntlich das Weinen entgegengesetzt. Wie in jenem die auf Kosten des lächerlichen Gegenstandes empfundene Zusammenstimmung des Subjects mit sich selber zu ihrer Verleiblichung kommt; so äußert sich im Weinen die durch ein Negatives bewirkte innerliche Zerrissenheit des Empfindenden, — der Schmerz. Die Thränen sind der kritische Ausschlag, — also nicht bloß die Aeußerung, sondern zugleich die Entäußerung des Schmerzes; sie wirken daher bei vorhandenem bedeutendem Seelenleiden auf die Gesundheit ebenso wohlthätig, wie der nicht in Thränen zerfließende Schmerz für die Gesundheit und das Leben verderblich werden kann. In der Thräne wird der Schmerz, — das Gefühl des in das Gemüth eingedrungenen zerreißenden Gegensatzes zu Wasser, zu einem Neutralen, zu einem Indifferenten; und dieß neutrale Materielle selbst, in welches sich der Schmerz verwandelt, wird von der Seele aus ihrer Leiblichkeit ausgeschieden. In dieser Ausscheidung, wie in jener Verleiblichung liegt die Ursache der heilsamen Wirkung des Weinens. — Daß aber gerade die Augen dasjenige Organ sind, aus welchem der in Thränen sich ergießende Schmerz hervordringt, — Dieß liegt darin, daß das Auge die doppelte Bestimmung hat, einerseits das Organ des Sehens, also des Empfindens äußerlicher Gegenstände, und zweitens der Ort zu seyn, an welchem sich die Seele auf die

einfachste Weise offenbart, da der Ausdruck des Auges das flüchtige, gleichsam hingehauchte Gemälde der Seele darstellt; — weßhalb eben die Menschen, um sich gegenseitig zu erkennen, einander zuerst in die Augen sehen. Indem nun der Mensch durch das im Schmerz empfundene Negative in seiner Thätigkeit gehemmt, zu einem Leidenden herabgesetzt, die Idealität, das Licht seiner Seele getrübt, die feste Einheit derselben mit sich mehr oder weniger aufgelöst wird; so verleiblicht sich dieser Seelenzustand durch eine Trübung der Augen, und noch mehr durch ein Feuchtwerden derselben, welches auf die Function des Sehens, auf diese ideelle Thätigkeit des Auges so hemmend einwirken kann, daß dieses das Hinaussehen nicht mehr auszuhalten vermag.

Eine noch vollkommnere Verleiblichung und zugleich Wegschaffung der innerlichen Empfindungen, als durch das Lachen und durch das Weinen erfolgt, wird durch die Stimme hervorgebracht. Denn in dieser wird nicht, — wie beim Lachen, — ein vorhandenes Aeußerliches bloß formirt, oder wie beim Weinen, — ein real Materielles hervorgetrieben, sondern eine ideelle, eine — so zu sagen — unkörperliche Leiblichkeit, also ein solches Materielles erzeugt, in welchem die Innerlichkeit des Subjects durchaus den Charakter der Innerlichkeit behält, — die für-sich-seyende Idealität der Seele eine ihr völlig entsprechende äußerliche Realität bekommt, — eine Realität, die unmittelbar in ihrem Entstehen aufgehoben wird, da das Sichverbreiten des Tones ebenso sehr sein Verschwinden ist. Durch die Stimme erhält daher die Empfindung eine Verleiblichung, in welcher sie nicht weniger schnell dahinstirbt, als sich äußert. Dieß ist der Grund der in der Stimme vorhandenen höheren Kraft der Entäußerung des innerlich Empfundenen. Die mit dieser Kraft wohlbekannten Römer haben daher bei Leichenbegängnissen absichtlich von Weibern Klagegeschrei erheben lassen, um den in ihnen entstandenen Schmerz zu etwas ihnen Fremdem zu machen.

Die abstracte Leiblichkeit der Stimme kann nun zwar zu einem Zeichen für Andere werden, welche dieselbe als ein solches erkennen; sie ist aber hier, auf dem Standpunkte der natürlichen Seele, noch nicht ein vom freien Willen hervorgebrachtes Zeichen, — noch nicht die durch die Energie der Intelligenz und des Willens articulirte Sprache, sondern nur ein von der Empfindung unmittelbar hervorgebrachtes Tönen, das, obgleich dasselbe der Articulation entbehrt, sich doch schon vielfacher Modificationen fähig zeigt. Die Thiere bringen es in der Aeußerung ihrer Empfindungen nicht weiter, als bis zur unarticulirten Stimme, bis zum Schrei des Schmerzes oder der Freude; und manche Thiere gelangen auch nur in der höchsten Noth zu dieser ideellen Aeußerung ihrer Innerlichkeit. Der Mensch aber bleibt nicht bei dieser thierischen Weise des Sichäußerns stehen; er schafft die articulirte Sprache, durch welche die innerlichen Empfindungen zu Worte kommen, in ihrer ganzen Bestimmtheit sich äußern, dem Subjecte gegenständlich, und zugleich ihm äußerlich und fremd werden. Die articulirte Sprache ist daher die höchste Weise, wie der Mensch sich seiner innerlichen Empfindungen entäußert. Deßhalb werden bei Todesfällen mit gutem Grunde Leichenlieder gesungen, Condolationen gemacht, die, — so lästig dieselben auch mitunter scheinen oder seyn mögen, — doch das Vortheilhafte haben, daß sie durch das wiederholentliche Besprechen des stattgehabten Verlustes den darüber gehegten Schmerz aus der Gedrungenheit des Gemüthes in die Vorstellung herausheben, und somit zu einem Gegenständlichen, zu etwas dem schmerzerfüllten Subject Gegenübertretenden machen. Besonders aber hat das Dichten die Kraft, von bedrängenden Gefühlen zu befreien; wie denn namentlich Göthe seine geistige Freiheit mehrmals dadurch wieder hergestellt hat, daß er seinen Schmerz in ein Gedicht ergoß.

Von der durch die articulirte Sprache erfolgenden Aeußerung und Entäußerung der innerlichen Empfindungen haben wir jedoch hier, in der Anthropologie, nur anticipirend sprechen können.

Was an diesem Ort noch zu erwähnen bleibt, — Das ist

die physiologische Seite der Stimme. Rücksichtlich dieses Punktes wissen wir, daß die Stimme, — diese einfache Erzitterung des animalisch Lebendigen, — im Zwerchfell ihren Anfang nimmt, dann aber auch mit den Organen des Athmens in nahem Zusammenhange steht, und ihre letzte Bildung durch den Mund erhält, der die doppelte Function hat, einmal die unmittelbare Verwandlung der Speise in Gebilde des lebendigen animalischen Organismus zu beginnen, und andererseits, im Gegensatze gegen diese Verinnerlichung des Aeußerlichen, die in der Stimme geschehende Objectivirung der Subjectivität zu vollenden.

§. 402.

Die Empfindungen sind, um ihrer Unmittelbarkeit und des Gefundenseyns willen, einzelne und vorübergehende Bestimmungen, Veränderungen in der Substantialität der Seele, gesetzt in ihrem mit derselben identischen Fürsichseyn. Aber dieses Fürsichseyn ist nicht bloß ein formelles Moment des Empfindens; die Seele ist an sich reflectirte Totalität desselben, — Empfinden der totalen Substantialität, die sie an sich ist, in sich, — fühlende Seele.

Für Empfindung und Fühlen gibt der Sprachgebrauch eben nicht einen durchdringenden Unterschied an die Hand; doch sagt man etwa nicht wohl Empfindung des Rechts, Selbstempfindung u. dgl., sondern Gefühl des Rechts, Selbstgefühl; mit der Empfindung hängt die Empfindsamkeit zusammen; man kann daher dafür halten, daß die Empfindung mehr die Seite der Passivität, des Findens, d. h. der Unmittelbarkeit der Bestimmtheit im Fühlen, hervorhebt, das Gefühl zugleich mehr auf die Selbstischkeit, die darin ist, geht.

Zusatz. Durch Dasjenige, was im vorhergehenden Paragraphen gesagt worden ist, haben wir den ersten Theil der Anthropologie vollendet. Wir hatten es in diesem Theile zuerst mit der ganz qualitativ bestimmten Seele, oder mit der Seele in ihrer unmittelbaren Bestimmtheit zu thun. Durch den immanenten Fortgang der Entwicklung unseres Gegenstandes sind wir zuletzt zu der, ihre Bestimmtheit ideell setzenden, darin zu sich selber zurückkehrenden und für sich werdenden, — das heißt, — zur empfindenden individuellen Seele gekommen. Hiermit ist der Uebergang zu dem ebenso schwierigen wie interessanten zweiten Theile der Anthropologie gegeben, in welchem die Seele sich ihrer Substantialität entgegenstellt, sich selber gegenübertritt, in ihren bestimmten Empfindungen zugleich zum Gefühl ihrer selbst, oder zu dem noch nicht objectiven, sondern nur subjectiven Bewußtseyn ihrer Totalität gelangt, und somit, — da die Empfindung als solche an das Einzelne gebunden ist, — bloß empfindend zu seyn aufhört. In diesem Theile werden wir die Seele, weil sie hier auf dem Standpunkt ihrer Entzweiung mit sich selber erscheint, im Zustande ihrer Krankheit zu betrachten haben. Es herrscht in dieser Sphäre ein Widerspruch der Freiheit und Unfreiheit der Seele; denn die Seele ist einerseits noch an ihre Substantialität gefesselt, durch ihre Natürlichkeit bedingt, während sie andererseits schon sich von ihrer Substanz, von ihrer Natürlichkeit zu trennen beginnt, und sich somit auf die Mittelstufe zwischen ihrem unmittelbaren Naturleben und dem objectiven, freien Bewußtseyn erhebt. In wiefern die Seele jetzt diese Mittelstufe betritt, wollen wir hier kurz erläutern.

Die bloße Empfindung hat es, wie eben bemerkt, nur mit Einzelnem und Zufälligem, mit unmittelbar Gegebenem und Gegenwärtigem zu thun; und dieser Inhalt erscheint der empfindenden Seele als ihre eigene concrete Wirklichkeit. — Indem ich mich dagegen auf den Standpunkt des Bewußtseyns erhebe, verhalte ich mich zu einer mir äußeren Welt, zu einer objectiven Totalität, zu einem in sich zusammenhängenden Kreise mannigfaltiger und verwickelter, mir gegenübertretender Gegenstände. Als objectives Bewußtseyn habe ich wohl zunächst eine unmittelbare Empfindung, zugleich ist dieß Empfundene aber für mich ein Punkt in dem allgemei-

nen Zusammenhange der Dinge, somit ein über seine sinnliche Einzelnheit und unmittelbare Gegenwart Hinausweisendes. An die sinnliche Gegenwart der Dinge ist das objective Bewußtseyn so wenig gebunden, daß ich auch von Demjenigen wissen kann, was mir nicht sinnlich gegenwärtig ist, wie, zum Beispiel, ein mir nur durch Schriften bekanntes fernes Land. Das Bewußtseyn bethätigt aber seine Unabhängigkeit von dem Stoffe der Empfindung dadurch, daß es ihn aus der Form der Einzelnheit in die Form der Allgemeinheit erhebt, an demselben, mit Weglassung des rein Zufälligen und Gleichgültigen, das Wesentliche festhält; durch welche Verwandlung das Empfundene zu einem Vorgestellten wird. Diese vom abstracten Bewußtseyn vorgenommene Veränderung ist etwas Subjectives, das bis zum Willkürlichen und Unwirklichen fortgehen, — Vorstellungen erzeugen kann, die ohne eine ihnen entsprechende Wirklichkeit sind. — Zwischen dem vorstellenden Bewußtseyn einerseits und der unmittelbaren Empfindung andererseits steht nun die im zweiten Theile der Anthropologie zu betrachtende, sich selber in ihrer Totalität und Allgemeinheit fühlende oder ahnende Seele in der Mitte. Daß das Allgemeine empfunden werde, scheint ein Widerspruch; denn die Empfindung, als solche, hat, wie wir wissen, nur das Einzelne zu ihrem Inhalte. Dieser Widerspruch trifft aber nicht Dasjenige, was wir die fühlende Seele nennen; denn diese ist weder in der unmittelbaren sinnlichen Empfindung befangen und von der unmittelbaren sinnlichen Gegenwart abhängig, noch bezieht sie sich umgekehrt auf das nur durch die Vermittlung des reinen Denkens zu erfassende ganz Allgemeine, sondern hat vielmehr einen Inhalt, der noch nicht zur Trennung des Allgemeinen und des Einzelnen, des Subjectiven und des Objectiven fortentwickelt ist. Was ich auf diesem Standpunkt empfinde, Das bin ich, und was ich bin, Das empfinde ich. Ich bin hier unmittelbar gegenwärtig in dem Inhalte, der mir erst nachher, wenn ich objectives Bewußtseyn werde, als eine gegen mich selbstständige Welt erscheint. Zur fühlenden Seele verhält sich dieser Inhalt noch wie die Accidenzen zur Substanz; jene erscheint noch als das Subject und der Mittelpunkt aller Inhaltsbestimmungen, — als die Macht, welche über die Welt des Fühlens auf unmittelbare Weise herrscht.

Der Uebergang zu dem zweiten Theil der Anthropologie macht sich nun bestimmter auf die folgende Weise. Zuvörderst muß bemerkt werden, daß der von uns im vorigen Paragraphen betrachtete Unterschied von äußerlichen und innerlichen Empfindungen nur für uns, das heißt, für das reflectirende Bewußtseyn, aber durchaus noch nicht für die Seele selber ist. Die einfache Einheit der Seele, ihre ungetrübte Idealität erfaßt sich noch nicht in ihrem Unterschiede von einem Aeußerlichen. Obgleich aber die Seele über diese ihre ideelle Natur noch kein Bewußtseyn hat; so ist sie nichtsdestoweniger die Idealität oder Negativität aller der mannigfaltigen Arten von Empfindungen, die in ihr jede für sich und gleichgiltig gegen einander zu sein scheinen. Wie die objective Welt sich für unsere Anschauung nicht als ein in verschiedene Seiten Getrenntes, sondern als ein Concretes darstellt, das sich in unterschiedene Objecte theilt, welche wiederum, jedes für sich, ein Concretes, ein Convolut der verschiedensten Bestimmungen sind; — so ist die Seele selber eine Totalität unendlich vieler unterschiedener Bestimmtheiten, die in ihr in Eins zusammengehen; so daß die Seele in ihnen, an sich, unendliches Fürsichseyn bleibt. In dieser Totalität oder Idealität, — in dem zeitlosen indifferenten Inneren der Seele, — verschwinden jedoch die einander verdrängenden Empfindungen nicht absolut spurlos, sondern bleiben darin als aufgehobene, — bekommen darin ihr Bestehen als ein zunächst nur möglicher Inhalt, der erst dadurch, daß er für die Seele, oder daß diese in ihm für sich

nen Zusammenhange der Dinge, somit ein über seine sinnliche Einzelnheit und unmittelbare Gegenwart Hinausweisendes. An die sinnliche Gegenwart der Dinge ist das objective Bewußtseyn so wenig gebunden, daß ich auch von Demjenigen wissen kann, was mir nicht sinnlich gegenwärtig ist, wie, zum Beispiel, ein mir nur durch Schriften bekanntes fernes Land. Das Bewußtseyn bethätigt aber seine Unabhängigkeit von dem Stoffe der Empfindung dadurch, daß es ihn aus der Form der Einzelnheit in die Form der Allgemeinheit erhebt, an demselben, mit Weglassung des rein Zufälligen und Gleichgültigen, das Wesentliche festhält; durch welche Verwandlung das Empfundene zu einem Vorgestellten wird. Diese vom abstracten Bewußtseyn vorgenommene Veränderung ist etwas Subjectives, das bis zum Willkürlichen und Unwirklichen fortgehen, — Vorstellungen erzeugen kann, die ohne eine ihnen entsprechende Wirklichkeit sind. — Zwischen dem vorstellenden Bewußtseyn einerseits und der unmittelbaren Empfindung andererseits steht nun die im zweiten Theile der Anthropologie zu betrachtende, sich selber in ihrer Totalität und Allgemeinheit fühlende oder ahnende Seele in der Mitte. Daß das Allgemeine empfunden werde, scheint ein Widerspruch; denn die Empfindung, als solche, hat, wie wir wissen, nur das Einzelne zu ihrem Inhalte. Dieser Widerspruch trifft aber nicht Dasjenige, was wir die fühlende Seele nennen; denn diese ist weder in der unmittelbaren sinnlichen Empfindung befangen und von der unmittelbaren sinnlichen Gegenwart abhängig, noch bezieht sie sich umgekehrt auf das nur durch die Vermittlung des reinen Denkens zu erfassende ganz Allgemeine, sondern hat vielmehr einen Inhalt, der noch nicht zur Trennung des Allgemeinen und des Einzelnen, des Subjectiven und des Objectiven fortentwickelt ist. Was ich auf diesem Standpunkt empfinde, Das bin ich, und was ich bin, Das empfinde ich. Ich bin hier unmittelbar gegenwärtig in dem Inhalte, der mir erst nachher, wenn ich objectives Bewußtseyn werde, als eine gegen mich selbstständige Welt erscheint. Zur fühlenden Seele verhält sich dieser Inhalt noch wie die Accidenzen zur Substanz; jene erscheint noch als das Subject und der Mittelpunkt aller Inhaltsbestimmungen, — als die Macht, welche über die Welt des Fühlens auf unmittelbare Weise herrscht.

Der Uebergang zu dem zweiten Theil der Anthropologie macht sich nun bestimmter auf die folgende Weise. Zuvörderst muß bemerkt werden, daß der von uns im vorigen Paragraphen betrachtete Unterschied von äußerlichen und innerlichen Empfindungen nur für uns, das heißt, für das reflectirende Bewußtseyn, aber durchaus noch nicht für die Seele selber ist. Die einfache Einheit der Seele, ihre ungetrübte Idealität erfaßt sich noch nicht in ihrem Unterschiede von einem Aeußerlichen. Obgleich aber die Seele über diese ihre ideelle Natur noch kein Bewußtseyn hat; so ist sie nichtsdestoweniger die Idealität oder Negativität aller der mannigfaltigen Arten von Empfindungen, die in ihr jede für sich und gleichgiltig gegen einander zu sein scheinen. Wie die objective Welt sich für unsere Anschauung nicht als ein in verschiedene Seiten Getrenntes, sondern als ein Concretes darstellt, das sich in unterschiedene Objecte theilt, welche wiederum, jedes für sich, ein Concretes, ein Convolut der verschiedensten Bestimmungen sind; — so ist die Seele selber eine Totalität unendlich vieler unterschiedener Bestimmtheiten, die in ihr in Eins zusammengehen; so daß die Seele in ihnen, an sich, unendliches Fürsichseyn bleibt. In dieser Totalität oder Idealität, — in dem zeitlosen indifferenten Inneren der Seele, — verschwinden jedoch die einander verdrängenden Empfindungen nicht absolut spurlos, sondern bleiben darin als aufgehobene, — bekommen darin ihr Bestehen als ein zunächst nur möglicher Inhalt, der erst dadurch, daß er für die Seele, oder daß diese in ihm für sich

wird, von seiner Möglichkeit zur Wirklichkeit gelangt. Die Seele behält also den Inhalt der Empfindung, wenn auch nicht für sich, — so doch in sich. Dieß nur auf einen für sich innerlichen Inhalt, auf eine Affection meiner, auf die bloße Empfindung sich beziehende Aufbewahren steht der eigentlichen Erinnerung noch fern, da diese von der Anschauung eines zu einem Innerlichen zu machenden äußerlich gesetzten Gegenstandes ausgeht, welcher, — wie bereits bemerkt, — hier für die Seele noch nicht existirt.

Die Seele hat aber noch eine andere Seite der Erfüllung, als den bereits in der Empfindung gewesenen Inhalt, von welchem wir zunächst gesprochen haben. Außer diesem Stoffe sind wir, als wirkliche Individualität, an sich noch eine Welt von concretem Inhalt mit unendlicher Peripherie, — haben wir in uns eine zahllose Menge von Beziehungen und Zusammenhängen, die immer in uns ist, wenn dieselbe auch nicht in unsere Empfindung und Vorstellung kommt, und die, — wie sehr jene Beziehungen sich immerhin, selbst ohne unser Wissen, verändern können, — dennoch zum concreten Inhalt der menschlichen Seele gehört; so daß die Letztere, wegen des unendlichen Reichthums ihres Inhalts, als Seele einer Welt, als individuell bestimmte Weltseele bezeichnet werden darf. Weil die Seele des Menschen eine einzelne, eine nach allen Seiten hin bestimmte und somit beschränkte ist; so verhält sich dieselbe auch zu einem nach ihrem individuellen Standpunkt bestimmten Universum. Dieß der Seele Gegenüberstehende ist nicht ein derselben Aeußerliches. Die Totalität der Verhältnisse, in welchen die individuelle menschliche Seele sich befindet, macht vielmehr deren wirkliche Lebendigkeit und Subjectivität aus, und ist sonach mit derselben ebenso fest verwachsen, wie — um ein Bild zu gebrauchen — mit dem Baume die Blätter, die, obgleich sie einerseits ein von demselben Unterschiedenes sind, dennoch so wesentlich zu ihm gehören, daß er abstirbt, wenn jene ihm wiederholentlich abgerissen

werden. Allerdings vermögen die zu einem thaten- und erfahrungsreichen Leben gelangten selbstständigeren menschlichen Naturen den Verlust eines Theiles Desjenigen, was ihre Welt ausmacht, bei Weitem besser zu ertragen, als Menschen, die in einfachen Verhältnissen aufgewachsen und keines Weiterstrebens fähig sind; das Lebensgefühl der Letzteren ist mitunter so fest an ihre Heimath gebunden, daß sie in der Fremde von der Krankheit des Heimweh's befallen werden und einer Pflanze gleichen, die nur auf diesem bestimmten Boden gedeihen kann. Doch auch den stärksten Naturen ist zu ihrem concreten Selbstgefühl ein gewisser Umfang äußerer Verhältnisse, — so zu sagen, — ein hinreichendes Stück Universum nothwendig; denn ohne eine solche individuelle Welt würde, wie gesagt, die menschliche Seele überhaupt keine Wirklichkeit haben, nicht zur bestimmt unterschiedenen Einzelnheit gelangen. Die Seele des Menschen hat aber nicht bloß Naturunterschiede, sondern sie unterscheidet sich in sich selber, trennt ihre substanzielle Totalität, ihre individuelle Welt von sich ab, setzt dieselbe sich als dem Subjectiven gegenüber. Ihr Zweck ist dabei der, daß für sie, oder für den Geist werde, was derselbe an sich ist, — daß der an sich im Geiste enthaltene Kosmos in das Bewußtseyn desselben trete Auf dem Standpunkt der Seele, des noch nicht freien Geistes findet aber, wie gleichfalls schon bemerkt, kein objectives Bewußtseyn, kein Wissen von der Welt als einer wirklich aus mir herausgesetzten statt. Die fühlende Seele verkehrt bloß mit ihren innerlichen Bestimmungen. Der Gegensatz ihrer selbst und Desjenigen, was für sie ist, bleibt noch in sie eingeschlossen. Erst wenn die Seele den mannigfaltigen, unmittelbaren Inhalt ihrer individuellen Welt negativ gesetzt, ihn zu einem Einfachen, zu einem abstract Allgemeinen gemacht hat, — wenn somit ein ganz Allgemeines für die Allgemeinheit der Seele ist und diese sich eben dadurch zu dem für sich selbst seyenden, sich selbst gegenständlichen Ich, diesem sich

auf sich beziehenden vollkommen Allgemeinen, entwickelt hat, — eine Entwicklung, welche der Seele als solcher noch fehlt, — erst also nach Erreichung dieses Zieles kommt die Seele aus ihrem subjectiven Fühlen zum wahrhaft objectiven Bewußtseyn; denn erst das für-sich-selbst-seyende, von dem unmittelbaren Stoff zunächst wenigstens auf abstracte Weise befreite Ich läßt auch dem Stoffe die Freiheit des Bestehens außer dem Ich. Was wir daher bis zur Erreichung dieses Zieles zu betrachten haben, das ist der Befreiungskampf, welchen die Seele gegen die Unmittelbarkeit ihres substanziellen Inhalts durchzufechten hat, um ihrer selbst vollkommen mächtig und ihrem Begriff entsprechend zu werden, — um sich zu Dem zu machen, was sie an sich oder ihrem Begriffe nach ist, nämlich zu der im Ich existirenden sich auf sich beziehenden einfachen Subjectivität. Die Erhebung zu diesem Entwicklungspunkt stellt eine Folge von drei Stufen dar, die hier versicherungsweise im Voraus angegeben werden können.

Auf der ersten Stufe sehen wir die Seele in dem Durchträumen und Ahnen ihres concreten Naturlebens befangen. Um das Wunderbare dieser in neuerer Zeit allgemein beachteten Seelenform zu begreifen, müssen wir festhalten, daß die Seele hier noch in unmittelbarer, unterschiedsloser Einheit mit ihrer Objectivität sich befindet.

Die zweite Stufe ist der Standpunkt der Verrücktheit, das heißt, der mit sich selber entzweiten, einerseits ihrer schon mächtigen, andererseits ihrer noch nicht mächtigen, sondern in einer einzelnen Besonderheit festgehaltenen, darin ihre Wirklichkeit habenden Seele.

Auf der dritten Stufe endlich wird die Seele über ihre Naturindividualität, über ihre Leiblichkeit Meister, setzt sie diese zu einem ihr gehorchenden Mittel herab, und wirft den nicht zu ihrer Leiblichkeit gehörigen Inhalt ihrer substanziellen Totalität als objective Welt aus sich heraus. Zu diesem Ziele gelangt, tritt die Seele in der abstracten Freiheit des Ich hervor und wird damit Bewußtseyn.

Ueber alle die ebenangeführten Stufen haben wir aber zu bemerken, was wir schon bei den früheren Entwicklungsstadien der Seele zu bemerken hatten, daß auch hier Thätigkeiten des Geistes, die erst später in ihrer freien Gestalt betrachtet werden können, vorweg erwähnt werden müssen, weil dieselben bereits durch die fühlende Seele hindurchwirken.

b.

Die fühlende Seele.

§. 403.

Das fühlende Individuum ist die einfache Idealität, Subjectivität des Empfindens. Es ist darum zu thun, daß es seine Substantialität, die nur an sich seyende Erfüllung, als Subjectivität setzt, sich in Besitz nimmt, und als die Macht seiner selbst für sich wird. Die Seele ist als fühlende nicht mehr bloß natürliche, sondern innerliche Individualität; dieß ihr in der nur substantiellen Totalität erst formelle Fürsichseyn ist zu verselbstständigen und zu befreien.

Nirgend so sehr, als bei der Seele und noch mehr beim Geiste, ist es die Bestimmung der Idealität, die für das Verständniß am wesentlichsten festzuhalten ist, daß die Idealität Negation des Reellen, dieses aber zugleich aufbewahrt, virtualiter erhalten ist, ob es gleich nicht existirt. Es ist die Bestimmung, die wir wohl in Ansehung der Vorstellungen, des Gedächtnisses, vor uns haben. Jedes Individuum ist ein unendlicher Reichthum von Empfindungsbestimmungen, Vorstellungen, Kenntnissen, Gedanken u. s. f.; aber Ich bin darum doch ein ganz einfaches, — ein bestimmungsloser Schacht, in welchem alles Dieses aufbewahrt ist, ohne zu existiren. Erst wenn Ich mich an eine Vorstellung erinnere, bringe Ich sie aus jenem Innern heraus zur Existenz vor das Bewußtseyn.

In Krankheiten geschieht, daß Vorstellungen, Kenntnisse wieder zum Vorschein kommen, die seit vielen Jahren vergessen heißen, weil sie in so langer Zeit nicht ins Bewußtseyn gebracht wurden. Wir waren nicht in ihrem Besitz, kommen etwa auch durch solche in der Krankheit geschehene Reproduction nicht ferner in ihren Besitz, und doch waren sie in uns und bleiben noch fernerhin in uns. So kann der Mensch nie wissen, wie viele Kenntnisse er in der That in sich hat, sollte er sie gleich vergessen haben; — sie gehören nicht seiner Wirklichkeit, nicht seiner Subjectivität als solcher, sondern nur seinem an-sich-seyenden Seyn an. Diese einfache Innerlichkeit ist und bleibt die Individualität in aller Bestimmtheit und Vermittlung des Bewußtseyns, welche später in sie gesetzt wird. Hier ist diese Einfachheit der Seele zunächst als fühlende, in der die Leiblichkeit enthalten ist, gegen die Vorstellung dieser Leiblichkeit als einer außer einander und außer der Seele seyenden Materialität, festzuhalten. So wenig die Mannichfaltigkeit der vielen Vorstellungen ein Außereinander und reale Vielheit in dem Ich begründet, so wenig hat das reale Auseinander der Leiblichkeit eine Wahrheit für die fühlende Seele. Empfindend ist sie unmittelbar bestimmt, also natürlich und leiblich; aber das Außereinander und die sinnliche Mannichfaltigkeit dieses Leiblichen gilt der Seele eben so wenig, als dem Begriffe, für etwas Reales, und darum nicht für eine Schranke; die Seele ist der existirende Begriff, die Existenz des Speculativen. Sie ist darum in dem Leiblichen einfache allgegenwärtige Einheit. Wie für die Vorstellung der Leib Eine Vorstellung ist, und das unendlich Mannichfaltige seiner Materiatur und Organisation zur Einfachheit eines bestimmten Begriffes durchdrungen ist; so ist die Leiblichkeit und damit alles in ihre Sphäre fallendes Außereinander, in der fühlenden Seele zur Idealität, der Wahrheit der natürlichen Mannichfaltigkeit, reducirt. Die Seele ist an sich die

Totalität der Natur; als individuelle Seele ist sie Monade; sie selbst ist die gesetzte Totalität ihrer besondern Welt, so daß diese in sie eingeschlossen, ihre Erfüllung ist, gegen die sie sich nur wie zu sich selbst verhält.

§. 404.

Als individuell ist die Seele ausschließend überhaupt und den Unterschied in sich setzend. Das von ihr Unterschiedenwerdende ist noch nicht ein äußeres Object wie im Bewußtseyn, sondern es sind die Bestimmungen ihrer empfindenden Totalität. Sie ist in diesem Urtheile Subject überhaupt, ihr Object ist ihre Substanz, welche zugleich ihr Prädicat ist. Diese Substanz ist nicht der Inhalt ihres Naturlebens, sondern der Inhalt der von Empfindung erfüllten individuellen Seele; da sie aber darin zugleich besondere ist, ist er ihre besondere Welt, in sofern diese auf implicite Weise in der Idealität des Subjects eingeschlossen ist.

Diese Stufe des Geistes ist für sich die Stufe seiner Dunkelheit, indem sich ihre Bestimmungen nicht zu bewußtem und verständigem Inhalt entwickeln; sie ist in sofern überhaupt formell. Ein eigenthümliches Interesse erhält sie, in sofern sie als Form ist, und damit als Zustand erscheint (§. 380), in welchem die schon weiter zu Bewußtseyn und Verstand bestimmte Entwicklung der Seele wieder hinab versinken kann. Die wahrhaftere Form des Geistes, in einer untergeordneteren, abstracteren existirend, enthält eine Unangemessenheit, welche die Krankheit ist. Es sind in dieser Sphäre einmal die abstrakten Gestaltungen der Seele für sich, das andremal dieselben auch als die Krankheitszustände des Geistes zu betrachten, weil diese ganz allein aus jenen zu verstehen sind.

α. Die fühlende Seele in ihrer Unmittelbarkeit.

§. 405.

αα) Die fühlende Individualität ist zwar ein monadisches

Individuum, aber als unmittelbar noch nicht als Es ſelbſt, nicht in ſich reflectirtes Subject und darum paſſiv. Somit iſt deſſen ſelbſtiſche Individualität ein von ihm verſchiedenes Subject, das auch als anderes Individuum ſeyn kann, von deſſen Selbſtiſchkeit es als eine Subſtanz, welche nur unſelbſtſtändiges Prädicat iſt, durchzittert und auf eine durchgängig widerſtandsloſe Weiſe beſtimmt wird; dieß Subject kann ſo deſſen Genius genannt werden.

Es iſt dieß in unmittelbarer Exiſtenz das Verhältniß des Kindes im Mutterleibe, — ein Verhältniß, das weder bloß leiblich noch bloß geiſtig, ſondern pſychiſch iſt, — ein Verhältniß der Seele. Es ſind zwei Individuen, und doch in noch ungetrennter Seeleneinheit; das eine iſt noch kein Selbſt, noch nicht undurchdringlich, ſondern ein widerſtandloſes; das andere iſt deſſen Subject, das einzelne Selbſt beider. — Die Mutter iſt der Genius des Kindes; denn unter Genius pflegt man die ſelbſtiſche Totalität des Geiſtes zu verſtehen, in ſofern ſie für ſich exiſtire, und die ſubjective Subſtantialität eines Anderen, das nur äußerlich als Individuum geſetzt iſt, ausmache; Letzteres hat nur ein formelles Fürſichſeyn. Das Subſtantielle des Genius iſt die ganze Totalität des Daſeyns, Lebens, Charakters, nicht als bloße Möglichkeit oder Fähigkeit oder Anſich, ſondern als Wirkſamkeit und Bethätigung, als concrete Subjectivität.

Bleibt man bei dem Räumlichen und Materiellen ſtehen, nach welchem das Kind als Embryo in ſeinen beſonderen Häuten u. ſ. f. exiſtirt, und ſein Zuſammenhang mit der Mutter durch den Nabelſtrang, Mutterkuchen u. ſ. f. vermittelt iſt, ſo kommt nur die äußerliche anatomiſche und phyſiologiſche Exiſtenz in ſinnlichen und reflectirenden Betracht; für das Weſentliche, das pſychiſche Verhältniß hat jenes ſinnliche und materielle Außereinander und Vermitteltſeyn keine Wahrheit. Es ſind bei dieſem Zuſammenhange nicht bloß die in Verwunderung ſetzenden Mittheilungen und Beſtimmungen, welche ſich im Kinde durch heftige Gemüthsbewegungen, Verletzungen u. ſ. f. der Mutter fixiren, vor Augen zu haben, ſondern das ganze pſychiſche Urtheil der Subſtanz, in welches die weibliche Natur, wie im Vegetativen die Monocotyledonen, in ſich entzweibrechen kann, und worin das Kind ſo Krankheits- als die weitern Anlagen der Geſtalt, Sinnesart, Charakters, Talents, Idioſynkraſien u. ſ. f. nicht mitgetheilt bekommen, ſondern urſprünglich in ſich empfangen hat.

Von dieſem magiſchen Verhältniß kommen anderwärts im Kreiſe des bewußten, beſonnenen Lebens ſporadiſche Beiſpiele und Spuren, etwa zwiſchen Freunden, insbeſondere nervenſchwachen Freundinnen (— ein Verhältniß, das ſich zu den magnetiſchen Erſcheinungen ausbilden kann), Eheleuten, Familiengliedern vor.

Die Gefühls-Totalität hat zu ihrem Selbſt eine von ihr verſchiedene Subjectivität, welche in der angeführten Form unmittelbarer Exiſtenz dieſes Gefühllebens auch ein anderes Individuum gegen daſſelbe iſt. Aber die Gefühls-Totalität iſt beſtimmt, ihr Fürſichſeyn aus ihr ſelbſt in Einer und derſelben Individualität zur Subjectivität zu erheben; dieſe iſt das ihr dann inwohnende beſonnene, verſtändige, vernünftige Bewußtſeyn. Für dieſes iſt jenes Gefühlsleben das nur an-ſich-ſeyende ſubſtantielle Material, deſſen vernünftiger ſelbſtbewußt beſtimmender Genius die beſonnene Subjectivität geworden iſt. Jener Kern des Gefühls-Seyns aber enthält nicht nur das für ſich bewußtloſe Naturell, Temperament u. ſ. f., ſondern erhält auch (in der Gewohnheit ſ. nachher) alle weitern Bande und weſentlichen Verhältniſſe, Schickſale, Grundſätze, — überhaupt Alles, was zum Charakter gehört und an deſſen Erarbeitung die ſelbſtbewußte Thätigkeit ihren wichtigſten Antheil gehabt hat, — in ſeine einhüllende Einfachheit; das Gefühls-Seyn iſt ſo in ſich vollkommen beſtimmte Seele. Die Totalität

des Individuums in dieser gedrungenen Weise ist unterschieden von der existirenden Entfaltung seines Bewußtseyns, seiner Weltvorstellung, entwickelten Interessen, Neigungen u. s. f. Gegen dieses vermittelte Außereinander ist jene intensive Form der Individualität der Genius genannt worden, der die letzte Bestimmung im Scheine von Vermittlungen, Absichten, Gründen, in welchen das entwickelte Bewußtseyn sich ergeht, giebt. Diese concentrirte Individualität bringt sich auch zur Erscheinung in der Weise, welche das Herz oder Gemüth genannt wird. Man sagt von einem Menschen, er habe kein Gemüth, insofern er mit besonnenem Bewußtseyn nach seinen bestimmten Zwecken, — seyen sie substantielle, große Zwecke oder kleinliche und unrechte Interessen, — betrachtet und handelt; ein gemüthlicher Mensch, heißt mehr, wer seine wenn auch beschränkte Gefühls-Individualität walten läßt, und von deren Particularitäten völlig ausgefüllt ist. Man kann aber von solcher Gemüthlichkeit sagen, daß sie weniger der Genius selbst, als das Indulgere genio ist.

Zusatz. Was wir im Zusatz zu §. 402 als die im Durchträumen und Ahnen ihrer individuellen Welt befangene Seele bezeichnet haben, das ist in der Ueberschrift zu oben stehendem Paragraphen „die fühlende Seele in ihrer Unmittelbarkeit" genannt worden. Diese Entwicklungsform der menschlichen Seele wollen wir hier noch bestimmter darstellen, als es in der obigen Anmerkung geschehen ist. Bereits in der Anmerkung zu §. 404 wurde gesagt, daß die Stufe des Träumens und Ahnens zugleich eine Form bildet, zu welcher, als zu einem Krankheitszustande, der schon zu Bewußtsein und Verstand entwickelte Geist wieder herabsinken kann. Beide Weisen des Geistes, — das gesunde, verständige Bewußtseyn einerseits, das Träumen und Ahnen andererseits, — können nun auf der hier in Rede stehenden ersten Entwicklungsstufe der fühlenden Seele als mehr oder weniger sich durcheinanderziehend existiren; da das Eigenthümliche dieser Stufe eben darin besteht, daß hier das dumpfe, subjective oder ahnende Bewußtseyn noch nicht, — wie auf der zweiten Stufe der fühlenden Seele, auf dem Standpunkt der Verrücktheit, — in directen Gegensatz gegen das freie, objective oder verständige Bewußtseyn gesetzt ist, sondern vielmehr zu demselben nur das Verhältniß eines Verschiedenen, also eines mit dem verständigen Bewußtseyn Vermischbaren hat. Der Geist existirt somit auf dieser Stufe noch nicht als der Widerspruch in sich selber; die in der Verrücktheit miteinander im Widerspruch gerathenden beiden Seiten stehen hier noch in unbefangener Beziehung zu einander. Dieser Standpunkt kann das magische Verhältniß der fühlenden Seele genannt werden; denn mit diesem Ausdruck bezeichnet man ein der Vermittlung entbehrendes Verhältniß des Inneren zu einem Aeußeren oder Anderen überhaupt; eine magische Gewalt ist diejenige, deren Wirkung nicht nach dem Zusammenhange, den Bedingungen und Vermittlungen der objectiven Verhältnisse bestimmt ist; eine solche vermittlungslos wirkende Gewalt ist aber „die fühlende Seele in ihrer Unmittelbarkeit."

Zum Verständniß dieser Entwicklungsstufe der Seele wird es nicht überflüssig seyn, hier den Begriff der Magie näher zu erläutern. Die absolute Magie wäre die Magie des Geistes als solchen. Auch dieser übt an den Gegenständen eine magische Infection aus, wirkt magisch auf einen anderen Geist. Aber in diesem Verhältniß ist die Unmittelbarkeit nur ein Moment; die durch das Denken und die Anschauung, wie durch die Sprache und die Gebehrde erfolgende Vermittlung bildet darin das andere Moment. Das Kind wird allerdings auf eine überwiegend unmittelbare Weise von dem Geiste der Erwachsenen inficirt, von welchen es sich umgeben sieht; zugleich ist jedoch dieß Verhältniß durch Bewußtseyn und durch die beginnende Selbstständigkeit des Kindes vermittelt. Unter den Erwachsenen übt ein überlegener Geist eine magische Gewalt über den

schwächeren aus; so, zum Beispiel, Lear über Kent, der sich zu dem unglücklichen Könige unwiderstehlich hingezogen fühlt, weil dieser ihm in seinem Gesicht Etwas zu haben scheint, das er, wie er sich ausdrückt, „gern Herr nennen möchte." So antwortete auch eine Königin von Frankreich, als sie an ihrem Gemahl Zauberei verübt zu haben angeklagt wurde, sie habe gegen denselben keine andere magische Gewalt gebraucht, als diejenige, welche dem stärkeren Geiste über den schwächeren von Natur verliehen sey.

Wie in den angeführten Fällen die Magie in einer unmittelbaren Einwirkung des Geistes auf einen anderen Geist besteht, so hat überhaupt bei der Magie oder Zauberei, — selbst wenn diese sich auf bloß natürliche Gegenstände, wie Sonne und Mond bezog, — immer die Vorstellung vorgeschwebt, daß die Zauberei wesentlich durch die unmittelbar wirkende Gewalt des Geistes geschehe, — und zwar nicht durch die Macht des göttlichen, sondern durch die des teuflischen Geistes; so daß in eben demselben Maaße, wie Jemand Zauberkraft besitze, er dem Teufel unterthänig sey.

Die vermittlungsloseste Magie ist nun näher diejenige, welche der individuelle Geist über seine eigene Leiblichkeit ausübt, indem er dieselbe zum unterwürfigen, widerstandslosen Vollstrecker seines Willens macht. Aber auch gegen die Thiere übt der Mensch eine höchst vermittlungslose magische Gewalt aus, da jene den Blick des Menschen nicht zu ertragen vermögen.

Außer den so eben angeführten wirklich stattfindenden magischen Bethätigungsweisen des Geistes hat man dagegen fälschlich dem Menschengeschlecht einen primitiven magischen Zustand zugeschrieben, in welchem der Geist des Menschen, ohne entwickeltes Bewußtseyn, ganz unmittelbar, die Gesetze der äußeren Natur und sein eigenes wahrhaftes Wesen, so wie die Natur Gottes, auf eine viel vollkommnere Weise, als jetzt, erkannt habe. Diese ganze Vorstellung ist ebenso sehr der Bibel wie der Vernunft zuwider; denn im Mythus vom Sündenfall spricht die Bibel ausdrücklich aus, daß das Erkennen des Wahren erst durch das Zerreißen jener ursprünglichen paradiesischen Einheit des Menschen mit der Natur diesem zu Theil geworden sey. Was von großen astronomischen und sonstigen Kenntnissen der primitiven Menschen gefabelt wird, das schwindet bei näherer Betrachtung zu einem Nichts zusammen. Von den Mysterien läßt sich allerdings sagen, daß sie Trümmer einer früheren Erkenntniß enthalten; — Spuren der instinktartig wirkenden Vernunft finden sich in den frühesten und rohesten Zeiten. Aber solche der Form des Gedankens ermangelnde instinktartige Productionen der menschlichen Vernunft dürfen nicht für Beweise einer primitiven wissenschaftlichen Erkenntniß gelten; sie sind vielmehr nothwendigerweise etwas durchaus Unwissenschaftliches, bloß der Empfindung und der Anschauung Angehöriges, da die Wissenschaft nicht das Erste, sondern nur das Letzte seyn kann.

So viel über das Wesen des Magischen überhaupt. Was aber näher die Weise betrifft, wie dasselbe in der Sphäre der Anthropologie erscheint, so haben wir hier zweierlei Formen des magischen Verhältnisses der Seele zu unterscheiden.

Die erste dieser Formen kann als die formelle Subjectivität des Lebens bezeichnet werden. Formell ist diese Subjectivität, weil sie sich Dasjenige, was dem objectiven Bewußtseyn angehört, so wenig anmaaßt, daß sie vielmehr selber ein Moment des objectiven Lebens ausmacht. Aus diesem Grunde ist sie ebenso wenig, wie, zum Beispiel, das Zähnebekommen, etwas Nichtseynsollendes, etwas Krankhaftes, sondern vielmehr etwas auch dem gesunden Menschen nothwendig Zukommendes. In der formellen Natur, in der unterschiedslosen Einfachheit dieser Subjectivität liegt aber zugleich, daß, abgesehen von dem hierbei noch gänzlich ausgeschlossenen, erst in der Verrücktheit herrschenden directen Gegensatze des

subjectiven Bewußtseyns gegen das objective Bewußtseyn, hierbei auch nicht einmal von einem Verhältnisse zweier selbstständiger Persönlichkeiten zu einander die Rede seyn kann; — ein solches Verhältniß wird sich uns erst bei der zweiten Form des magischen Zustandes der Seele darbieten.

Die zunächst zu besprechende erste Form dieses Zustandes enthält ihrerseits dreierlei Zustände,

1. das natürliche Träumen,
2. das Leben des Kindes im Mutterleibe und
3. das Verhalten unseres bewußten Lebens zu unserm geheimen inneren Leben, zu unserer bestimmten geistigen Natur, oder zu Demjenigen, was man den Genius des Menschen genannt hat.

1. Das Träumen.

Schon bei dem im §. 398 abgehandelten Erwachen der individuellen Seele, und zwar näher, bei Festsetzung des bestimmten Unterschieds zwischen Schlafen und Wachen, haben wir vorweggreifend vom natürlichen Träumen sprechen müssen, weil dasselbe ein Moment des Schlafes ist und von einer oberflächlichen Ansicht als Beweis der Einerleiheit des Schlafens und des Wachens angesehen werden kann; gegen welche Oberflächlichkeit der wesentliche Unterschied dieser beiden Zustände auch in Bezug auf das Träumen festgehalten werden mußte. Die eigentliche Stelle für die Betrachtung der letztgenannten Seelenthätigkeit findet sich aber erst bei dem im §. 405 gemachten Beginn der Entwicklung der in dem Durchträumen und Ahnen ihres concreten Naturlebens befangenen Seele. Indem wir nun hier auf Dasjenige verweisen, was schon in der Anmerkung und im Zusatz zu §. 398 über die durchaus subjective, der verständigen Objectivität entbehrende Natur der Träume gesagt worden ist; haben wir nur noch hinzuzufügen, daß im Zustande des Träumens die menschliche Seele nicht bloß von vereinzelten

Affectionen erfüllt wird, sondern mehr, als in den Zerstreuungen der wachen Seele gewöhnlich der Fall ist, zu einem tiefen, mächtigen Gefühle ihrer ganzen individuellen Natur, des gesammten Umkreises ihrer Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gelangt, und daß dieses Empfundenwerden der individuellen Totalität der Seele eben der Grund ist, weßhalb das Träumen bei Betrachtung der sich selbst fühlenden Seele zur Sprache kommen muß.

2. Das Kind im Mutterleibe.

Während im Träumen das zum Gefühl seiner selbst gelangende Individuum in einfacher unmittelbarer Beziehung auf sich befangen ist und dieses sein Fürsichseyn durchaus die Form der Subjectivität hat; zeigt uns dagegen das Kind im Mutterleibe eine Seele, die noch nicht im Kinde, sondern nur erst in der Mutter wirklich für sich ist, sich noch nicht für sich tragen kann, vielmehr nur von der Seele der Mutter getragen wird; so daß hier, statt jener im Träumen vorhandenen einfachen Beziehung der Seele auf sich, eine ebenso einfache, unmittelbare Beziehung auf ein anderes Individuum existirt, in welchem die in ihr selber noch selbstlose Seele des Fötus ihr Selbst findet. Dieß Verhältniß hat für den die Einheit des Unterschiedenen zu begreifen unfähigen Verstand etwas Wunderbares; denn hier sehen wir ein unmittelbares Ineinanderleben, eine ungetrennte Seeleneinheit zweier Individuen, von welchen das eine ein wirkliches, für-sich-selbst-seyendes Selbst ist, während das andere wenigstens ein formelles Fürsichseyn hat und sich dem wirklichen Fürsichseyn immer mehr annähert. Für die philosophische Betrachtung enthält diese ungetrennte Seeleneinheit aber um so weniger etwas Unbegreifliches, als das Selbst des Kindes dem Selbst der Mutter noch gar keinen Widerstand entgegenzusetzen vermag, sondern dem unmittelbaren Einwirken der Seele der Mutter völlig geöffnet ist. Diese

Einwirkung offenbart sich in denjenigen Erscheinungen, welche man Muttermale nennt. Manches, was man dahin gerechnet hat, kann allerdings eine bloß organische Ursache haben. Rücksichtlich vieler physiologischer Erscheinungen darf aber nicht gezweifelt werden, daß dieselben durch die Empfindung der Mutter gesetzt sind, daß ihnen also eine psychische Ursache zu Grunde liegt. So wird, zum Beispiel, berichtet, daß Kinder mit beschädigtem Arm zur Welt gekommen sind, weil die Mutter sich entweder wirklich den Arm gebrochen, oder wenigstens denselben so stark gestoßen hatte, daß sie ihn gebrochen zu haben fürchtete, — oder endlich, — weil sie durch den Anblick des Armbruchs eines Anderen erschreckt worden war. Aehnliche Beispiele sind zu bekannt, als daß deren viele hier angeführt zu werden brauchten. Eine solche Verleiblichung der inneren Affectionen der Mutter wird einerseits durch die widerstandslose Schwäche des Fötus, andererseits dadurch erklärbar, daß in der durch die Schwangerschaft geschwächten, nicht mehr ein vollkommen selbstständiges Leben für sich habenden, sondern ihr Leben auf das Kind verbreitenden Mutter die Empfindungen einen, diese selbst überwältigenden ungewöhnlichen Grad der Lebhaftigkeit und Stärke erhalten. Dieser Macht der Empfindung der Mutter ist selbst der Säugling noch sehr unterworfen; unangenehme Gemüthsbewegungen der Mutter verderben bekanntlich die Milch derselben und wirken somit nachtheilig auf das von ihr gesäugte Kind. In dem Verhältniß der Eltern zu ihren erwachsenen Kindern dagegen hat sich zwar etwas Magisches in sofern gezeigt, als Kinder und Eltern, die lange getrennt waren und einander nicht kannten, unbewußt eine gegenseitige Anziehung fühlten; man kann jedoch nicht sagen, daß dieß Gefühl etwas Allgemeines und Nothwendiges sey; denn es giebt Beispiele, daß Väter ihre Söhne, und Söhne ihre Väter in der Schlacht unter Umständen getödtet haben, wo sie diese Tödtung zu vermeiden im Stande gewesen

wären, wenn sie von ihrem gegenseitigen natürlichen Zusammenhange etwas geahnt hätten.

3. Das Verhältniß des Individuums zu seinem Genius.

Die dritte Weise, wie die menschliche Seele zum Gefühl ihrer Totalität kommt, ist das Verhältniß des Individuums zu seinem Genius. Unter dem Genius haben wir die, in allen Lagen und Verhältnissen des Menschen über dessen Thun und Schicksal entscheidende Besonderheit desselben zu verstehen. Ich bin nämlich ein Zwiefaches in mir, — einerseits Das, als was ich mich nach meinem äußerlichen Leben und nach meinen allgemeinen Vorstellungen weiß, — und andererseits Das, was ich in meinem auf besondere Weise bestimmten Inneren bin. Diese Besonderheit meines Inneren macht mein Verhängniß aus; denn sie ist das Orakel, von dessen Ausspruch alle Entschließungen des Individuums abhangen; sie bildet das Objective, welches sich, von dem Inneren des Charakters heraus, geltend macht. Daß die Umstände und Verhältnisse, in denen das Individuum sich befindet, dem Schicksal desselben gerade diese und keine andere Richtung geben, — dieß liegt nicht bloß in ihnen, in ihrer Eigenthümlichkeit, noch auch bloß in der allgemeinen Natur des Individuums, sondern zugleich in dessen Besonderheit. Zu den nämlichen Umständen verhält dieß bestimmte Individuum sich anders, als hundert andere Individuen; auf den Einen können gewisse Umstände magisch wirken, während ein Anderer durch dieselben nicht aus seinem gewöhnlichen Geleise herausgerissen wird. Die Umstände vermischen sich also auf eine zufällige, besondere Weise mit dem Inneren der Individuen; so daß diese, theils durch die Umstände und durch das Allgemeingültige, theils durch ihre eigene besondere innere Bestimmung zu Demjenigen werden, was aus ihnen wird. Allerdings bringt die Besonderheit des Individuums für dessen

Thun und Lassen auch Gründe, also allgemeingültige Bestimmungen herbei; aber sie thut dieß, da sie sich dabei wesentlich als fühlend verhält, immer nur auf eine besondere Art. Selbst das wache verständige, in allgemeinen Bestimmungen sich bewegende Bewußtseyn wird folglich von seinem Genius auf eine so übermächtige Weise bestimmt, daß dabei das Individuum in einem Verhältniß der Unselbstständigkeit erscheint, welches mit der Abhängigkeit des Fötus von der Seele der Mutter, oder mit der passiven Art verglichen werden kann, wie im Träumen die Seele zur Vorstellung ihrer individuellen Welt gelangt. Das Verhältniß des Individuums zu seinem Genius unterscheidet sich aber andererseits von den beiden vorher betrachteten Verhältnissen der fühlenden Seele dadurch, daß es deren Einheit ist, — daß es das im natürlichen Träumen enthaltene Moment der einfachen Einheit der Seele mit sich selber, und das im Verhältniß des Fötus zur Mutter vorhandene Moment der Doppelheit des Seelenlebens in Eins zusammenfaßt, da der Genius einerseits, — wie die Seele der Mutter gegen den Fötus, — ein selbstisches Anderes gegen das Individuum ist, und andererseits mit dem Individuum eine ebenso untrennbare Einheit bildet, wie die Seele mit der Welt ihrer Träume.

§. 406.

ββ) Das Gefühlsleben als Form, Zustand des selbstbewußten, gebildeten, besonnenen Menschen ist eine Krankheit, in der das Individuum sich unvermittelt zu dem concreten Inhalte seiner selbst verhält, und sein besonnenes Bewußtseyn seiner und des verständigen Weltzusammenhangs als einen davon unterschiedenen Zustand hat, — magnetischer Somnambulismus und mit ihm verwandte Zustände.

In dieser encyclopädischen Darstellung kann nicht geleistet werden, was für den Erweis der gegebenen Bestimmung des merkwürdigen durch den animalischen Magnetismus vornehmlich hervorgerufenen Zustands zu leisten wäre, nämlich

der Nachweis, daß die Erfahrungen entsprechend seyen. Hierfür müßten zuvörderst die in sich so mannigfaltigen und von einander so sehr verschiedenen Erscheinungen unter ihre allgemeinen Gesichtspunkte gebracht werden. Wenn das Factische vor Allem der Bewährung bedürftig scheinen könnte, so würde eine solche doch wieder für Diejenigen überflüssig seyn, um derentwillen es einer solchen bedürfte, weil diese sich die Betrachtung dadurch höchst leicht machen, daß sie die Erzählungen, — so unendlich zahlreich und so sehr dieselben durch die Bildung, Charakter u. s. f. der Zeugen beglaubigt sind, — kurzweg für Täuschung und Betrug ausgeben, und in ihrem a priorischen Verstande so fest sind, daß nicht nur gegen denselben alle Beglaubigung nichts vermag, sondern daß sie auch schon Das geleugnet haben, was sie mit eignen Augen gesehen. Um auf diesem Felde selbst Das, was man mit seinen Augen sieht, zu glauben, und noch mehr, um es zu begreifen, dazu ist die Grundbedingung, nicht in den Verstandeskategorien befangen zu seyn. — Die Hauptmomente, auf welche es ankommt, mögen hier angegeben werden.

α) Zum concreten Seyn eines Individuums gehört die Gesammtheit seiner Grundinteressen, der wesentlichen und particulären empirischen Verhältnisse, in denen es zu andern Menschen und zur Welt überhaupt steht. Diese Totalität macht seine Wirklichkeit so aus, daß sie ihm immanent und vorhin sein Genius genannt worden ist. Dieser ist nicht der wollende und denkende freie Geist; die Gefühlsform, in die versunken das Individuum hier erscheint, ist vielmehr das Aufgeben seiner Existenz als bei sich selbst seyender Geistigkeit. Die nächste Folgerung aus der aufgezeigten Bestimmung in Beziehung auf den Inhalt ist, daß im Somnambulismus nur der Kreis der individuell bestimmten Welt, particulären Interessen und beschränkten Verhältnisse ins Bewußtseyn tritt. Wissenschaftliche Erkenntnisse oder philoso-

phische Begriffe und allgemeine Wahrheiten erfordern einen andern Boden, nämlich das zum freien Bewußtseyn aus der Dumpfheit des fühlenden Lebens entwickelte Denken; es ist daher thöricht, Offenbarungen über Ideen vom somnambulen Zustand zu erwarten.

β) Der Mensch von gesundem Sinne und Verstand weiß von dieser seiner Wirklichkeit, welche die concrete Erfüllung seiner Individualität ausmacht, auf selbstbewußte, verständige Weise; er weiß sie wach in der Form des Zusammenhangs seiner mit den Bestimmungen derselben als einer von ihm unterschiedenen äußeren Welt, und er weiß von dieser als einer eben so *verständig in sich zusammenhängenden* Mannichfaltigkeit. In seinen subjectiven Vorstellungen, Planen hat er ebenso diesen verständigen Zusammenhang seiner Welt und die *Vermittlung* seiner Vorstellungen und Zwecke mit den in sich durchgängig vermittelten objectiven Existenzen vor Augen (vergl. §. 398 Anm.). — Dabei hat diese Welt, die außer ihm ist, ihre Fäden so in ihm, daß Das, was er *für sich* wirklich ist, aus *denselben* besteht; so daß er auch in sich abstirbt, sowie diese Aeußerlichkeiten verschwinden, wenn er nicht ausdrücklicher in sich durch Religion, subjective Vernunft und Charakter selbstständig und davon unabhängig ist. In diesem Falle ist er der Form des Zustandes, von dem hier die Rede, weniger fähig. — Für die Erscheinung jener Identität kann an die Wirkung erinnert werden, die der Tod von geliebten Verwandten, Freunden u. s. f. auf Hinterbliebene haben kann, daß mit dem einen der andere stirbt oder abstirbt. (So konnte auch *Cato* nach dem Untergange der römischen Republik nicht mehr leben, seine innere Wirklichkeit war nicht weiter noch höher, als sie). — Heimweh u. dgl.

γ) Indem aber die Erfüllung des Bewußtseyns, die Außenwelt desselben und sein Verhältniß zu ihr, eingehüllt, und die Seele somit in Schlaf, (im magnetischen Schlafe, Katalepsie,

andern Krankheiten, z. B. der weiblichen Entwicklung, Nähe des Todes u. s. f.) versenkt wird; so bleibt jene *immanente Wirklichkeit* des Individuums dieselbe substantielle Totalität als ein *Gefühlsleben*, das in sich sehend, wissend ist. Weil es das entwickelte, erwachsene, gebildete Bewußtseyn ist, das in jenen Zustand des Fühlens herabgesetzt wird, behält es mit seinem Inhalte zwar das Formelle seines Fürsichseyns, ein *formelles* Anschauen und Wissen, das aber nicht bis zum Urtheil des Bewußtseyns fortgeht, wodurch sein Inhalt als äußere Objectivität für dasselbe ist, wenn es gesund und wach ist. So ist das Individuum die ihre Wirklichkeit in sich wissende Monade, das Selbstanschauen des Genius. In diesem Wissen ist daher das Charakteristische, daß derselbe Inhalt, der als verständige Wirklichkeit objectiv für das gesunde Bewußtseyn ist, und um den zu wissen es als besonnenes der verständigen *Vermittlung* in ihrer ganzen realen Ausbreitung bedarf, in dieser Immanenz *unmittelbar* von ihm gewußt, *geschaut* werden kann. Dieß Anschauen ist in sofern ein *Hellsehen*, als es Wissen in der ungetrennten Substantialität des Genius ist, und sich im *Wesen* des Zusammenhangs befindet, daher nicht an die Reihen der vermittelnden, einander äußerlichen Bedingungen gebunden ist, welche das besonnene Bewußtseyn zu durchlaufen hat und in Ansehung deren es nach seiner eigenen äußerlichen Einzelnheit beschränkt ist. Dieß Hellsehen ist aber, weil in seiner Trübheit der Inhalt nicht als verständiger Zusammenhang ausgelegt ist, aller eigenen *Zufälligkeit* des Fühlens, Einbildens u. s. f. *preisgegeben*, außerdem daß in sein Schauen *fremde* Vorstellungen (s. nachher) eintreten. Es ist darum nicht auszumachen, ob dessen, was die Hellsehenden richtig schauen, Mehr ist, oder dessen, in dem sie sich täuschen. — Abgeschmackt aber ist es, das Schauen dieses Zustandes für eine Erhebung des Geistes und

für einen wahrhaftern, in sich allgemeiner Erkenntnisse fähigen Zustand zu halten.*)

δ) Eine wesentliche Bestimmung in diesem Gefühlsleben, dem die Persönlichkeit des Verstandes und Willens mangelt, ist diese, daß es ein Zustand der Passivität ist, ebenso wie der des Kindes im Mutterleibe. Das kranke Subject kommt daher und steht nach diesem Zustande unter der Macht eines Andern, des Magnetiseurs, so daß in diesem psychischen Zusammenhange Beider das selbstlose, nicht als persönlich wirkliche Individuum zu seinem subjectiven Bewußtseyn das Bewußtseyn jenes besonnenen Individuums hat, und daß dieß Andere dessen gegenwärtige subjective Seele, dessen Genius ist, der es auch mit Inhalt erfüllen kann. Daß das somnambule Individuum Geschmäcke, Gerüche, die in Dem, mit welchem es in Rapport ist, vorhanden sind, in sich selbst empfindet, — daß es von dessen sonstigen gegenwärtigen Anschauungen und innern Vorstellungen, aber als von den seinigen, weiß, zeigt diese substantielle Identität, in welcher die Seele, da sie auch als concrete wahrhaft immateriell ist, mit einer andern zu seyn

*) Plato hat das Verhältniß der Prophezeihung überhaupt zum Wissen des besonnenen Bewußtseyns besser erkannt, als viele Moderne, welche an den Platonischen Vorstellungen vom Enthusiasmus leicht eine Autorität für ihren Glauben an die Hoheit der Offenbarungen des somnambulen Schauens zu haben meinten. Plato sagt im Timäus (ed. Steph. III. p. 71 f.): „damit auch der unvernünftige Theil der Seele einigermaßen der Wahrheit theilhaftig werde, habe Gott die Leber geschaffen und ihr die Manteia, das Vermögen Gesichte zu haben, gegeben. Daß Gott der menschlichen Unvernunft dieß Weissagen gegeben, davon, fügt er hinzu, ist dieß ein hinreichender Beweis, daß kein besonnener Mensch eines wahrhaften Gesichtes theilhaftig wird, sondern es sey, daß im Schlafe der Verstand gefesselt oder durch Krankheit oder einen Enthusiasmus außer sich gebracht ist. Richtig ist schon vor Alters gesagt worden, „zu thun und zu kennen das Seinige und sich selbst, steht nur den Besonnenen zu." Plato bemerkt sehr richtig sowohl das Leibliche solches Schauens und Wissens als die Möglichkeit der Wahrheit der Gesichte, aber das Untergeordnete derselben unter das vernünftige Bewußtseyn.

fähig ist. In dieser substantiellen Identität ist die Subjectivität des Bewußtseyns nur Eine, und die Individualität des Kranken zwar ein Fürsichseyn, aber ein leeres, sich nicht präsentes, wirkliches; dieß formelle Selbst hat daher seine Erfüllungen an den Empfindungen, Vorstellungen des Andern, sieht, riecht, schmeckt, liest, hört auch im Andern. Zu bemerken ist in dieser Beziehung noch, daß der Somnambule auf diese Weise in ein Verhältniß zu zwei Genien und zweifachem Inhalt zu stehen kommt, zu seinem eigenen und zu dem des Magnetiseurs. Welche Empfindungen oder Gesichte dieses formelle Vernehmen nun aus seinem eigenen Innern oder aus dem Vorstellen Dessen, mit dem es in Rapport steht, erhält, anschaut und zum Wissen bringt, ist unbestimmt. Diese Unsicherheit kann die Quelle von vielen Täuschungen seyn, und begründet unter Anderm auch die nothwendige Verschiedenheit, die unter den Ansichten der Somnambulen aus verschiedenen Ländern und unter dem Rapport zu verschieden gebildeten Personen, über Krankheitszustände und deren Heilungsweisen, Arzneimittel, auch über wissenschaftliche und geistige Kategorien u. s. f. zum Vorschein gekommen ist.

ε) Wie in dieser fühlenden Substantialität der Gegensatz zum äußerlich Objectiven nicht vorhanden ist, so ist innerhalb seiner selbst das Subject in dieser Einigkeit, in welcher die Particularitäten des Fühlens verschwunden sind, so daß, indem die Thätigkeit der Sinnesorgane eingeschlafen ist, dann das Gemeingefühl sich zu den besondern Functionen bestimmt und mit den Fingern, — insbesondere der Herzgrube, Magen, — gesehen, gehört u. s. f. wird.

Begreifen heißt für die verständige Reflexion, die Reihe der Vermittlungen zwischen einer Erscheinung und anderem Daseyn, mit welchem sie zusammenhängt, erkennen, — den sogenannten natürlichen Gang, d. h. nach Verstandesgesetzen und Verhältnissen (z. B. der Causalität, des Grun-

des u. s. f.) einsehen. Das Gefühlsleben, auch wenn es noch das nur formelle Wissen, wie in den erwähnten Krankheitszuständen, beibehält, ist gerade diese Form der Unmittelbarkeit, in welcher die Unterschiede von Subjectivem und Objectivem, verständiger Persönlichkeit gegen eine äußerliche Welt, und jene Verhältnisse der Endlichkeit zwischen denselben, nicht vorhanden sind. Das Begreifen dieses verhältnißlosen und doch vollkommen erfüllten Zusammenhangs macht sich selbst unmöglich durch die Voraussetzung selbstständiger Persönlichkeiten gegen einander und gegen den Inhalt als eine objective Welt, und durch die Voraussetzung der Absolutheit des räumlichen und materiellen Auseinanderseyns überhaupt.

Zusatz. Im Zusatz zu §. 405 haben wir gesagt, daß zweierlei Formen des magischen Verhältnisses der fühlenden Seele zu unterscheiden seyen, und daß die erste dieser Formen die formelle Subjectivität des Lebens genannt werden könne. Die Betrachtung dieser ersten Form ist in dem ebenerwähnten Zusatz zum Schluß gekommen. Jetzt haben wir daher die zweite Form jenes magischen Verhältnisses zu betrachten, nämlich die reale Subjectivität der fühlenden Seele. Real nennen wir diese Subjectivität, weil hier, statt der im Träumen, so wie im Zustande des Fötus und im Verhältniß des Individuums zu seinem Genius herrschenden ungetrennten substantiellen Seeleneinheit, ein wirklich zwiefaches, seine beiden Seiten zu eigenthümlichem Daseyn entlassendes Seelenleben hervortritt. Die erste dieser beiden Seiten ist das unvermittelte Verhältniß der fühlenden Seele zu deren individueller Welt und substantieller Wirklichkeit; die zweite Seite dagegen ist die vermittelte Beziehung der Seele zu ihrer in objectivem Zusammenhange stehenden Welt. Daß diese beiden Seiten auseinandertreten, zu gegenseitiger Selbstständigkeit gelangen, — dieß muß als Krankheit bezeichnet werden, da dieß Außereinandertreten, im Gegensatze gegen die im Zusatz zu

§. 405 betrachteten Weisen der formellen Subjectivität, kein Moment des objectiven Lebens selbst ausmacht. Gleichwie die leibliche Krankheit in dem Festwerden eines Organes oder Systems gegen die allgemeine Harmonie des individuellen Lebens besteht, und solche Hemmung und Trennung mitunter so weit fortschreitet, daß die besondere Thätigkeit eines Systems sich zu einem, die übrige Thätigkeit des Organismus in sich concentrirenden Mittelpunkt, zu einem wuchernden Gewächse macht; — so erfolgt auch im Seelenleben Krankheit, wenn das bloß Seelenhafte des Organismus, von der Gewalt des geistigen Bewußtseyns unabhängig werdend, sich die Function des letzteren anmaaßt, und der Geist, indem er die Herrschaft über das zu ihm gehörige Seelenhafte verliert, seiner selbst nicht mächtig bleibt, sondern selber zur Form des Seelenhaften herabsinkt und damit das dem gesunden Geiste wesentliche objective, — das heißt, — durch Aufhebung des äußerlich Gesetzten vermittelte Verhältniß zur wirklichen Welt aufgiebt. Daß das Seelenhafte gegen den Geist selbstständig wird und sogar dessen Function an sich reißt, — davon liegt die Möglichkeit darin, daß dasselbe vom Geiste ebenso unterschieden, wie an sich mit ihm identisch ist. Indem das Seelenhafte sich vom Geiste trennt, sich für sich setzt, giebt dasselbe sich den Schein, Das zu seyn, was der Geist in Wahrheit ist, — nämlich, die in der Form der Allgemeinheit für-sich-selbst-seyende Seele. Die durch jene Trennung entstehende Seelenkrankheit ist aber mit leiblicher Krankheit nicht bloß zu vergleichen, sondern mehr oder weniger mit derselben verknüpft, weil bei dem Sichlosreißen des Seelenhaften vom Geiste, die dem letzteren sowohl als dem ersteren zur empirischen Existenz nothwendige Leiblichkeit sich an diese zwei außereinandertretenden Seiten vertheilt, sonach selber zu etwas in sich Getrenntem, also Krankhaftem wird.

Die Krankheitszustände, in welchen solche Trennung des Seelenhaften vom geistigen Bewußtseyn hervortritt, sind nun

sehr mannigfaltiger Art; fast jede Krankheit kann bis zu dem Punkte jener Trennung fortgehen. Hier in der philosophischen Betrachtung unseres Gegenstandes haben wir aber nicht jene unbestimmte Mannigfaltigkeit von Krankheitsformen zu verfolgen, sondern nur das sich in ihnen auf verschiedene Weise gestaltende Allgemeine nach seinen Hauptformen festzusetzen. Zu den Krankheiten, in welchen dieß Allgemeine zur Erscheinung kommen kann, gehört das Schlafwandeln, die Katalepsie, die Entwicklungsperiode der weiblichen Jugend, der Zustand der Schwangerschaft, auch der Veitstanz, ebenso der Augenblick des herannahenden Todes, wenn derselbe die in Rede stehende Spaltung des Lebens in das schwächer werdende gesunde, vermittelte Bewußtseyn und in das immer mehr zur Alleinherrschaft kommende seelenhafte Wissen herbeiführt; — namentlich aber muß hier derjenige Zustand, welchen man den animalischen Magnetismus genannt hat, untersucht werden, sowohl in sofern derselbe sich von selber in einem Individuum entwickelt, als in sofern er in diesem durch ein anderes Individuum auf besondere Weise hervorgebracht wird. Auch durch geistige Ursachen, besonders durch religiöse und politische Exaltation, kann der fragliche Zustand der Trennung des Seelenlebens herbeigeführt werden. So zeigte sich, zum Beispiel, im Sevennerkriege das frei hervortretende Seelenhafte als eine bei Kindern, Mädchen und zumal bei Greisen in hohem Grade vorhandene Sehergabe. Das merkwürdigste Beispiel solcher Exaltation ist aber die berühmte Jeanne d'Arc, in welcher einerseits die patriotische Begeisterung einer ganz reinen, einfachen Seele, andererseits eine Art von magnetischem Zustande sichtbar wird.

Nach diesen vorläufigen Bemerkungen wollen wir hier die einzelnen Hauptformen betrachten, in denen ein Außereinandertreten des Seelenhaften und des objectiven Bewußtseyns sich zeigt. Wir haben hierbei kaum nöthig, an Dasjenige zu erinnern, was

schon früher über den Unterschied jener beiden Weisen des Verhaltens des Menschen zu seiner Welt gesagt worden ist, — daß nämlich das objective Bewußtseyn die Welt als eine ihm äußerliche, unendliche mannigfache, aber in allen ihren Punkten nothwendig zusammenhangende, nichts Unvermitteltes in sich enthaltende Objectivität weiß, und sich zu derselben auf eine ihr entsprechende, das heißt, ebenso mannigfache, bestimmte, vermittelte und nothwendige Weise verhält, daher zu einer bestimmten Form der äußerlichen Objectivität nur durch ein bestimmtes Sinnesorgan in Beziehung zu treten, — zum Beispiel nur mit den Augen zu sehen vermag; wohingegen das Fühlen oder die subjective Weise des Wissens die dem objectiven Wissen unentbehrlichen Vermittlungen und Bedingungen ganz oder wenigstens zum Theil entbehren, und unmittelbar, zum Beispiel ohne die Hülfe der Augen und ohne die Vermittlung des Lichtes, das Sehbare wahrnehmen kann.

1. Dies unmittelbare Wissen kommt zuvörderst in den sogenannten Metall- und Wasserfühlern zur Erscheinung. Darunter versteht man Menschen, die in ganz wachem Zustande, ohne die Vermittlung des Gesichtssinnes, unter dem Erdboden befindliches Metall oder Wasser bemerken. Das nicht seltene Vorkommen solcher Menschen unterliegt keinem Zweifel. Amoretti hat, nach seiner Versicherung, an mehr als vierhundert, zum Theil ganz gesunden Individuen diese Eigenthümlichkeit des Fühlens entdeckt. Außer dem Metall und Wasser wird von manchen Menschen auch Salz auf ganz vermittlungslose Weise empfunden, indem das letztere, wenn es in großer Menge vorhanden ist, in ihnen Uebelbefinden und Beängstigung erregt. Beim Aufsuchen verborgner Gewässer und Metalle, so wie des Salzes wenden Individuen gedachter Art auch die Wünschelruthe an. Dieß ist eine, die Gestalt einer Gabel habende Haselgerte,

welche an der Gabel mit beiden Händen gehalten wird, und sich mit ihrer Spitze nach den eben erwähnten Gegenständen hinunterbiegt. Es versteht sich dabei von selbst, daß diese Bewegung des Holzes nicht in diesem selber irgendwie ihren Grund hat, sondern allein durch die Empfindung des Menschen bestimmt wird; gleichwie auch bei dem sogenannten Penduliren, — obgleich dabei, im Fall der Anwendung mehrerer Metalle, zwischen diesen eine gewisse Wechselwirkung stattfinden kann, — die Empfindung des Menschen immer das hauptsächlich Bestimmende ist; denn hält man, zum Beispiel, einen goldenen Ring über einem Glas Wasser, und schlägt der Ring an den Rand des Glases so oft an, als die Uhr Stunden zeigt; so rührt Dieß einzig daher, daß, wenn, zum Beispiel, der elfte Schlag kommt, und ich weiß, daß es elf Uhr ist, dieß mein Wissen hinreicht, den Pendel festzuhalten. — Das mit der Wünschelruthe bewaffnete Fühlen soll sich aber mitunter auch weiter, als auf das Entdecken todter Naturdinge erstreckt, und namentlich zur Auffindung von Dieben und Mördern gedient haben. So viel Charlanterie in den über diesen Punkt vorhandenen Erzählungen immerhin seyn mag, so scheinen einige hierbei erwähnte Fälle doch Glauben zu verdienen, — besonders, zum Beispiel, der Fall, wo ein im siebenzehnten Jahrhundert lebender, des Mordes verdächtiger französischer Bauer, in den Keller, in welchem der Mord verübt worden war, geführt und daselbst in Angstschweiß gerathend, von den Mördern ein Gefühl bekam, kraft dessen er die von denselben auf ihrer Flucht eingeschlagenen Wege und besuchten Aufenthaltsorte auffand, im südlichen Frankreich einen der Mörder in einem Gefängniß entdeckte und den zweiten bis nach der spanischen Grenze verfolgte, wo er umzukehren gezwungen wurde. Solch' Individuum hat eine so scharfe Empfindung, wie ein die Spur seines Herren meilenweit verfolgender Hund.

2. Die zweite hier zu betrachtende Erscheinung des unmittelbaren oder fühlenden Wissens hat mit der eben besprochenen ersten Dieß gemein, daß in beiden ein Gegenstand ohne die Vermittlung des specifischen Sinnes, auf welchen derselbe sich vornämlich bezieht, empfunden wird. Zugleich unterscheidet sich aber diese zweite Erscheinung von der ersten dadurch, daß bei ihr nicht ein so ganz vermittlungsloses Verhalten, wie bei jener ersten stattfindet, sondern der betreffliche specifische Sinn, entweder durch den vorzugsweise in der Herzgrube thätigen Gemeinsinn, oder durch den Tastsinn, ersetzt wird. Solches Fühlen zeigt sich sowohl in der Katalepsie überhaupt, — einem Zustande der Lähmung der Organe, — als namentlich beim Schlafwandeln, einer Art von kataleptischem Zustande, in welchem das Träumen sich nicht bloß durch Sprechen, sondern auch durch Herumgehen äußert und sonstige Handlungen entstehen läßt, denen ein vielfach richtiges Gefühl von den Verhältnissen der umgebenden Gegenstände zu Grunde liegt. Was das Eintreten dieses Zustandes betrifft, so kann derselbe, bei einer bestimmten Disposition dazu, durch rein äußerliche Dinge, zum Beispiel, durch gewisse des Abends gegessene Speisen hervorgebracht werden. Ebenso bleibt die Seele, nach dem Eintritt dieses Zustandes, von den Außendingen abhängig; so hat, zum Beispiel, in der Nähe der Schlafwandler ertönende Musik dieselben dazu veranlaßt, ganze Romane im Schlaf zu sprechen. Rücksichtlich der Thätigkeit der Sinne in diesem Zustande ist aber zu bemerken, daß die eigentlichen Schlafwandler wohl hören und fühlen; daß dagegen ihr Auge, gleichviel, ob es geschlossen oder offen sey, starr ist; daß somit derjenige Sinn, für welchen vornämlich die Gegenstände in die zum wahrhaften Verhältniß des Bewußtseyns nöthige Entfernung von mir treten, in diesem Zustande der nichtvorhandenen Trennung des Subjectiven und Objectiven thätig zu seyn aufhört. Wie schon bemerkt, wird im Schlafwandeln das erlöschende Gesicht durch den Gefühlssinn vertreten; — eine Vertretung, die bei den eigentlichen Blinden nur in geringe-

rem Umfange erfolgt, übrigens in beiden Fällen nicht so verstanden werden darf, als ob durch Abstumpfung des einen Sinnes dem anderen Sinne auf rein physischem Wege eine Verschärfung zu Theil würde, da diese vielmehr bloß dadurch entsteht, daß die Seele sich mit ungetheilter Kraft in den Gefühlssinn hineinwirft. Dieser leitet die Schlafwandler jedoch ganz und gar nicht immer richtig; die zusammengesetzten Handlungen derselben sind etwas Zufälliges; solche Personen schreiben im Schlafwandeln wohl mitunter Briefe; oft werden sie jedoch durch ihr Gefühl betrogen, indem sie, zum Beispiel, auf einem Pferde zu sitzen glauben, während sie in der That auf einem Dache sind. Außer der wunderbaren Verschärfung des Gefühlssinnes kommt aber, wie gleichfalls schon bemerkt, in den kataleptischen Zuständen auch der Gemeinsinn vorzüglich in der Herzgrube zu einer dermaaßen erhöhten Thätigkeit, daß er die Stelle des Gesichts, des Gehörs, oder auch des Geschmacks vertritt. So behandelte ein französischer Arzt in Lyon, zu der Zeit, wo der thierische Magnetismus noch nicht bekannt war, eine kranke Person, welche nur an der Herzgrube hörte und las, und die in einem Buche lesen konnte, welches in einem anderen Zimmer Jemand hielt, der, mit dem an der Herzgrube der kranken Person stehenden Individuum, auf Veranstaltung des Arztes, durch eine Kette dazwischen befindlicher Personen in Verbindung gesetzt war. Solches Fernsehen ist übrigens von Denjenigen, in welchen es entstand, auf verschiedene Weise beschrieben worden. Häufig sagen Dieselben, daß sie die Gegenstände innerlich sehen; oder sie behaupten, es scheine ihnen, als ob Strahlen von den Gegenständen ausgingen. Was aber die oben erwähnte Vertretung des Geschmacks durch den Gemeinsinn anbelangt, so hat man Beispiele, daß Personen die Speisen geschmeckt haben, die man ihnen auf den Magen legte.

3. Die dritte Erscheinung des unmittelbaren Wissens ist

die, daß, ohne die Mitwirkung irgend eines specifischen Sinnes, und ohne das an einem einzelnen Theile des Leibes erfolgende Thätigwerden des Gemeinsinnes, aus einer unbestimmten Empfindung, ein Ahnen oder Schauen, eine Vision von etwas nicht sinnlich Nahem, sondern im Raume oder in der Zeit Fernem, von etwas Zukünftigem oder Vergangenem entsteht. Obgleich es nun oft schwierig ist, die bloß subjectiven, auf nicht vorhandene Gegenstände bezüglichen Visionen von denjenigen Visionen zu unterscheiden, die etwas Wirkliches zu ihrem Inhalt haben; so ist dieser Unterschied hier doch festzuhalten. Die erstere Art der Visionen kommt zwar auch im Somnambulismus, vornämlich aber in einem überwiegend physischen Krankheitszustande, zum Beispiel, in der Fieberhitze, selbst bei wachem Bewußtseyn, vor. Ein Beispiel solcher subjectiven Vision ist Fr. Nicolai, der, im wachen Zustande auf der Straße andere Häuser, als die wirklich daselbst vorhandenen mit vollkommner Deutlichkeit sah, und dennoch wußte, daß Dieß nur Täuschung war. Der vorherrschend physische Grund dieser poetischen Illusion jenes sonst stockprosaischen Individuums offenbarte sich dadurch, daß dieselbe durch das Ansetzen von Blutigeln an den Mastdarm beseitigt wurde.

In unserer anthropologischen Betrachtung haben wir aber vorzugsweise die zweite Art der Visionen, — diejenigen, welche sich auf wirklich vorhandene Gegenstände beziehen, — in's Auge zu fassen. Um das Wunderbare der hieher gehörigen Erscheinungen zu begreifen, kommt es darauf an, in Betreff der Seele folgende Gesichtspunkte festzuhalten.

Die Seele ist das Allesdurchdringende, nicht bloß in einem besonderen Individuum Existirende; denn, wie wir bereits früher gesagt haben, muß dieselbe als die Wahrheit, als die Idealität alles Materiellen, als das ganz Allgemeine gefaßt werden, in welchem alle Unterschiede nur als ideelle sind, und welches nicht einseitig dem Anderen gegenübersteht,

sondern über das Andere übergreift. Zugleich aber ist die Seele individuelle, besonders bestimmte Seele; sie hat daher mannigfache Bestimmungen oder Besonderungen in sich; dieselben erscheinen, zum Beispiel, als Triebe und Neigungen. Diese Bestimmungen sind, obgleich von einander unterschieden, dennoch für sich nur etwas Allgemeines. In mir, als bestimmtem Individuum, erhalten dieselben erst einen bestimmten Inhalt. So wird, zum Beispiel, die Liebe zu den Eltern, Verwandten, Freunden u. s. w. in mir individualisirt; denn ich kann nicht Freund u. s. w. überhaupt seyn, sondern bin nothwendigerweise mit diesen Freunden dieser, an diesem Ort, in dieser Zeit und in dieser Lage lebende Freund. Alle die in mir individualisirten und von mir durchlebten allgemeinen Seelenbestimmungen machen meine Wirklichkeit aus, sind daher nicht meinem Belieben überlassen, sondern bilden vielmehr die Mächte meines Lebens und gehören zu meinem wirklichen Seyn ebenso gut, wie mein Kopf oder meine Brust zu meinem lebendigen Daseyn gehört. Ich bin dieser ganze Kreis von Bestimmungen: dieselben sind mit meiner Individualität verwachsen; jeder einzelne Punkt in diesem Kreise, — zum Beispiel, der Umstand, daß ich jetzt hier sitze, — zeigt sich der Willkür meines Vorstellens dadurch entnommen, daß er in die Totalität meines Selbstgefühls als Glied einer Kette von Bestimmungen gestellt ist, oder — mit anderen Worten — von dem Gefühl der Totalität meiner Wirklichkeit umfaßt wird. Von dieser meiner Wirklichkeit, von dieser meiner Welt weiß ich aber, in sofern ich nur erst fühlende Seele, noch nicht waches, freies Selbstbewußtseyn bin, auf ganz unmittelbare, auf ganz abstract positive Weise, da ich, wie schon bemerkt, auf diesem Standpunkt die Welt noch nicht von mir abgetrennt, noch nicht als ein Aeußerliches gesetzt habe, mein Wissen von derselben somit noch nicht durch den Gegensatz des Subjectiven und Objectiven und durch Aufhebung dieses Gegensatzes vermittelt ist.

Den Inhalt dieses schauenden Wissens müssen wir nun näher bestimmen.

(1) Zuerst giebt es Zustände, wo die Seele von einem Inhalte weiß, den sie längst vergessen hat, und den sie im Wachen sich nicht mehr in's Bewußtseyn zu bringen vermag. Diese Erscheinung kommt in mancherlei Krankheiten vor. Die auffallendste Erscheinung dieser Art ist die, daß Menschen in Krankheiten eine Sprache reden, mit welcher sie sich zwar in früher Jugend beschäftigt haben, die sie aber im wachen Zustande zu sprechen nicht mehr fähig sind. Auch geschieht es, daß gemeine Leute, die sonst nur plattdeutsch mit Leichtigkeit zu sprechen gewohnt sind, im magnetischen Zustande ohne Mühe hochdeutsch sprechen. Nicht weniger unzweifelhaft ist der Fall, daß Menschen in solchem Zustande den niemals von ihnen auswendig gelernten, aus ihrem wachen Bewußtseyn entschwundenen Inhalt einer vor geraumer Zeit von ihnen durchgemachten Lectüre mit vollkommener Fertigkeit hersagen. So recitirte, zum Beispiel, Jemand aus Young's Nachtgedanken eine lange Stelle, von welcher er wachend nichts mehr wußte. Ein besonders merkwürdiges Beispiel ist auch ein Knabe, der, in frühster Jugend durch Fallen am Gehirn verletzt und deßhalb operirt, nach und nach das Gedächtniß so sehr verlor, daß er nach Einer Stunde nicht mehr wußte, was er gethan hatte, — und der, in magnetischen Zustand versetzt, das Gedächtniß vollkommen wieder erhielt; dergestalt, daß er die Ursache seiner Krankheit und die bei der erlittenen Operation gebrauchten Instrumente, sowie die dabei thätig gewesenen Personen angeben konnte.

(2) Noch wunderbarer, als das eben betrachtete Wissen von einem schon in das Innere der Seele niedergelegten Inhalt, kann das vermittlungslose Wissen von Begebenheiten erscheinen, die dem fühlenden Subject noch äußerlich sind. Denn rücksichtlich dieses zweiten Inhalts der schauenden Seele wissen wir, daß die Existenz des Aeußerlichen an Raum und Zeit gebunden,

und unser gewöhnliches Bewußtseyn durch diese beiden Formen des Außereinander vermittelt ist.

Was zuerst das räumlich uns Ferne betrifft, so können wir von demselben, in sofern wir waches Bewußtseyn sind, nur unter der Bedingung wissen, daß wir die Entfernung auf eine vermittelte Weise aufheben. Diese Bedingung ist aber für die schauende Seele nicht vorhanden. Der Raum gehört nicht der Seele, sondern der äußerlichen Natur an; und indem dieß Aeußerliche von der Seele erfaßt wird, hört dasselbe auf, räumlich zu seyn, da es, durch die Idealität der Seele verwandelt, weder sich selber noch uns äußerlich bleibt. Wenn daher das freie, verständige Bewußtseyn zur Form der bloß fühlenden Seele herabsinkt, so ist das Subject nicht mehr an den Raum gebunden. Beispiele dieser Unabhängigkeit der Seele vom Raume sind in großer Menge vorgekommen. Wir müssen hierbei zwei Fälle unterscheiden. Entweder sind die Begebenheiten dem schauenden Subjecte absolut äußerlich und werden ohne alle Vermittlung von ihm gewußt, — oder sie haben im Gegentheil für dasselbe schon die Form eines Innerlichen, also eines ihm Nichtfremden, eines Vermittelten dadurch zu erhalten angefangen, daß sie auf ganz objective Art von einem anderen Subjecte gewußt werden, zwischen welchem und dem schauenden Individuum eine so vollständige Seeleneinheit besteht, daß Dasjenige, was in dem objectiven Bewußtseyn des Ersteren ist, auch in die Seele des Letzteren eindringt. Die durch das Bewußtseyn eines anderen Subjects vermittelte Form des Schauens haben wir erst später, bei dem eigentlichen magnetischen Zustande, zu betrachten. Hier dagegen müssen wir uns mit dem ersterwähnten Fall des durchaus vermittlungslosen Wissens von räumlich fernen äußerlichen Begebenheiten beschäftigen.

Beispiele von dieser Weise des Schauens kommen in älteren Zeiten, — in Zeiten eines mehr seelenhaften Lebens, — viel häufiger vor, als in der neueren Zeit, wo die Selbstständigkeit des

verständigen Bewußtseyns sich weit mehr entwickelt hat. Die nicht frischweg des Irrthums oder der Lüge zu zeihenden alten Chroniken erzählen manchen hierher gehörigen Fall. Bei dem Ahnen des im Raum Entfernten kann übrigens, bald ein dunkleres, bald ein helleres Bewußtseyn stattfinden. Dieser Wechsel in der Klarheit des Schauens zeigte sich, zum Beispiel, an einem Mädchen, die, ohne daß sie im wachen Zustande Etwas davon wußte, einen Bruder in Spanien hatte, und die in ihrem Hellsehen, anfangs nur undeutlich, dann aber deutlich diesen Bruder in einem Spitale sah, — darauf denselben todt und geöffnet, — nachher jedoch wieder lebendig zu erblicken glaubte, — und — wie sich später ergab — darin richtig gesehen hatte, daß ihr Bruder wirklich zur Zeit jenes Schauens in einem Spital in Valladolid gewesen war; — während sie sich dagegen darin, daß sie denselben todt zu sehen meinte, geirrt hatte, da nicht dieser Bruder, sondern eine andere Person neben demselben zu jener Zeit gestorben war. — In Spanien und Italien, wo das Naturleben des Menschen allgemeiner ist, als bei uns, sind solche Gesichte, wie das eben erwähnte, namentlich bei Frauen und Freunden; in Bezug auf entfernte Freunde und Gatten, etwas Nichtseltenes.

Ebenso, wie über die Bedingung des Raumes, erhebt sich aber die schauende Seele zweitens über die Bedingung der Zeit. Schon oben haben wir gesehen, daß die Seele, im Zustande des Schauens, etwas durch die verflossene Zeit aus ihrem wachen Bewußtseyn völlig Entferntes sich wieder gegenwärtig machen kann. Interessanter ist jedoch für die Vorstellung die Frage, ob der Mensch auch das durch die zukünftige Zeit von ihm Getrennte klar zu wissen vermöge. Auf diese Frage haben wir Folgendes zu erwiedern. Zuvörderst können wir sagen, daß, wie das vorstellende Bewußtseyn sich irrt, wenn dasselbe das vorher besprochene Schauen einer durch ihre räumliche Entfernung dem leiblichen Auge gänzlich entrückten Einzelnheit für etwas Besseres als das Wissen von Vernunftwahrheiten hält, — so die Vorstellung

in gleichem Irrthum befangen ist, indem sie meint, ein vollkommen sicheres und verständig bestimmtes Wissen des Zukünftigen würde etwas sehr Hohes seyn, und man habe sich für das Entbehren eines solchen Wissens nach Trostgründen umzusehen. Umgekehrt muß vielmehr gesagt werden, daß es zum Verzweifeln langweilig seyn würde, seine Schicksale mit völliger Bestimmtheit vorher zu wissen und dieselben dann, der Reihe nach, sammt und sonders durchzuleben. Ein Vorauswissen dieser Art gehört aber zu den Unmöglichkeiten; denn Dasjenige, was nur erst ein Zukünftiges, also ein bloß An-sich-seyendes ist, — Das kann gar nicht Gegenstand des wahrnehmenden, verständigen Bewußtseyns werden, da nur das Existirende, das zur Einzelnheit eines sinnlich Gegenwärtigen Gelangte wahrgenommen wird. Allerdings vermag der menschliche Geist sich über das ausschließlich mit der sinnlich gegenwärtigen Einzelnheit beschäftigte Wissen zu erheben; die absolute Erhebung darüber findet aber nur in dem begreifenden Erkennen des Ewigen statt; denn das Ewige wird nicht, wie das sinnlich Einzelne, von dem Wechsel des Entstehens und Vergehens ergriffen, ist daher weder ein Vergangenes noch ein Zukünftiges, sondern das über die Zeit erhabene, alle Unterschiede derselben als aufgehobene in sich enthaltende absolut Gegenwärtige. Im magnetischen Zustande dagegen kann bloß eine bedingte Erhebung über das Wissen des unmittelbar Gegenwärtigen erfolgen; das in diesem Zustande sich offenbarende Vorauswissen bezieht sich immer nur auf den einzelnen Kreis der Existenz des Hellsehenden, besonders auf dessen individuelle Krankheitsdisposition, und hat, — was die Form betrifft, — nicht den nothwendigen Zusammenhang und die bestimmte Gewißheit des objectiven, verständigen Bewußtseyns. Der Hellsehende ist in einem concentrirten Zustande und schaut dieß sein eingehülltes, prägnantes Leben auf concentrirte Weise an. In der Bestimmtheit dieses Concentrirten sind auch die Bestimmungen des Raumes

und der Zeit als eingehüllte enthalten. Für sich selber jedoch werden diese Formen des Außereinander von der in ihre Innerlichkeit versunkenen Seele des Hellsehenden nicht erfaßt; Dieß geschieht nur von Seiten des seine Wirklichkeit sich als eine äußerliche Welt gegenüberstellenden objectiven Bewußtseyns. Da aber der Hellsehende zugleich ein Vorstellendes ist, so muß er jene in sein concentrirtes Leben eingehüllten Bestimmungen auch herausheben, oder — was Dasselbe ist — seinen Zustand in die Formen des Raumes und der Zeit hinaussetzen, denselben überhaupt nach der Weise des wachen Bewußtseyns auslegen. Hieraus erhellt, in welchem Sinne das ahnende Schauen eine Vermittlung der Zeit in sich hat, während dasselbe andererseits dieser Vermittlung nicht bedarf und eben deßwegen fähig ist, in die Zukunft vorzudringen. Das Quantum der in dem angeschauten Zustande liegenden zukünftigen Zeit ist aber nicht etwas für sich Festes, sondern eine Art und Weise der Qualität des geahnten Inhalts, — etwas zu dieser Qualität ebenso Gehöriges, wie, zum Beispiel, die Zeit von drei oder vier Tagen zur Bestimmtheit der Natur des Fiebers gehört. Das Herausheben jenes Zeitquantums besteht daher in einem entwickelnden Eingehen in das Intensive des Geschauten. Bei dieser Entwicklung ist nun unendliche Täuschung möglich. Niemals wird die Zeit von den Hellsehenden genau angegeben, meistentheils werden vielmehr die auf die Zukunft sich beziehenden Aussagen solcher Menschen zu Schanden; zumal, wenn diese Schauungen zu ihrem Inhalt Ereignisse haben, die vom freien Willen anderer Personen abhängen. Daß die Hellsehenden in dem fraglichen Punkt sich so oft täuschen, ist ganz natürlich; denn sie schauen ein Zukünftiges nur nach ihrer ganz unbestimmten, unter diesen Umständen so, unter anderen Umständen anders bestimmten zufälligen Empfindung an, und legen dann den geschauten Inhalt auf ebenso unbestimmte und zufällige Weise aus. Andererseits kann allerdings jedoch das Vorkommen sich wirklich bestätigender

hieher gehöriger, höchst wunderbarer Ahnungen und Visionen durchaus nicht geleugnet werden. So sind Personen durch die Ahnung des nachher wirklich erfolgenden Einsturzes eines Hauses oder einer Decke aufgeweckt und zum Verlassen des Zimmers oder des Hauses getrieben worden. So sollen zuweilen auch Schiffer von dem nichttäuschenden Vorgefühl eines Sturmes befallen werden, von welchem das verständige Bewußtseyn noch gar kein Anzeichen bemerkt. Auch wird behauptet, daß viele Menschen die Stunde ihres Todes vorher gesagt haben. Vorzüglich in den schottischen Hochlanden, in Holland und in Westphalen finden sich häufige Beispiele von Ahnungen des Zukünftigen. Besonders bei den schottischen Gebirgsbewohnern ist das Vermögen des sogenannten zweiten Gesichts (second sight) noch jetzt nichts Seltenes. Mit diesem Vermögen begabte Personen sehen sich doppelt, erblicken sich in Verhältnissen und Zuständen, in denen sie erst später seyn werden. Zur Erklärung dieses wunderbaren Phänomens kann Folgendes gesagt werden. Wie man bemerkt hat, ist das second sight in Schottland früherhin viel häufiger gewesen, als jetzt. Für das Entstehen desselben scheint sonach ein eigenthümlicher Standpunkt der geistigen Entwicklung nothwendig zu seyn, — und zwar ein vom Zustande der Rohheit wie von dem Zustande großer Bildung gleichmäßig entfernter Standpunkt, auf welchem die Menschen keine allgemeinen Zwecke verfolgen, sondern sich nur für ihre individuellen Verhältnisse interessiren, — ihre zufälligen, besonderen Zwecke, ohne gründliche Einsicht in die Natur der zu behandelnden Verhältnisse, in träger Nachahmung des Althergebrachten ausführen, — somit, um die Erkenntniß des Allgemeinen und Nothwendigen unbekümmert, sich nur mit Einzelnem und Zufälligem beschäftigen. Gerade durch diese Versunkenheit des Geistes in das Einzelne und Zufällige scheinen die Menschen zum Schauen einer noch in der Zukunft verborgenen einzelnen Begebenheit, besonders, wenn diese ihnen nicht gleichgültig ist, oft befähigt zu

werden. — Es versteht sich indeß bei dieser, wie bei ähnlichen Erscheinungen, von selber, daß die Philosophie nicht darauf ausgehen kann, alle einzelnen, häufig nicht gehörig beglaubigten, im Gegentheil äußerst zweifelhaften Umstände erklären zu wollen; wir müssen uns vielmehr in der philosophischen Betrachtung, wie wir im Obigen gethan haben, auf die Hervorhebung der bei den fraglichen Erscheinungen festzuhaltenden Hauptgesichtspunkte beschränken.

(3) Während nun bei dem unter Nummer (1) betrachteten Schauen die in ihre Innerlichkeit verschlossene Seele nur einen ihr schon angehörigen Inhalt sich wieder gegenwärtig macht, — und während dagegen bei dem unter Nummer (2) besprochenen Stoffe die Seele in das Schauen eines einzelnen äußerlichen Umstandes versenkt ist, — kehrt dieselbe drittens in dem schauenden Wissen von ihrem eigenen Inneren, von ihrem Seelen- und Körperzustande, aus jener Beziehung auf ein Aeußerliches, zu sich selber zurück. Diese Seite des Schauens hat einen sehr weiten Umfang und kann zugleich zu einer bedeutenden Klarheit und Bestimmtheit gelangen. Etwas vollkommen Bestimmtes und Richtiges werden jedoch die Hellsehenden über ihren körperlichen Zustand nur dann anzugeben vermögen, wenn dieselben medicinisch gebildet sind, somit in ihrem wachen Bewußtseyn eine genaue Kenntniß der Natur des menschlichen Organismus besitzen. Von den nicht medicinisch gebildeten Hellsehenden dagegen darf man keine anatomisch und physiologisch völlig richtigen Angaben erwarten; solchen Personen wird es im Gegentheil äußerst schwer, die concentrirte Anschauung, die sie von ihrem Körperzustand haben, in die Form des verständigen Denkens zu übersetzen; und sie können das von ihnen Geschaute doch immer nur in die Form ihres, — das heißt, — eines mehr oder weniger unklaren und unwissenden wachen Bewußtseyns erheben. — So wie aber bei den verschiedenen hellsehenden Individuen das unmittelbare Wissen von ihrem Körperzustand ein sehr verschiedenes ist, so herrscht auch in dem schauenden Erkennen ihres

geistigen Inneren, sowohl in Bezug auf die Form, als in Betreff des Inhalts, eine große Verschiedenheit. Edlen Naturen wird im Hellsehen, — da dieß ein Zustand des Hervortretens der Substantialität der Seele ist, — eine Fülle edlen Empfindens, ihr wahres Selbst, der bessere Geist des Menschen aufgeschlossen und erscheint ihnen oft als besonderer Schutzgeist. Niedrige Menschen hingegen offenbaren in jenem Zustande ihre Niedrigkeit und überlassen sich derselben ohne Rückhalt. Individuen von mittlerem Werthe endlich bestehen während des Hellsehens häufig einen sittlichen Kampf mit sich selber, da in diesem neuen Leben, in diesem ungestörten inneren Schauen, das Bedeutendere und Edlere der Charaktere hervortritt und sich gegen das Fehlerhafte derselben vernichtend kehrt.

4. Dem schauenden Wissen von dem eigenen geistigen und körperlichen Zustande reiht sich als eine vierte Erscheinung das hellsehende Erkennen eines fremden Seelen- und Körperzustandes an. Dieser Fall ereignet sich besonders im magnetischen Somnambulismus, wenn durch den Rapport, in welchen das in diesem Zustande befindliche Subject mit einem anderen Subjecte gesetzt worden ist, die beiderseitigen Lebenssphären derselben gleichsam zu einer einzigen geworden sind.

5. Erreicht endlich dieser Rapport den höchsten Grad der Innigkeit und Stärke, so kommt fünftens die Erscheinung vor, daß das schauende Subject nicht bloß von, sondern in einem anderen Subjecte weiß, schaut und fühlt, ohne directe Aufmerksamkeit auf das andere Individuum alle Begegnisse desselben unmittelbar mitempfindet, die Empfindungen der fremden Individualität als seine eigenen in sich hat. Von dieser Erscheinung finden sich die auffallendsten Beispiele. So behandelte ein französischer Arzt zwei sich gegenseitig sehr liebende Frauen, die in bedeutender Entfernung die beiderseitigen Krankheitszustände in

einander empfanden. Hierher kann auch der Fall gerechnet werden, wo ein Soldat die Angst seiner von Räubern gebundenen Mutter, trotz einer ziemlichen Entfernung von ihr, in solcher Stärke unmittelbar mitempfand, daß er ohne Weiteres zu ihr zu eilen sich unwiderstehlich gedrungen fühlte.

Die im Obigen besprochenen fünf Erscheinungen sind die Hauptmomente des schauenden Wissens. Dieselben haben sämmtlich die Bestimmung mit einander gemein, daß sie sich immer auf die individuelle Welt der fühlenden Seele beziehen. Diese Beziehung begründet jedoch unter ihnen keinen so untrennbaren Zusammenhang, daß sie immer alle in Einem und demselben Subjecte hervortreten müßten. Zweitens ist jenen Erscheinungen auch Dieß gemeinsam, daß dieselben sowohl in Folge physischer Krankheit, als auch, bei sonst gesunden Personen, vermöge einer gewissen besonderen Disposition entstehen können. In beiden Fällen sind jene Erscheinungen unmittelbare Naturzustände; nur als solche haben wir sie bisher betrachtet. Sie können aber auch absichtlich hervorgerufen werden. Wenn dieß geschieht, bilden sie

den eigentlichen animalischen Magnetismus,

mit welchem wir uns jetzt zu beschäftigen haben.

Was zunächst den Namen „animalischer Magnetismus" betrifft, so ist derselbe ursprünglich daher entstanden, daß Mesmer damit angefangen hat, mit Magneten den magnetischen Zustand zu erwecken. Nachher hat man jenen Namen beibehalten, weil auch im thierischen Magnetismus eine unmittelbare gegenseitige Beziehung zweier Existenzen, wie im unorganischen Magnetismus, stattfindet. Außerdem ist der fragliche Zustand hie und da Mesmerismus, Solarismus, Tellurismus genannt worden. Unter diesen drei Benennungen hat jedoch die ersterwähnte für sich nichts Bezeichnendes; und die beiden letzteren beziehen sich auf eine durchaus andere Sphäre, als auf die des thierischen Magnetismus; die geistige Natur, welche bei diesem in Anspruch genommen wird, enthält noch ganz Anderes

in sich, als bloß solarische und tellurische Momente, — als diese ganz abstracten Bestimmungen, die wir bereits §. 392 an der noch nicht zum individuellen Subject entwickelten natürlichen Seele betrachtet haben.

Erst durch den eigentlichen animalischen Magnetismus ist das allgemeine Interesse auf die magnetischen Zustände gerichtet worden, da man durch denselben die Macht erhalten hat, alle möglichen Formen dieser Zustände herauszubilden und zu entwickeln. Die auf diesem Wege absichtlich hervorgebrachten Erscheinungen sind jedoch nicht verschieden von den schon besprochenen, auch ohne Concurrenz des eigentlichen animalischen Magnetismus erfolgenden Zuständen; durch ihn wird nur gesetzt, was sonst als unmittelbarer Naturzustand vorhanden ist.

1. Um nun zuvörderst die Möglichkeit einer absichtlichen Hervorbringung des magnetischen Zustandes zu begreifen, brauchen wir uns nur an Dasjenige zu erinnern, was wir als den Grundbegriff dieses ganzen Standpunkts der Seele angegeben haben. Der magnetische Zustand ist eine Krankheit; denn, wenn überhaupt das Wesen der Krankheit in die Trennung eines besonderen Systems des Organismus von dem allgemeinen physiologischen Leben gesetzt werden muß, und wenn eben dadurch, daß sich ein besonderes System jenem allgemeinen Leben entfremdet, der animalische Organismus sich in seiner Endlichkeit, Ohnmacht und Abhängigkeit von einer fremden Gewalt darstellt; — so bestimmt sich jener allgemeine Begriff der Krankheit in Bezug auf den magnetischen Zustand näher auf die Weise, daß in dieser eigenthümlichen Krankheit zwischen meinem seelenhaften und meinem wachen Seyn, zwischen meiner fühlenden Naturlebendigkeit und meinem vermittelten, verständigen Bewußtseyn ein Bruch entsteht, der, — da jeder Mensch die ebengenannten beiden Seiten in sich schließt, — auch in dem gesundesten Menschen allerdings der Möglichkeit nach enthalten ist, aber nicht in allen Individuen, sondern nur in denjenigen, welche dazu eine besondere Anlage haben, zur Existenz kommt, und erst, in sofern er aus seiner Möglichkeit in die Wirklichkeit tritt, zu etwas Krankhaftem wird. Wenn sich aber mein seelenhaftes Leben von meinem verständigen Bewußtseyn trennt und dessen Geschäft übernimmt, büße ich meine, im verständigen Bewußtseyn wurzelnde Freiheit ein, verliere ich die Fähigkeit, mich einer fremden Gewalt zu verschließen, werde dieser vielmehr unterwürfig. Wie nun der von selber entstehende magnetische Zustand in die Abhängigkeit von einer fremden Gewalt ausschlägt; so kann auch umgekehrt von einer äußerlichen Gewalt der Anfang gemacht, und, — indem dieselbe mich bei der an sich in mir vorhandenen Trennung meines fühlenden Lebens und meines denkenden Bewußtseyns erfaßt, — dieser Bruch in mir zur Existenz gebracht, somit der magnetische Zustand künstlich bewirkt werden. Jedoch können, wie bereits angedeutet, nur diejenigen Individuen, in welchen eine besondere Disposition zu diesem Zustande schon vorhanden ist, leicht und dauernd Epopten werden; wogegen Menschen, die nur durch besondere Krankheit in jenen Zustand kommen, nie vollkommene Epopten sind. Die fremde Gewalt aber, welche den magnetischen Somnambulismus in einem Subjecte erzeugt, ist hauptsächlich ein anderes Subject; indeß sind auch Arzneimittel, vorzüglich Bilsenkraut, — auch Wasser oder Metall, — im Stande, jene Gewalt auszuüben. Das zum magnetischen Somnambulismus disponirte Subject vermag daher sich in denselben zu versetzen, indem es sich in Abhängigkeit von solchem Unorganischen oder Vegetabilischem begibt*). — Unter den Mitteln zur Hervorbringung des magne-

*) Davon haben schon die Schamanen der Mongolen Kenntniß; sie bringen sich, wenn sie weissagen wollen, durch gewisse Getränke in magnetischen Zustand. Dasselbe geschieht zu dem nämlichen Zweck noch jetzt bei den Indiern. Etwas Aehnliches hat wahrscheinlich auch bei dem Orakel zu Delphi stattgefunden, wo die Priesterin, über eine Höhle auf einen Dreifuß gesetzt, in eine oft milde, zuweilen aber auch heftige Ekstase gerieth und in diesem Zustande mehr oder weniger articulirte Töne ausstieß, welche von

tischen Zustandes ist besonders auch das Baquet zu erwähnen. Dasselbe besteht in einem Gefäße mit eisernen Stangen, welche von den zu magnetisirenden Personen berührt werden, und bildet das Mittelglied zwischen dem Magnetiseur und jenen Personen. Während überhaupt Metalle zur Erhöhung des magnetischen Zustandes dienen, bringt umgekehrt Glas und Seide eine isolirende Wirkung hervor. — Uebrigens wirkt die Kraft des Magnetiseurs nicht nur auf Menschen, sondern auch auf Thiere, zum Beispiel, auf Hunde, Katzen und Affen; denn es ist ganz allgemein das seelenhafte, — und zwar nur das seelenhafte, — Leben, welches in den magnetischen Zustand versetzt werden kann, gleichviel, ob dasselbe einem Geiste angehöre, oder nicht.

2. Was zweitens die Art und Weise des Magnetisirens betrifft, so ist dieselbe verschieden. Gewöhnlich wirkt der Magnetiseur durch Berührung. Wie im Galvanismus die Metalle durch unmittelbaren Contact auf einander wirken, so auch der Magnetiseur auf die zu magnetisirende Person. Das in sich geschlossene, seinen Willen an sich zu halten fähige magnetisirende Subject kann jedoch mit Erfolg nur unter der Bedingung operiren, daß dasselbe den entschiedenen Willen hat, seine Kraft dem in den magnetischen Zustand zu bringenden Subjecte mitzutheilen, — die dabei gegen einander stehenden zwei animalischen Sphären durch den Act des Magnetisirens gleichsam in Eine zu setzen.

Die nähere Weise, wie der Magnetiseur operirt, ist vornämlich ein Bestreichen, das indeß kein wirkliches Berühren zu seyn braucht, sondern so geschehen kann, daß dabei die Hand des Magnetiseurs von dem Körper der magnetischen Person etwa einen Zoll entfernt bleibt. Die Hand wird vom Kopfe nach der Magengrube, und von da nach den Extremitäten hinbewegt; wobei das Zurückstreichen sorgfältig zu vermeiden ist, weil durch dasselbe

den, in der Anschauung der substantiellen Lebensverhältnisse des griechischen Volkes lebenden Priestern ausgelegt wurden.

sehr leicht Krampf entsteht. Zuweilen kann jene Handbewegung in viel größerer Entfernung, als in der angegebenen, — nämlich in der Entfernung von einigen Schritten, — mit Erfolg gemacht werden; besonders, wenn der Rapport schon eingeleitet ist; in welchem Falle die Kraft des Magnetiseurs in nächster Nähe oft zu groß seyn und deßhalb nachtheilige Wirkungen hervorbringen würde. Ob der Magnetiseur in einer bestimmten Entfernung noch wirksam ist, — das fühlt derselbe durch eine gewisse Wärme in seiner Hand. Nicht in allen Fällen ist aber das in größerer oder geringerer Nähe erfolgende Bestreichen nöthig; vielmehr kann durch bloßes Auflegen der Hand, namentlich auf den Kopf, auf den Magen oder die Herzgrube, der magnetische Rapport eingeleitet werden; oft bedarf es dazu nur eines Handdrucks; (weßhalb man denn auch mit Recht jene wunderbaren Heilungen, die in den verschiedensten Zeiten von Priestern und von anderen Individuen durch Handauflegung zu Wege gebracht seyn sollen, auf den animalischen Magnetismus bezogen hat). Mitunter ist auch ein einziger Blick und die Aufforderung des Magnetiseurs zum magnetischen Schlaf hinreichend, diesen zu bewirken. Ja, der bloße Glaube und Wille soll diese Wirkung zuweilen in großer Entfernung gehabt haben. Hauptsächlich kommt es bei diesem magischen Verhältniß darauf an, daß ein Subject auf ein ihm an Freiheit und Selbstständigkeit des Willens nachstehendes Individuum wirke. Sehr kräftige Organisationen üben daher über schwache Naturen die größte, — oft eine so unwiderstehliche Gewalt aus, daß die letzteren, sie mögen wollen oder nicht, durch die ersteren zum magnetischen Schlaf gebracht werden können. Aus dem eben angegebenen Grunde sind starke Männer zum Magnetisiren weiblicher Personen besonders geeignet.

3. Der dritte hier zu besprechende Punkt betrifft die durch das Magnetisiren hervorgebrachten Wirkungen. Rücksichtlich dieser ist man, nach den vielfachen hierüber gemachten Erfahrungen, jetzt so vollständig im Reinen, daß das Vorkommen wesentlich

neuer Erscheinungen dabei nicht mehr zu erwarten steht. Will man die Erscheinungen des thierischen Magnetismus in ihrer Naivität betrachten, so muß man sich vornämlich an die älteren Magnetiseure halten. Unter den Franzosen haben sich Männer von edelster Gesinnung und größter Bildung mit dem thierischen Magnetismus beschäftigt und denselben mit reinem Sinn betrachtet. Vorzüglich verdient unter diesen Männern der General-Lieutenant Puysegure genannt zu werden. Wenn die Deutschen sich häufig über die mangelhaften Theorien der Franzosen lustig machen, so kann man wenigstens in Bezug auf den animalischen Magnetismus behaupten, daß die bei Betrachtung desselben von den Franzosen gebrauchte naive Metaphysik etwas viel Erfreulicheres ist, als das nicht seltene Geträume und das ebenso schiefe wie lahme Theoretisiren deutscher Gelehrten. Eine brauchbare äußerliche Classification der Erscheinungen des thierischen Magnetismus hat Kluge gegeben. Von van Ghert, einem zuverlässigen und zugleich gedankenreichen, in der neuesten Philosophie gebildeten Manne, sind die magnetischen Kuren in Form eines Tagebuchs beschrieben worden. Auch Karl Schelling, ein Bruder des Philosophen, hat einen Theil seiner magnetischen Erfahrungen bekannt gemacht. — So viel über die auf den thierischen Magnetismus bezügliche Litteratur und über den Umfang unserer Kenntniß desselben.

Nach diesen Vorläufigkeiten wenden wir uns jetzt zu einer kurzen Betrachtung der magnetischen Erscheinungen selber. Die nächste allgemeine Wirkung des Magnetisirens ist das Versinken der magnetischen Person in den Zustand ihres eingehüllten, unterschiedslosen Naturlebens, — das heißt, — in den Schlaf. Das Eintreten desselben bezeichnet den Beginn des magnetischen Zustandes. Jedoch ist der Schlaf hierbei nicht durchaus nothwendig; auch ohne ihn können magnetische Kuren ausgeführt werden. Was hier nothwendig stattfinden muß, — Das ist nur das Selbstständigwerden der empfindenden Seele,

die Trennung derselben von dem vermittelten, verständigen Bewußtseyn. Das Zweite, was wir hier zu betrachten haben, betrifft die physiologische Seite oder Basis des magnetischen Zustandes. Hierüber muß gesagt werden, daß in jenem Zustande die Thätigkeit der nach außen gerichteten Organe an die inneren Organe übergeht, — daß die im Zustande des wachen und verständigen Bewußtseyns vom Gehirn ausgeübte Thätigkeit während des magnetischen Somnambulismus dem Reproductionssystem anheimfällt, weil in diesem Zustande das Bewußtseyn zur einfachen, in sich ununterschiedenen Natürlichkeit des Seelenlebens heruntergesetzt wird, — dieser einfachen Natürlichkeit, diesem eingehüllten Leben aber die nach außen gehende Sensibilität widerspricht; wogegen das nach innen gekehrte, in den einfachsten animalischen Organisationen vorherrschende und die Animalität überhaupt bildende Reproductionssystem von jenem eingehüllten Seelenleben durchaus untrennbar ist. Aus diesem Grunde fällt also während des magnetischen Somnambulismus die Wirksamkeit der Seele in das Gehirn des reproductiven Systems, — nämlich in die Ganglien, diese vielfach verknoteten Unterleibsnerven. Daß Dem so sey, hat van Helmont empfunden, nachdem er sich mit Salbe von Bilsenkraut eingerieben und Saft von diesem Kraute eingenommen hatte. Seiner Beschreibung nach, war ihm zu Muthe, als gehe sein denkendes Bewußtseyn aus dem Kopfe in den Unterleib, namentlich in den Magen, und es schien ihm, als ob sein Denken bei dieser Versetzung an Schärfe gewinne und mit einem besonders angenehmen Gefühl verbunden sey. Diese Concentration des Seelenlebens im Unterleibe betrachtet ein berühmter französischer Magnetiseur als abhängig von dem Umstande, daß während des magnetischen Somnambulismus das Blut in der Gegend der Herzgrube sehr flüssig bleibe, auch wenn dasselbe in den übrigen Theilen äußerst verdickt sey. — Die im magnetischen Zustande erfolgende ungewöhnliche Erregung des Reproductionssystems zeigt

sich aber nicht nur in der geistigen Form des Schauens, sondern auch in der sinnlicheren Gestalt des mit größerer oder geringerer Lebhaftigkeit, besonders bei weiblichen Personen, erwachenden Geschlechtstriebes.

Nach dieser vornämlich physiologischen Betrachtung des animalischen Magnetismus haben wir näher zu bestimmen, wie dieser Zustand rücksichtlich der Seele beschaffen ist. Wie in den früher betrachteten, von selber eintretenden magnetischen Zuständen, — so auch in dem absichtlich hervorgebrachten animalischen Magnetismus, — schaut die in ihre Innerlichkeit versunkene Seele ihre individuelle Welt nicht außer sich, sondern in sich selber an. Dieß Versinken der Seele in ihre Innerlichkeit kann, wie schon bemerkt, — so zu sagen, — auf halbem Wege stehen bleiben; — dann tritt kein Schlaf ein. Das Weitere ist aber, daß das Leben nach außen durch den Schlaf gänzlich abgebrochen wird. Auch bei diesem Abbrechen kann der Verlauf der magnetischen Erscheinungen stillstehen. Ebenso möglich ist jedoch der Uebergang des magnetischen Schlafes zum Hellsehen. Die meisten magnetischen Personen werden in diesem Schauen sich befinden, ohne sich desselben zu erinnern. Ob Hellsehen vorhanden ist, hat sich oft nur durch Zufall gezeigt; hauptsächlich kommt dasselbe zum Vorschein, wenn die magnetische Person vom Magnetiseur angeredet wird; ohne seine Anrede würde diese vielleicht immer nur geschlafen haben. Obgleich nun die Antworten der Hellsehenden wie aus einer anderen Welt zu kommen scheinen, so können diese Individuen doch von Dem wissen, was sie als objectives Bewußtseyn sind. Oft sprechen sie indeß von ihrem verständigen Bewußtseyn auch wie von einer anderen Person. Wenn das Hellsehen sich bestimmter entwickelt, geben die magnetischen Personen Erklärungen über ihren leiblichen Zustand und über ihr geistiges Innere. Ihre Empfindungen sind aber so unklar, wie die Vorstellungen, welche der von dem Unterschied des Hellen und Dunkelen nichts wissende Blinde von den Außendingen

hat; das im Hellsehen Geschaute wird oft erst nach einigen Tagen klarer, — ist jedoch nie so deutlich, daß dasselbe nicht erst der Auslegung bedürfte, die den magnetischen Personen aber zuweilen gänzlich mißglückt, oft wenigstens so symbolisch und so bizarr ausfällt, daß dieselbe ihrerseits wieder eine Auslegung durch das verständige Bewußtseyn des Magnetiseurs nöthig macht; dergestalt, daß das Endresultat des magnetischen Schauens meistentheils aus einer mannigfachen Mischung von Falschem und Richtigem besteht. Doch läßt sich andererseits nicht läugnen, daß die Hellsehenden zuweilen die Natur und den Verlauf ihrer Krankheit sehr bestimmt angeben; — daß sie gewöhnlich sehr genau wissen, wann ihre Parorysmen eintreten werden, — wann und wie lange sie des magnetischen Schlafs bedürfen, — wie lange ihre Kur dauern wird; — und daß dieselben endlich mitunter einen dem verständigen Bewußtseyn vielleicht noch unbekannten Zusammenhang zwischen einem Heilmittel und dem durch dieses zu beseitigenden Uebel entdecken, somit eine dem Arzt sonst schwierige Heilung leicht machen. In dieser Beziehung kann man die Hellsehenden mit den Thieren vergleichen, da diese durch ihren Instinkt über die ihnen heilsamen Dinge belehrt werden. Was aber den weiteren Inhalt des absichtlich erregten Hellsehens anbelangt, so brauchen wir kaum zu bemerken, daß in diesem, — wie im natürlichen Hellsehen, — die Seele mit der Magengrube zu lesen und zu hören vermag. Nur Zweierlei wollen wir hierbei noch hervorheben; nämlich erstens, daß Dasjenige, was außer dem Zusammenhange des substantiellen Lebens der magnetischen Person liegt, durch den somnambulen Zustand nicht berührt wird, — daß sich daher das Hellsehen, zum Beispiel, nicht auf das Ahnen der mit einem Gewinn herauskommenden Lotteriezahlen erstreckt, und überhaupt nicht zu eigensüchtigen Zwecken benutzt werden kann. Anders, als mit solchen zufälligen Dingen, verhält es sich dagegen mit großen Weltbegebenheiten. So wird, zum Beispiel, erzählt, eine Somnambule habe am Vorabend der Schlacht bei Belle Alliance in

großer Exaltation ausgerufen: „Morgen wird Derjenige, welcher uns so viel geschadet hat, entweder durch Blitz oder durch das Schwerdt untergehen.“ — Der zweite hier noch zu erwähnende Punkt ist der, daß, da die Seele im Hellsehen ein von ihrem verständigen Bewußtseyn abgeschnittenes Leben führt, die Hellsehenden beim Erwachen zunächst von Dem, was sie im magnetischen Somnambulismus geschaut haben, nichts mehr wissen, — daß sie jedoch auf einem Umwege davon ein Wissen bekommen können, indem sie nämlich von dem Geschauten träumen und sich dann im Wachen der Träume erinnern. Auch läßt sich durch Vorsatz zum Theil eine Erinnerung an das Geschaute bewirken, und zwar näher auf die Weise, daß der Arzt den Kranken während ihres wachen Zustandes aufgibt, sich das Behalten des im magnetischen Zustande von ihnen Empfundenen fest vorzunehmen.

4. Was viertens den engen Zusammenhang und die Abhängigkeit der magnetischen Person von dem Magnetiseur betrifft, so ist, außer dem in der Anmerkung zu §. 406 unter Nummer d in Betreff der leiblichen Seite jenes Zusammenhangs Gesagten, hier noch anzuführen, daß die hellsehende Person zunächst bloß den Magnetiseur, andere Individuen aber nur dann, wenn diese mit jenem in Rapport stehen, zu hören vermag, — zuweilen jedoch das Gehör wie das Gesicht gänzlich verliert, — und daß ferner, bei diesem ausschließlichen Lebenszusammenhange der magnetischen Person mit dem Magnetiseur, der ersteren das Berührtwerden von einer dritten Person höchst gefährlich werden, Convulsionen und Katalepsie erzeugen kann. — Rücksichtlich des zwischen dem Magnetiseur und den magnetischen Personen bestehenden geistigen Zusammenhangs aber, können wir noch erwähnen, daß die Hellsehenden oft durch das zu dem ihrigen werdende Wissen des Magnetiseurs die Fähigkeit erhalten, Etwas zu erkennen, das nicht unmittelbar von ihnen selber innerlich geschaut wird; — daß sie demnach, ohne eigene directe Empfindung, zum Beispiel, was die Uhr ist, anzugeben vermögen, wofern der Magnetiseur über diesen Punkt Gewißheit hat. Die Kenntniß der fraglichen innigen Gemeinsamkeit bewahrt uns vor der Thorheit des Erstaunens über die von den Hellsehenden mitunter ausgekramte Weisheit; sehr häufig gehört diese Weisheit eigentlich nicht den magnetischen Personen, sondern dem mit ihnen in Rapport sich befindenden Individuum an. — Außer dieser Gemeinsamkeit des Wissens kann, — besonders bei längerer Fortsetzung des Hellsehens, — die magnetische Person zu dem Magnetiseur auch in sonstige geistige Beziehungen kommen, — in Beziehungen, bei welchen es sich um Manier, Leidenschaft und Charakter handelt. Vorzüglich kann die Eitelkeit der Hellsehenden leicht erregt werden, wenn man den Fehler begeht, sie glauben zu machen, daß man ihren Reden große Wichtigkeit beilege. Dann werden die Somnambulen von der Sucht befallen, über Alles und Jedes zu sprechen, auch wenn sie davon gar keine entsprechenden Anschauungen haben. In diesem Fall hat das Hellsehen durchaus keinen Nutzen, vielmehr wird dasselbe dann zu etwas Bedenklichem. Daher ist unter den Magnetiseuren vielfach die Frage besprochen worden, ob man das Hellsehen, — wenn es von selber entstanden ist, — ausbilden und erhalten, — entgegengesetzten Falls absichtlich herbeiführen, — oder ob man im Gegentheil dasselbe zu verhindern streben muß. Wie schon erwähnt, kommt das Hellsehen durch mehrfaches Gefragtwerden der magnetischen Person zum Vorschein und zur Entwicklung. Wird nun nach den verschiedensten Gegenständen gefragt, so kann die magnetische Person sich leicht zerstreuen, die Richtung auf sich selber mehr oder weniger verlieren, somit zur Bezeichnung ihrer Krankheit, sowie zur Angabe der dagegen zu gebrauchenden Mittel minder fähig werden, — eben dadurch aber die Heilung bedeutend verzögern. Deßhalb muß der Magnetiseur bei seinen Fragen das Erregen der Eitelkeit und der Zerstreuung der magnetischen Person mit der größten Vorsicht vermeiden. Vornämlich aber darf der

Magnetiseur sich nicht seinerseits in ein Verhältniß der Abhängigkeit von der magnetischen Person gerathen lassen. Dieser Uebelstand kam früherhin, wo die Magnetiseure ihre eigene Kraft mehr anstrengten, häufiger vor, als seit der Zeit, wo dieselben das Baquet zu Hülfe nehmen. Bei dem Gebrauch dieses Instruments ist der Magnetiseur weniger in den Zustand der magnetischen Person verwickelt. Doch auch so kommt noch sehr viel auf den Grad der Stärke des Gemüths, des Charakters und des Körpers der Magnetiseure an. Gehen diese, — was besonders bei Nichtärzten der Fall ist, — in die Launen der magnetischen Person ein, besitzen sie nicht den Muth des Widersprechens und des Entgegenhandelns gegen dieselbe, und erhält auf diese Weise die magnetische Person das Gefühl eines starken ihrerseitigen Einwirkens auf den Magnetiseur; — so überläßt sie sich, wie ein verzogenes Kind, allen ihren Launen, bekommt die sonderbarsten Einfälle, hält den Magnetiseur bewußtlos zum Besten, und hemmt dadurch ihre Heilung. — Die magnetische Person kann jedoch nicht bloß in diesem schlechten Sinne zu einer gewissen Unabhängigkeit kommen, sondern sie behält, wenn sie sonst einen sittlichen Charakter besitzt, auch im magnetischen Zustande eine Festigkeit des sittlichen Gefühls, an welcher die etwanigen unreinen Absichten des Magnetiseurs scheitern. So erklärte, zum Beispiel, eine Magnetisirte, daß sie der Aufforderung des Magnetiseurs, sich vor ihm zu entkleiden, nicht zu gehorchen brauche.

5. Der fünfte und letzte Punkt, den wir beim animalischen Magnetismus zu berühren haben, betrifft den eigentlichen Zweck der magnetischen Behandlung, — die Heilung. Ohne Zweifel müssen viele, in älterer Zeit geschehene Heilungen, die man als Wunder betrachtete, für nichts Anderes angesehen werden, als für Wirkungen des animalischen Magnetismus. Wir haben aber nicht nöthig, uns auf solche in das Dunkel ferner Vergangenheit eingehüllte Wundergeschichten zu berufen; denn in neuerer Zeit sind von den glaubwürdigsten Männern durch die

magnetische Behandlung so zahlreiche Heilungen vollbracht worden, daß, wer unbefangen darüber urtheilt, an der Thatsache der Heilkraft des animalischen Magnetismus nicht mehr zweifeln kann. Es handelt sich daher jetzt nur noch darum, die Art und Weise, wie der Magnetismus die Heilung vollbringt, aufzuzeigen. Zu diesem Ende können wir daran erinnern, daß schon die gewöhnliche medicinische Kur in dem Beseitigen der die Krankheit ausmachenden Hemmung der Identität des animalischen Lebens, in dem Wiederherstellen des In-sich-flüssig-seyns des Organismus besteht. Dieß Ziel wird nun bei der magnetischen Behandlung dadurch erreicht, daß entweder Schlaf und Hellsehen, oder nur überhaupt ein Versinken des individuellen Lebens in sich selber, ein Zurückkehren desselben zu seiner einfachen Allgemeinheit hervorgebracht wird. Wie der natürliche Schlaf eine Stärkung des gesunden Lebens bewirkt, weil er den ganzen Menschen aus der schwächenden Zersplitterung der gegen die Außenwelt gerichteten Thätigkeit in die substantielle Totalität und Harmonie des Lebens zurücknimmt; — so ist auch der schlafhafte magnetische Zustand, weil durch denselben der in sich entzweite Organismus zur Einheit mit sich gelangt, die Basis der wiederherzustellenden Gesundheit. Doch darf von der anderen Seite hierbei nicht außer Acht gelassen werden, wie jene im magnetischen Zustande vorhandene Concentration des empfindenden Lebens ihrerseits selber zu etwas so Einseitigem werden kann, daß sie sich gegen das übrige organische Leben und gegen das sonstige Bewußtseyn krankhaft befestigt. In dieser Möglichkeit liegt das Bedenkliche einer absichtlichen Hervorrufung jener Concentration. Wird die Verdoppelung der Persönlichkeit zu sehr gesteigert, so handelt man auf eine dem Zwecke der Heilung widersprechende Art, da man eine Trennung hervorbringt, die größer ist, als diejenige, welche man durch die magnetische Kur beseitigen will. Bei so unvorsichtiger Behandlung ist die Gefahr vorhanden, daß schwere Krisen, fürchterliche Krämpfe eintreten, und

daß der diese Erscheinungen erzeugende Gegensatz nicht bloß körperlich bleibt, sondern auch auf vielfache Weise ein Gegensatz im somnambulen Bewußtseyn selber wird. Geht man dagegen so vorsichtig zu Werke, daß man die im magnetischen Zustande stattfindende Concentration des empfindenden Lebens nicht übertreibt; so hat man an derselben, wie schon bemerkt, die Grundlage der Wiederherstellung der Gesundheit, und ist im Stande, die Heilung dadurch zu vollenden, daß man den noch in der Trennung stehenden, aber gegen sein concentrirtes Leben machtlosen übrigen Organismus in diese seine substantielle Einheit, in diese seine einfache Harmonie mit sich selber, nach und nach, zurückführt und denselben dadurch befähigt, seiner inneren Einheit unbeschadet, sich wieder in die Trennung und den Gegensatz einzulassen.

β) Selbstgefühl.

§. 407.

αα) Die fühlende Totalität ist als Individualität wesentlich dieß, sich in sich selbst zu unterscheiden und zum Urtheil in sich zu erwachen, nach welchem sie besondere Gefühle hat und als Subject in Beziehung auf diese ihre Bestimmungen ist. Das Subject als solches setzt dieselben als seine Gefühle in sich. Es ist in diese Besonderheit der Empfindungen versenkt, und zugleich schließt es durch die Idealität des Besondern sich darin mit sich als subjectivem Eins zusammen. Es ist auf diese Weise Selbstgefühl — und ist dieß zugleich nur im besondern Gefühl.

§. 408.

ββ) Um der Unmittelbarkeit, in der das Selbstgefühl noch bestimmt ist, d. i. um des Moments der Leiblichkeit willen, die darin noch ungeschieden von der Geistigkeit ist, und da auch das Gefühl selbst ein besonderes, hiemit eine particuläre Verleiblichung ist, — ist das obgleich zum verständigen Bewußtseyn gebildete

Subject, noch der Krankheit fähig, daß es in einer Besonderheit seines Selbstgefühls beharren bleibt, welche es nicht zur Idealität zu verarbeiten und zu überwinden vermag. Das erfüllte Selbst des verständigen Bewußtseyns ist das Subject als in sich consequentes, nach seiner individuellen Stellung und dem Zusammenhange mit der äußern, ebenso innerhalb ihrer geordneten Welt sich ordnendes und haltendes Bewußtseyn. In einer besondern Bestimmtheit aber befangen bleibend, weist es solchem Inhalte nicht die verständige Stelle und die Unterordnung an, die ihm in dem individuellen Weltsysteme, welches ein Subject ist, zugehört. Das Subject befindet sich auf diese Weise im Widerspruche seiner in seinem Bewußtseyn systematisirten Totalität, und der besondern in derselben nicht flüssigen und nicht ein- und untergeordneten Bestimmtheit, — die Verrücktheit.

Bei der Betrachtung der Verrücktheit ist gleichfalls das ausgebildete, verständige Bewußtseyn zu anticipiren, welches Subject zugleich natürliches Selbst des Selbstgefühls ist. In dieser Bestimmung ist es fähig, in den Widerspruch seiner für sich freien Subjectivität und einer Besonderheit, welche darin nicht ideell wird, sondern im Selbstgefühle fest bleibt, zu verfallen. Der Geist ist frei, und darum, für sich, dieser Krankheit nicht fähig. Er ist von früherer Metaphysik als Seele, als Ding betrachtet worden, und nur als Ding, d. i. als Natürliches und Seyendes ist er der Verrücktheit, der sich in ihm festhaltenden Endlichkeit, fähig. Deswegen ist sie eine Krankheit des Psychischen, ungetrennt des Leiblichen und Geistigen; der Anfang kann mehr von der einen oder der andern Seite auszugehen scheinen und ebenso die Heilung.

Als gesund und besonnen hat das Subject das präsente Bewußtseyn der geordneten Totalität seiner individuellen Welt, in deren System es jeden vorkommenden besondern Inhalt der Empfindung, Vorstellung, Begierde, Neigung u. s. f. subsumirt, und an der verständigen Stelle desselben einordnet;

es ist der herrschende Genius über diese Besonderheiten. Der Unterschied ist hier wie beim Wachen und Träumen; aber in der Verrücktheit fällt der Traum innerhalb des Wachens selbst, so daß er dem wirklichen Selbstgefühl angehört. Irrthum und dergleichen ist ein in jenen objectiven Zusammenhang consequent aufgenommener Inhalt. Es ist jedoch im Concreten oft schwer, zu sagen, wo er anfängt, Wahnsinn zu werden. So kann eine heftige, aber ihrem Gehalte nach geringfügige Leidenschaft des Hasses u. s. f., — gegen die vorauszusetzende höhere Besonnenheit und Halt in sich, — als ein Außersichseyn des Wahnsinnes erscheinen. Dieser enthält aber wesentlich den Widerspruch eines leiblich, seyend gewordenen Gefühls gegen die Totalität der Vermittlungen, welche das concrete Bewußtseyn ist. Der Geist als nur seyend bestimmt, in sofern ein solches Seyn unaufgelöst in seinem Bewußtseyn ist, ist krank. — Der Inhalt, der in dieser seiner Natürlichkeit frei wird, sind die selbstsüchtigen Bestimmungen des Herzens, Eitelkeit, Stolz und die andern Leidenschaften, — Einbildungen, Hoffnungen, — Liebe und Haß des Subjects. Dieses Irrdische wird frei, indem die Macht der Besonnenheit und des Allgemeinen, der theoretischen oder moralischen Grundsätze über das Natürliche nachläßt, welches von denselben sonst unterworfen und versteckt gehalten wird; denn an sich vorhanden ist dieß Böse in dem Herzen, weil dieses, als unmittelbar, natürlich und selbstisch ist. Es ist der böse Genius des Menschen, der in der Verrücktheit herrschend wird, und zwar im Gegensatze und im Widerspruche gegen das Bessere und Verständige, das im Menschen zugleich ist, so daß dieser Zustand Zerrüttung und Unglück des Geistes in ihm selbst ist. — Die wahrhafte psychische Behandlung hält darum auch den Gesichtspunkt fest, daß die Verrücktheit nicht abstracter Verlust der Vernunft, — weder nach der Seite der Intelligenz, noch des Willens und seiner Zurechnungsfähigkeit, — sondern

nur Verrücktheit, nur Widerspruch in der noch vorhandenen Vernunft ist, wie die physische Krankheit nicht abstracter, d. i. gänzlicher Verlust der Gesundheit (ein solcher wäre der Tod), sondern ein Widerspruch in derselben ist. Diese menschliche, d. i. ebenso wohlwollende als vernünftige Behandlung, — (Pinel verdient die höchste Anerkennung für die Verdienste, die er um sie gehabt), — setzt den Kranken als Vernünftiges voraus und hat hieran den festen Halt, an dem sie ihn nach dieser Seite erfassen kann, wie nach der Leiblichkeit an der Lebendigkeit, welche als solche noch Gesundheit in sich enthält.

Zusatz. Zur Erläuterung des obenstehenden Paragraphen möge noch Folgendes dienen:

Bereits im Zusatz zu §. 402 ist die Verrücktheit als die zweite unter den drei Entwicklungsstufen aufgefaßt worden, welche die fühlende Seele in ihrem Kampfe mit der Unmittelbarkeit ihres substantiellen Inhalts durchläuft, um sich zu der im Ich vorhandenen sich-auf-sich-beziehenden einfachen Subjectivität zu erheben und dadurch ihrer selbst vollkommen mächtig und bewußt zu werden. Diese unsere Auffassung der Verrücktheit als einer in der Entwicklung der Seele nothwendig hervortretenden Form oder Stufe ist natürlicherweise nicht so zu verstehen, als ob damit behauptet würde: jeder Geist, jede Seele müsse durch diesen Zustand äußerster Zerrissenheit hindurchgehen. Eine solche Behauptung wäre ebenso unsinnig, wie etwa die Annahme: Weil in der Rechtsphilosophie das Verbrechen als eine nothwendige Erscheinung des menschlichen Willens betrachtet wird, deßhalb solle das Begehen von Verbrechen zu einer unvermeidlichen Nothwendigkeit für jeden Einzelnen gemacht werden. Das Verbrechen und die Verrücktheit sind Extreme, welche der Menschengeist überhaupt im Verlauf seiner Entwickelung zu überwinden hat, die jedoch nicht in jedem Menschen als Extreme, sondern nur in der Gestalt von Beschränktheiten, Irrthümern, Thorheiten und von

nicht verbrecherischer Schuld erscheinen. Dieß ist hinreichend, um unsere Betrachtung der Verrücktheit als einer wesentlichen Entwicklungsstufe der Seele zu rechtfertigen.

Was aber die Bestimmung des Begriffs der Verrücktheit betrifft, so ist schon im Zusatz zu §. 405 das Eigenthümliche dieses Zustands, — im Unterschied von dem, auf der ersten der drei Entwicklungsstufen der fühlenden Seele von uns betrachteten magnetischen Somnambulismus, — dahin angegeben worden, daß in der Verrücktheit das Seelenhafte zu dem objectiven Bewußtseyn nicht mehr das Verhältniß eines bloß Verschiedenen, sondern das eines direct Entgegengesetzten hat, und deßhalb sich mit jenem Bewußtseyn nicht mehr vermischt. Die Wahrheit dieser Angabe wollen wir hier durch eine weitere Auseinandersetzung darthun, und dadurch zugleich die vernünftige Nothwendigkeit des Fortgangs unserer Betrachtung von den magnetischen Zuständen zur Verrücktheit beweisen. Die Nothwendigkeit jenes Fortgangs liegt aber darin, daß die Seele schon an sich der Widerspruch ist, ein Individuelles, Einzelnes und doch zugleich mit der allgemeinen Naturseele, mit ihrer Substanz unmittelbar identisch zu seyn. Diese in der ihr widersprechenden Form der Identität existirende Entgegensetzung muß als Entgegensetzung, als Widerspruch gesetzt werden. Dieß geschieht erst in der Verrücktheit; denn erst in derselben trennt sich die Subjectivität der Seele nicht bloß von ihrer, im Somnambulismus noch unmittelbar mit ihr identischen Substanz, sondern kommt in directen Gegensatz gegen diese, — in völligen Widerspruch mit dem Objectiven, — wird dadurch zur rein formellen, leeren, abstracten Subjectivität, — und maaßt sich in dieser ihrer Einseitigkeit die Bedeutung einer wahrhaften Einheit des Subjectiven und Objectiven an. Die in der Verrücktheit vorhandene Einheit und Trennung der eben genannten entgegengesetzten Seiten ist daher

noch eine unvollkommene. Zu ihrer vollkommenen Gestalt gelangt diese Einheit und diese Trennung nur im vernünftigen, im wirklich objectiven Bewußtseyn. Wenn ich mich zum vernünftigen Denken erhoben habe, bin ich nicht nur für mich, mir gegenständlich, also eine subjective Identität des Subjectiven und Objectiven, sondern ich habe zweitens diese Identität von mir abgeschieden, als eine wirklich objective mir gegenübergestellt. Um zu dieser vollkommenen Trennung zu gelangen, muß die fühlende Seele ihre Unmittelbarkeit, ihre Natürlichkeit, die Leiblichkeit überwinden, ideell setzen, sich zueigen machen, dadurch in eine objective Einheit des Subjectiven und Objectiven umbilden, und damit sowohl ihr Anderes aus dessen unmittelbarer Identität mit ihr entlassen, als zugleich sich selber von diesem Anderen befreien. Zu diesem Ziele ist aber die Seele auf dem Standpunkte, auf welchem wir sie jetzt betrachten, noch nicht gelangt. In sofern sie verrückt ist, hält sie vielmehr an einer nur subjectiven Identität des Subjectiven und Objectiven als an einer objectiven Einheit dieser beiden Seiten fest; und nur, in sofern sie, neben aller Narrheit und allem Wahnsinn, doch zugleich noch vernünftig ist, also auf einem anderen, als dem jetzt zu betrachtenden Standpunkte steht, — gelangt sie zu einer objectiven Einheit des Subjectiven und Objectiven. Im Zustande der eigentlichen Verrücktheit sind nämlich beide Weisen des endlichen Geistes, — einerseits das in sich entwickelte, vernünftige Bewußtseyn mit seiner objectiven Welt, andererseits das an sich festhaltende, in sich selber seine Objectivität habende innere Empfinden, — jede für sich zur Totalität, zu einer Persönlichkeit ausgebildet. Das objective Bewußtseyn der Verrückten zeigt sich auf die mannigfaltigste Art; sie wissen, z. B., daß sie im Irrenhause sind; — sie kennen ihre Aufwärter; — wissen auch rücksichtlich Anderer, daß dieselben Narren sind; — machen sich über ihre gegenseitige Narrheit lustig; — werden zu allerlei Verrichtungen ge-

braucht, mitunter sogar zu Aufsehern ernannt. Aber zugleich träumen sie wachend und sind an eine, mit ihrem objectiven Bewußtseyn nicht zu vereinigende besondere Vorstellung gebannt. Dieß ihr waches Träumen hat eine Verwandtschaft mit dem Somnambulismus; zugleich unterscheidet sich jedoch das Erstere von dem Letzteren. Während im Somnambulismus die beiden in Einem Individuum vorhandenen Persönlichkeiten einander nicht berühren, das somnambule Bewußtseyn vielmehr von dem wachen Bewußtseyn so getrennt ist, daß keines derselben von dem anderen weiß, und die Zweiheit der Persönlichkeiten auch als eine Zweiheit der Zustände erscheint; — sind dagegen in der eigentlichen Verrücktheit die zweierlei Persönlichkeiten nicht zweierlei Zustände, sondern in Einem und demselben Zustande; so daß diese gegen einander negativen Persönlichkeiten, — das seelenhafte und das verständige Bewußtseyn, — sich gegenseitig berühren und von einander wissen. Das verrückte Subject ist daher in dem Negativen seiner selber bei sich; — das heißt, — in seinem Bewußtseyn ist unmittelbar das Negative desselben vorhanden. Dieß Negative wird vom Verrückten nicht überwunden, — das Zwiefache, in welches er zerfällt, nicht zur Einheit gebracht. Obgleich an sich Ein und dasselbe Subject, hat folglich der Verrückte sich dennoch nicht als ein mit sich selber übereinstimmendes, in sich ungetrenntes, sondern als ein in zweierlei Persönlichkeiten auseinandergehendes Subject zum Gegenstande.

Der bestimmte Sinn dieser Zerrissenheit, — dieses Beisichseyns des Geistes im Negativen seiner selber, — bedarf einer noch weiteren Entwicklung. Jenes Negative bekommt in der Verrücktheit eine concretere Bedeutung, als das Negative der Seele in unserer bisherigen Betrachtung gehabt hat; wie auch das Beisichseyn des Geistes hier in einem erfüllteren Sinne,

als das bisher zu Stande gekommene Fürsichseyn der Seele genommen werden muß.

Zunächst ist also jenes für die Verrücktheit charakteristische Negative von anderartigem Negativen der Seele zu unterscheiden. Zu dem Ende können wir bemerken, daß, wenn wir, z. B., Beschwerlichkeiten ertragen, wir auch in einem Negativen bei uns selber sind, deßwegen aber noch keine Narren zu seyn brauchen. Dieß werden wir erst dann, wenn wir beim Ertragen der Beschwerlichkeiten keinen nur durch dasselbe zu erreichenden vernünftigen Zweck haben. So wird man, z. B., eine zur Seelenstärkung nach dem heiligen Grabe unternommene Reise für eine Narrheit ansehen dürfen, weil solche Reise für den dabei vorschwebenden Zweck ganz unnütz, also kein nothwendiges Mittel für dessen Erreichung ist. Aus gleichem Grunde kann das mit kriechendem Körper durch ganze Länder ausgeführte Reisen der Indier für eine Verrücktheit erklärt werden. Das in der Verrücktheit ertragene Negative ist also ein solches, in welchem nur das empfindende, nicht aber das verständige und vernünftige Bewußtseyn sich wiederfindet.

In dem verrückten Zustande macht aber, wie schon oben gesagt, das Negative eine Bestimmung aus, welche sowohl dem seelenhaften, wie dem verständigen Bewußtseyn in deren gegenseitiger Beziehung zukommt. Diese Beziehung jener beiden einander entgegengesetzten Weisen des Beisichseyns des Geistes bedarf gleichfalls einer näheren Charakterisirung, damit dieselbe nicht mit dem Verhältniß verwechselt werde, in welchem der bloße Irrthum und die Thorheit zu dem objectiven, vernünftigen Bewußtseyn stehen.

Um diesen Punkt zu erläutern, wollen wir daran erinnern, daß, indem die Seele Bewußtseyn wird, für sie durch die Trennung des in der natürlichen Seele auf unmittelbare Weise Vereinigten der Gegensatz eines subjectiven Denkens und der Aeußerlichkeit entsteht; — zwei Welten, die in Wahr-

heit zwar mit einander identisch sind, (ordo rerum atque idearum idem est, sagt Spinoza), die jedoch dem bloß reflectirenden Bewußtseyn, dem endlichen Denken, als wesentlich verschiedene und gegen einander selbstständige erscheinen. Somit tritt die Seele, als Bewußtseyn, in die Sphäre der Endlichkeit und Zufälligkeit, des Sich-selber-äußerlichen, somit Vereinzelten. Was ich auf diesem Standpunkt weiß, Das weiß ich zunächst als ein Vereinzeltes, Unvermitteltes, folglich als ein Zufälliges, als ein Gegebenes, Gefundenes. Das Gefundene und Empfundene verwandele ich in Vorstellungen und mache dasselbe zugleich zu einem äußerlichen Gegenstande. Diesen Inhalt erkenne ich dann aber, — in sofern die Thätigkeit meines Verstandes und meiner Vernunft sich auf denselben richtet, — zugleich als ein nicht bloß Vereinzeltes und Zufälliges, sondern als Moment eines großen Zusammenhangs, als ein mit anderem Inhalt in unendlicher Vermittlung Stehendes und durch diese Vermittlung zu etwas Nothwendigem Werdendes. Nur wenn ich auf die eben angegebene Art verfahre, bin ich bei Verstande und erhält der mich erfüllende Inhalt seinerseits die Form der Objectivität. Wie diese Objectivität das Ziel meines theoretischen Strebens ist; so bildet dieselbe auch die Norm meines praktischen Verhaltens. Will ich daher meine Zwecke und Interessen, — also von mir ausgehende Vorstellungen, — aus ihrer Subjectivität in die Objectivität versetzen; so muß ich mir, wenn ich verständig seyn soll, das Material, das mir gegenüberstehende Daseyn, in welchem ich jenen Inhalt zu verwirklichen beabsichtige, so vorstellen, wie dasselbe in Wahrheit ist. Ebenso aber, wie von der mir gegenüberstehenden Objectivität muß ich, um mich verständig zu benehmen, eine richtige Vorstellung von mir selber haben, — das heißt, — eine solche Vorstellung, die mit der Totalität meiner Wirklichkeit, — mit

meiner unendlich bestimmten, von meinem substantiellen Seyn unterschiedenen Individualität übereinstimmt.

Sowohl über mich selbst, wie über die Außenwelt kann ich mich nun allerdings irren. Unverständige Menschen haben leere subjective Vorstellungen, unausführbare Wünsche, die sie gleichwohl in Zukunft zu realisiren hoffen. Sie borniren sich auf ganz vereinzelte Zwecke und Interessen, halten an einseitigen Grundsätzen fest, und kommen dadurch mit der Wirklichkeit in Zwiespalt. Aber diese Bornirtheit, sowie jener Irrthum sind noch nichts Verrücktes, wenn die Unverständigen zugleich wissen, daß ihr Subjectives noch nicht objectiv existirt. Zur Verrücktheit wird der Irrthum und die Thorheit erst in dem Fall, wo der Mensch seine nur subjective Vorstellung als objectiv sich gegenwärtig zu haben glaubt und gegen die mit derselben in Widerspruch stehende wirkliche Objectivität festhält. Den Verrückten ist ihr bloß Subjectives ganz ebenso gewiß, wie das Objective; an ihrer nur subjectiven Vorstellung, — zum Beispiel an der Einbildung, dieser Mensch, der sie nicht sind, in der That zu seyn, — haben sie die Gewißheit ihrer selbst, hangt ihr Seyn. Wenn daher Jemand Verrücktes spricht, so ist immer das Erste Dieß, daß man ihn an den ganzen Umfang seiner Verhältnisse, an seine concrete Wirklichkeit erinnert. Hält er dann, — obgleich also jener objective Zusammenhang vor seine Vorstellung gebracht ist und von ihm gewußt wird, — nichtsdestoweniger an seiner falschen Vorstellung fest; so unterliegt das Verrücktseyn eines solchen Menschen keinem Zweifel.

Aus dem eben Gesagten folgt, daß man die verrückte Vorstellung eine vom Verrückten für etwas Concretes und Wirkliches angesehene leere Abstraction und bloße Möglichkeit nennen kann; denn, wie wir gesehen haben, wird eben in jener Vorstellung von der concreten Wirklichkeit des Verrückten abstrahirt. Wenn, z. B., ich, der ich ein König zu

seyn weit entfernt bin, dennoch mich für einen König halte; so hat diese der Totalität meiner Wirklichkeit widersprechende und deßhalb verrückte Vorstellung durchaus keinen anderen Grund und Inhalt, als die unbestimmte allgemeine Möglichkeit, daß, — da überhaupt ein Mensch ein König seyn kann, — gerade ich, — dieser bestimmte Mensch, — ein König wäre.

Daß aber ein solches Festhalten an einer mit meiner concreten Wirklichkeit unvereinbaren besonderen Vorstellung in mir entstehen kann, — davon liegt der Grund darin, daß ich zunächst ganz abstractes, vollkommen unbestimmtes, daher allem beliebigen Inhalte offenstehendes Ich bin. In sofern ich Dieß bin, kann ich mir die leersten Vorstellungen machen, mich, z. B., für einen Hund halten, (daß Menschen in Hunde verwandelt worden sind, kommt ja in Märchen vor), — oder mir einbilden, daß ich zu fliegen vermöge, weil Platz genug dazu vorhanden ist, und weil andere lebende Wesen zu fliegen im Stande sind. Sowie ich dagegen concretes Ich werde, bestimmte Gedanken von der Wirklichkeit erhalte, — sowie ich, z. B., in dem letzterwähnten Fall an meine Schwere denke, so sehe ich die Unmöglichkeit meines Fliegens ein. Nur der Mensch gelangt dazu, sich in jener vollkommenen Abstraction des Ich zu erfassen. Dadurch hat er, so zu sagen, das Vorrecht der Narrheit und des Wahnsinns. Diese Krankheit entwickelt sich aber in dem concreten, besonnenen Selbstbewußtseyn nur in sofern, als dasselbe zu dem vorher besprochenen ohnmächtigen, passiven, abstracten Ich herunterfinkt. Durch dieß Heruntersinken verliert das concrete Ich die absolute Macht über das ganze System seiner Bestimmungen, — büßt die Fähigkeit ein, alles an die Seele Kommende an die rechte Stelle zu setzen, in jeder seiner Vorstellungen sich selber vollkommen gegenwärtig zu bleiben, — läßt sich von einer besonderen nur subjectiven Vorstellung gefangen nehmen, wird durch dieselbe außer sich gebracht, aus dem Mittelpunkt seiner

Wirklichkeit herausgerückt, und bekommt, — da es zugleich noch ein Bewußtseyn seiner Wirklichkeit behält, — zwei Mittelpunkte, — den einen in dem Rest seines verständigen Bewußtseyns, — den anderen in seiner verrückten Vorstellung.

In dem verrückten Bewußtseyn steht die abstracte Allgemeinheit des unmittelbaren, seyenden Ich mit einer von der Totalität der Wirklichkeit abgerissenen, somit vereinzelten Vorstellung in unaufgelöstem Widerspruch. Jenes Bewußtseyn ist daher nicht wahrhaftes, sondern im Negativen des Ich steckenbleibendes Beisichseyn. Ein ebenso unaufgelöster Widerspruch herrscht hier zwischen jener vereinzelten Vorstellung und der abstracten Allgemeinheit des Ich einerseits, — und der in sich harmonischen totalen Wirklichkeit andererseits. Hieraus erhellt, daß der von der begreifenden Vernunft mit Recht verfochtene Satz: Was ich denke, das ist wahr, in dem Verrückten einen verrückten Sinn erhält, und zu etwas gerade so Unwahrem wird, wie die vom Unverstand des Verstandes jenem Satze entgegengestellte Behauptung der absoluten Geschiedenheit des Subjectiven und Objectiven. Vor diesem Unverstande, wie vor der Verrücktheit, hat schon die bloße Empfindung der gesunden Seele den Vorzug der Vernünftigkeit, in sofern als in derselben die wirkliche Einheit des Subjectiven und Objectiven vorhanden ist. Wie bereits oben gesagt worden ist, erhält jedoch diese Einheit ihre vollkommene Form erst in der begreifenden Vernunft; denn nur, was von dieser gedacht wird, ist sowohl seiner Form, wie seinem Inhalte nach ein Wahres, — eine vollkommene Einheit des Gedachten und des Seyenden. In der Verrücktheit dagegen sind die Einheit und der Unterschied des Subjectiven und Objectiven noch etwas bloß Formelles, den concreten Inhalt der Wirklichkeit Ausschließendes.

Des Zusammenhangs wegen und zugleich zu noch größerer Verdeutlichung wollen wir an dieser Stelle Etwas, das schon in

obenstehendem Paragraphen und in der Anmerkung zu demselben mehrfach berührt worden ist, in zusammengedrängterer und — wo möglich — bestimmterer Form wiederholen, — wir meinen den Punkt, daß die Verrücktheit wesentlich als eine zugleich geistige und leibliche Krankheit um deßwillen gefaßt werden muß, weil in ihr eine noch ganz unmittelbare, noch nicht durch die unendliche Vermittlung hindurchgegangene Einheit des Subjectiven und Objectiven herrscht, — das von der Verrücktheit betroffene Ich, — so scharf diese Spitze des Selbstgefühls auch seyn mag, — noch ein Natürliches, Unmittelbares, Seyendes ist, — folglich in ihm das Unterschiedene als ein Seyendes fest werden kann; oder, — noch bestimmter, — weil in der Verrücktheit ein dem objectiven Bewußtseyn des Verrückten widersprechendes besonderes Gefühl als etwas Objectives gegen jenes Bewußtseyn festgehalten, nicht ideell gesetzt wird, — dieß Gefühl folglich die Gestalt eines Seyenden, somit Leiblichen hat, — dadurch aber in dem Verrückten eine von seinem objectiven Bewußtseyn nicht überwundene Zweiheit des Seyns, ein seyender, für die verrückte Seele zur festen Schranke werdender Unterschied sich hervorbringt.

Was ferner die gleichfalls bereits in obigem Paragraphen aufgeworfene Frage betrifft, wie der Geist dazu kommt, verrückt zu seyn; so kann, außer der daselbst gegebenen Antwort, hier noch bemerkt werden, daß jene Frage schon das von der Seele auf deren jetziger Entwicklungsstufe noch nicht erreichte feste, objective Bewußtseyn voraussetzt; und daß an der Stelle, wo unsere Betrachtung jetzt steht, vielmehr die umgekehrte Frage zu beantworten ist, — nämlich die Frage, wie die in ihre Innerlichkeit eingeschlossene, mit ihrer individuellen Welt unmittelbar identische Seele aus dem bloß formellen, leeren Unterschiede des Subjectiven und Objectiven zum wirklichen Unterschiede dieser beiden Seiten, und damit zum wahrhaft objectiven, verständigen und vernünftigen Bewußtseyn gelangt. Die Antwort

hierauf wird in den letzten vier Paragraphen des ersten Theiles der Lehre vom subjectiven Geiste gegeben werden.

Aus Demjenigen, was über die Nothwendigkeit, mit dem natürlichen Geiste die philosophische Betrachtung des subjectiven Geistes zu beginnen, zu Anfang dieser Anthropologie gesagt worden ist, und aus dem im Obigen nach allen Seiten hin entwickelten Begriff der Verrücktheit wird übrigens sattsam einleuchten, warum dieselbe vor dem gesunden, verständigen Bewußtseyn abgehandelt werden muß, obgleich sie den Verstand zur Voraussetzung hat, und nichts Anderes ist, als das Aeußerste des Krankheitszustandes, in welchen jener versinken kann. Wir hatten die Erörterung dieses Zustandes schon in der Anthropologie abzumachen, weil in demselben das Seelenhafte, — das natürliche Selbst, — die abstracte formelle Subjectivität, — über das objective, vernünftige, concrete Bewußtseyn die Herrschaft bekommt, — die Betrachtung des abstracten, natürlichen Selbstes aber der Darstellung des concreten, freien Geistes vorangehen muß. Damit jedoch dieser Fortgang von etwas Abstractem zu dem dasselbe, der Möglichkeit nach, enthaltenden Concreten nicht das Ansehen einer vereinzelten und deßhalb bedenklichen Erscheinung habe, können wir daran erinnern, daß in der Rechtsphilosophie ein ähnlicher Fortgang statt finden muß. Auch in dieser Wissenschaft beginnen wir mit etwas Abstractem, — nämlich mit dem Begriff des Willens; — schreiten dann zu der in einem äußerlichen Daseyn erfolgenden Verwirklichung des noch abstracten Willens, zur Sphäre des formellen Rechtes fort; — gehen darauf zu dem aus dem äußeren Daseyn in sich reflectirten Willen, dem Gebiete der Moralität über; — und kommen endlich drittens zu dem diese beiden abstracten Momente in sich vereinigenden und darum concreten, sittlichen Willen. — In der Sphäre der Sittlichkeit selber fangen wir dann wieder von einem Unmittelbaren, von der na-

türlichen, unentwickelten Gestalt an, welche der sittliche Geist in der Familie hat; — kommen darauf zu der in der bürgerlichen Gesellschaft erfolgenden Entzweiung der sittlichen Substanz; — und gelangen zuletzt zu der im Staate vorhandenen Einheit und Wahrheit jener beiden einseitigen Formen des sittlichen Geistes. — Aus diesem Gange unserer Betrachtung folgt jedoch nicht im Mindesten, daß wir die Sittlichkeit zu etwas der Zeit nach Späterem, als das Recht und die Moralität machen, — oder die Familie und die bürgerliche Gesellschaft für etwas dem Staate in der Wirklichkeit Vorangehendes erklären wollten. Vielmehr wissen wir sehr wohl, daß die Sittlichkeit die Grundlage des Rechtes und der Moralität ist, — sowie, daß die Familie und die bürgerliche Gesellschaft mit ihren wohlgeordneten Unterschieden schon das Vorhandenseyn des Staates voraussetzen. In der philosophischen Entwicklung des Sittlichen können wir jedoch nicht mit dem Staate beginnen, da in diesem jenes sich zu seiner concretesten Form entfaltet, der Anfang dagegen nothwendigerweise etwas Abstractes ist. Aus diesem Grunde muß auch das Moralische vor dem Sittlichen betrachtet werden, obgleich jenes gewissermaaßen nur als eine Krankheit an diesem sich hervorthut. Aus dem nämlichen Grunde haben wir aber auch in dem anthropologischen Gebiete die Verrücktheit, da dieselbe, — wie wir gesehen, — in einer gegen das concrete, objective Bewußtseyn des Verrückten festgehaltenen Abstraction besteht, vor diesem Bewußtseyn zu erörtern gehabt.

Hiermit wollen wir die Bemerkungen schließen, die wir über den Begriff der Verrücktheit überhaupt hier zu machen hatten.

Was aber die besonderen Arten des verrückten Zustandes anbelangt, so unterscheidet man dieselben gewöhnlich nicht sowohl nach einer inneren Bestimmtheit, als vielmehr nach den Aeußerungen dieser Krankheit. Dieß ist für die philosophische

Betrachtung nicht genügend. Sogar die Verrücktheit haben wir als ein auf nothwendige- und in sofern vernünftige Weise in sich Unterschiedenes zu erkennen. Eine nothwendige Unterscheidung dieses Seelenzustandes läßt sich aber nicht von dem besonderen Inhalt der in der Verrücktheit vorhandenen formellen Einheit des Subjectiven und Objectiven herleiten; denn jener Inhalt ist etwas unendlich Mannigfaltiges und somit Zufälliges. Wir müssen daher im Gegentheil die an der Verrücktheit hervortretenden ganz allgemeinen Formunterschiede in's Auge fassen. Zu dem Zwecke haben wir darauf zurück zu verweisen, daß die Verrücktheit im Obigen als eine Verschlossenheit des Geistes, als ein In-sich-versunkenseyn bezeichnet worden ist, dessen Eigenthümlichkeit, — im Gegensatze gegen das im Somnambulismus vorhandene In-sich-seyn des Geistes, — darin besteht, mit der Wirklichkeit nicht mehr in unmittelbarem Zusammenhange sich zu befinden, sondern sich von derselben entschieden abgetrennt zu haben.

Dieß In-sich-versunkenseyn ist nun einerseits das Allgemeine in jeder Art der Verrücktheit; andererseits bildet dasselbe, — wenn es bei seiner Unbestimmtheit, bei seiner Leerheit bleibt, — eine besondere Art des verrückten Zustandes. Mit dieser haben wir die Betrachtung der verschiedenen Arten von Verrücktheit zu beginnen.

Wenn aber jenes ganz unbestimmte In-sich-seyn einen bestimmten Inhalt bekommt, sich an eine bloß subjective besondere Vorstellung kettet und diese für etwas Objectives nimmt, — dann zeigt sich die zweite Form des verrückten Zustandes.

Die dritte und letzte Hauptform dieser Krankheit tritt hervor, wenn Dasjenige, was dem Wahne der Seele entgegensteht, gleichfalls für dieselbe ist, — wenn der Verrückte seine bloß subjective Vorstellung mit seinem objectiven Bewußtseyn vergleicht, den zwischen beiden befindlichen schneidenden Gegensatz entdeckt, und somit zu dem unglücklichen

Gefühl seines Widerspruchs mit sich selber gelangt. Hier sehen wir die Seele in dem mehr oder weniger verzweiflungsvollen Streben, sich aus dem schon in der zweiten Form der Verrücktheit vorhandenen, dort aber kaum oder gar nicht gefühlten Zwiespalt zur concreten Identität mit sich, zur inneren Harmonie des in dem Einen Mittelpunkt seiner Wirklichkeit unerschütterlich beharrenden Selbstbewußtseyns wieder herzustellen.

Betrachten wir jetzt die eben angegebenen drei Hauptformen der Verrücktheit etwas näher.

1. Der Blödsinn, die Zerstreutheit, die Faselei.

Die erste jener drei Hauptformen, — das ganz unbestimmte In-sich-versunkenseyn, — erscheint zunächst als

der Blödsinn.

Derselbe hat verschiedene Gestalten. Es gibt natürlichen Blödsinn. Dieser ist unheilbar. Vornämlich gehört hierher Dasjenige, was man Cretinismus nennt; — ein Zustand, der theils sporadisch vorkommt, theils in gewissen Gegenden, besonders in engen Thälern und an sumpfigen Orten endemisch ist. Die Cretins sind mißgestaltete, verkrüppelte, häufig mit Kröpfen behaftete, durch völlig stupiden Gesichtsausdruck auffallende Menschen, deren unaufgeschlossene Seele es oft nur zu ganz unarticulirten Tönen bringt. — Außer diesem natürlichen Blödsinn findet sich aber auch solcher Blödsinn, in welchen der Mensch durch unverschuldetes Unglück oder durch eigene Schuld versinkt. Rücksichtlich des ersteren Falles führt Pinel das Beispiel einer blödsinnig Gebornen an, deren Stumpfsinnigkeit, wie man glaubte, von einem äußerst heftigen Schreck herrührte, welchen ihre Mutter, während diese mit ihr schwanger war, gehabt hatte. Oft ist der Blödsinn eine Folge der Raserei; — in welchem Falle die Heilung höchst unwahrscheinlich wird; — oft endigt auch die Epilepsie mit dem Zustande des Blödsinns. Der nämliche

Zustand wird aber nicht weniger häufig durch das Uebermaaß der Ausschweifungen herbeigeführt. — In Betreff der Erscheinung des Blödsinns kann noch erwähnt werden, daß derselbe zuweilen als Starrsucht, als eine vollkommene Lähmung der körperlichen wie der geistigen Thätigkeit sich offenbart. — Der Blödsinn kommt übrigens nicht bloß als ein dauernder, sondern auch als ein vorübergehender Zustand vor. So verfiel, z. B., ein Engländer in eine Interesselosigkeit an allen Dingen, erst an der Politik, dann an seinen Geschäften und an seiner Familie, — saß, vor sich hinsehend, still, — sprach Jahre lang kein Wort und zeigte eine Abgestumpftheit, die es zweifelhaft machte, ob er seine Frau und Kinder kenne oder nicht. Derselbe wurde dadurch geheilt, daß ein Anderer, genau so, wie er, gekleidet, sich ihm gegenüber setzte und ihm Alles nachmachte. Dieß brachte den Kranken in eine gewaltige Aufregung, durch welche dessen Aufmerksamkeit auf Aeußeres heraus gezwungen, der In-sich-versunkene dauernd aus sich heraus getrieben wurde.

Die Zerstreutheit.

Eine weitere Modification der in Rede stehenden ersten Hauptform des verrückten Zustandes ist die Zerstreutheit. Dieselbe besteht in einem Nichtwissen von der unmittelbaren Gegenwart. Oft bildet dieß Nichtwissen den Anfang des Wahnsinns; doch gibt es auch eine, vom Wahnsinn sehr entfernte, großartige Zerstreutheit. Diese kann eintreten, wenn der Geist durch tiefe Meditationen von der Beachtung alles vergleichungsweise Unbedeutenden abgezogen wird. So hatte Archimedes einst sich dermaaßen in eine geometrische Aufgabe vertieft, daß er während mehrerer Tage alle anderen Dinge vergessen zu haben schien, und aus dieser Concentration seines Geistes auf einen einzigen Punkt mit Gewalt heraus gerissen werden mußte. Die eigentliche Zerstreutheit aber ist ein Versinken in ganz abstractes Selbstgefühl, in eine Unthätigkeit des besonnenen, objectiven Bewußtseyns, in eine wissenlose Ungegenwart des

Geistes bei solchen Dingen, bei welchen derselbe gegenwärtig seyn sollte. Das in diesem Zustande befindliche Subject verwechselt im einzelnen Fall seine wahre Stellung mit einer falschen, und faßt die äußeren Umstände auf eine einseitige Weise, nicht nach der Totalität ihrer Beziehungen, auf. Ein ergötzliches Beispiel von diesem Seelenzustande ist, unter vielen anderen Beispielen, ein französischer Graf, der, als seine Perrücke am Kronleuchter hängen blieb, darüber mit den anderen Anwesenden herzlich lachte, und sich umschaute, um zu entdecken, wessen Perrücke fortgerissen sey, wer mit kahlem Kopfe dastehe. Ein anderes hierher gehöriges Beispiel liefert Newton; dieser Gelehrte soll einst den Finger einer Dame ergriffen haben, um denselben als Pfeifenstopfer zu gebrauchen. Solche Zerstreutheit kann Folge von vielem Studiren seyn; sie findet sich bei Gelehrten, — zumal bei den einer früheren Zeit angehörenden, — nicht selten. Häufig entsteht die Zerstreutheit jedoch auch dann, wenn Menschen sich überall ein hohes Ansehen geben wollen, folglich ihre Subjectivität beständig vor Augen haben und darüber die Objectivität vergessen.

Die Faselei.

Der Zerstreutheit steht die an Allem ein Interesse nehmende Faselei gegenüber. Dieselbe entspringt aus dem Unvermögen, die Aufmerksamkeit auf irgend etwas Bestimmtes zu fixiren, und besteht in der Krankheit des Taumelns von einem Gegenstande zum anderen. Dieß Uebel ist meistentheils unheilbar. Narren dieser Art sind die allerbeschwerlichsten. Pinel erzählt von einem solchen Subjecte, das ein vollkommenes Abbild des Chaos war. Er sagt: „Dieß Subject nähert sich mir und überschwemmt mich mit seinem Geschwätz. Gleich darauf macht dasselbe es mit einem Anderen ebenso. Kommt dieß Individuum in ein Zimmer, so kehrt es darin Alles um, schüttelt und versetzt Stühle und Tische, ohne dabei eine besondere Absicht zu verrathen. Kaum hat man das Auge weggewandt, so ist dieß Subject schon auf der benachbarten Promenade, und daselbst ebenso zwecklos beschäftigt, wie im Zimmer, plaudert, wirft Steine weg, rupft Kräuter aus, geht weiter, und kehrt um, ohne zu wissen, weßhalb.“ — Immer entspringt die Faselei aus einer Schwäche der die Gesammtheit der Vorstellungen zusammenhaltenden Kraft des verständigen Bewußtseyns. Häufig leiden die Faselnden aber schon am Delirium, — also nicht bloß am Nichtwissen-, sondern an der bewußtlosen Verkehrung des unmittelbar Gegenwärtigen. So viel über die erste Hauptform des verrückten Zustandes.

2. Die zweite Hauptform desselben, die eigentliche Narrheit

entsteht, wenn das oben in seinen verschiedenen Modificationen betrachtete In-sich-verschlossenseyn des natürlichen Geistes einen bestimmten Inhalt bekommt, und dieser Inhalt zur fixen Vorstellung dadurch wird, daß der seiner selbst noch nicht vollkommen mächtige Geist in denselben ebenso sehr versinkt, wie er beim Blödsinn in sich selber, in den Abgrund seiner Unbestimmtheit versunken ist. Wo die eigentliche Narrheit beginnt, ist schwer, mit Genauigkeit zu sagen. Man findet, zum Beispiel, in kleinen Städten Leute, besonders Weiber, die in einen äußerst beschränkten Kreis von particulären Interessen dermaaßen versunken sind, und sich in dieser ihrer Bornirtheit so behaglich fühlen, daß wir dergleichen Individuen mit Recht närrische Menschen nennen. Zur Narrheit im engeren Sinne des Wortes gehört aber, daß der Geist in einer einzelnen bloß subjectiven Vorstellung stecken bleibt und dieselbe für ein Objectives hält. Dieser Seelenzustand rührt meistentheils davon her, daß der Mensch, aus Unzufriedenheit mit der Wirklichkeit, sich in seine Subjectivität verschließt. Vornämlich ist die Leidenschaft der Eitelkeit und des Hochmuths die Ursache dieses Sich-in-sich-einspinnens der Seele. Der so in seine Innerlichkeit sich einnistende Geist verliert dann leicht das Verständniß der Wirk-

lichkeit und findet sich nur in seinen subjectiven Vorstellungen zurecht. Bei diesem Verhalten kann die völlige Narrheit bald entstehen. Denn, falls in diesem einsiedlerischen Bewußtseyn noch eine Lebendigkeit vorhanden ist, kommt dasselbe leicht dahin, sich irgend einen Inhalt aus sich zu schaffen, und dieß bloß Subjective als etwas Objectives anzusehen und zu fixiren. Während nämlich, wie wir gesehen haben, beim Blödsinn und auch bei der Faselei die Seele nicht die Kraft besitzt, etwas Bestimmtes festzuhalten, zeigt dagegen die eigentliche Narrheit dieß Vermögen, und beweist eben dadurch, daß sie noch Bewußtseyn ist, — daß somit in ihr noch eine Unterscheidung der Seele von ihrem festgewordenen Inhalte stattfindet. Obgleich daher das Bewußtseyn der Narren einerseits mit jenem Inhalt verwachsen ist, so transcendirt dasselbe doch andererseits, vermöge seiner allgemeinen Natur, den besonderen Inhalt der verrückten Vorstellung. Die Narren haben deßhalb, — neben ihrer Verdrehtheit in Beziehung auf Einen Punkt, — zugleich ein gutes, consequentes Bewußtseyn, eine richtige Auffassung der Dinge und die Fähigkeit eines verständigen Handelns. Dadurch, und durch die mißtrauische Zurückhaltung der Narren wird es möglich, daß man mitunter einen Narren nicht sogleich als solchen erkennt, und daß man namentlich darüber Zweifel hat, ob die Heilung der Narrheit gelungen ist, die Loslassung des Geisteskranken daher erfolgen kann.

Der Unterschied der Narren unter einander wird hauptsächlich durch die Mannigfaltigkeit der Vorstellungen bestimmt, die sich in ihnen fixiren.

Zur unbestimmtesten Narrheit kann der Lebensüberdruß gerechnet werden, wenn derselbe nicht durch den Verlust geliebter, achtungswerther Personen und sittlicher Verhältnisse veranlaßt wird. Der unbestimmte, grundlose Ekel am Leben ist nicht Gleichgültigkeit gegen dasselbe, — denn bei dieser erträgt man das Leben, — sondern vielmehr die Unfähigkeit,

es zu ertragen, — ein Hin- und Herschwanken zwischen der Neigung und der Abneigung gegen Alles, was der Wirklichkeit angehört, — ein Gebanntseyn an die fixe Vorstellung von der Widerlichkeit des Lebens und zugleich ein Hinausstreben über diese Vorstellung. Von diesem, ohne allen vernünftigen Grund entstandenen Widerwillen gegen die Wirklichkeit, — wie auch von anderen Weisen der Narrheit, — werden vorzugsweise die Engländer befallen; — vielleicht um deßwillen, weil bei dieser Nation das Verstocktseyn in die subjective Besonderheit so vorherrschend ist. Jener Lebensüberdruß erscheint bei den Engländern vornämlich als Melancholie, — als dieß nicht zur Lebendigkeit des Denkens und des Handelns kommende beständige Hinbrüten des Geistes über seiner unglücklichen Vorstellung. Aus diesem Seelenzustande entwickelt sich nicht selten ein unbezwingbarer Trieb zum Selbstmord; zuweilen hat dieser Trieb nur dadurch vertilgt werden können, daß der Verzweiflungsvolle gewaltsam aus sich herausgerissen wurde. So erzählt man, zum Beispiel: ein Engländer sey, als er im Begriff war, sich in der Themse zu ersäufen, von Räubern angefallen worden, habe sich aufs Aeußerste gewehrt, und durch das plötzlich erwachende Gefühl von dem Werthe des Lebens alle selbstmörderischen Gedanken verloren. Ein anderer Engländer, der sich gehenkt hatte, bekam, als er von seinem Diener losgeschnitten war, nicht nur die Neigung zum Leben, sondern auch die Krankheit des Geizes wieder; denn er zog jenem Diener bei dessen Verabschiedung zwei Pence ab, weil derselbe ohne den Befehl seines Herren den fraglichen Strick zerschnitten hatte.

Der eben geschilderten, alle Lebendigkeit abtödtenden unbestimmten Gestalt des verrückten Seelenzustandes steht eine mit lebendigen Interessen und sogar mit Leidenschaft verbundene unendliche Menge einen vereinzelten Inhalt habender Narrheiten gegenüber. Dieser Inhalt hängt theils von der besonderen Leidenschaft ab, aus welcher die Narrheit her-

vorgegangen ist; er kann jedoch auch zufälligerweise durch etwas Anderes bestimmt seyn. Der erstere Fall wird, zum Beispiel, bei denjenigen Narren angenommen werden müssen, die sich für Gott, für Christus, oder für einen König gehalten haben. Der letztere Fall dagegen wird stattfinden, wenn, zum Beispiel, Narren ein Gerstenkorn oder ein Hund zu seyn, oder einen Wagen im Leibe zu haben vermeinen. In beiden Fällen aber hat der bloße Narr kein bestimmtes Bewußtseyn von dem zwischen seiner fixen Vorstellung und der Objectivität obwaltenden Widerspruche. Nur wir wissen von diesem Widerspruch; solcher Narr selbst wird von dem Gefühl seiner inneren Zerrissenheit nicht gequält.

Erst wenn

3. die dritte Hauptform des verrückten Zustandes, — die Tollheit oder der Wahnsinn

vorhanden ist, haben wir die Erscheinung, daß das verrückte Subject selber von seinem Auseinandergerissenseyn in zwei sich gegenseitig widersprechende Weisen des Bewußtseyns weiß, — daß der Geisteskranke selber den Widerspruch zwischen seiner nur subjectiven Vorstellung und der Objectivität lebhaft fühlt, und dennoch von dieser Vorstellung nicht abzulassen vermag, sondern dieselbe durchaus zur Wirklichkeit machen, oder das Wirkliche vernichten will. In dem eben angegebenen Begriff der Tollheit liegt, daß dieselbe nicht aus einer leeren Einbildung zu entspringen braucht, sondern besonders durch das Betroffenwerden von großem Unglück, — durch eine Verrückung der individuellen Welt eines Menschen, — oder durch die gewaltsame Umkehrung und das Aus-den-Fugen-Kommen des allgemeinen Weltzustandes bewirkt werden kann, falls das Individuum mit seinem Gemüthe ausschließlich in der Vergangenheit lebt und dadurch unfähig wird, sich in die Gegenwart zu finden, von welcher es sich zurückgestoßen und zugleich gebunden fühlt. So

sind, zum Beispiel, in der französischen Revolution durch den Umsturz fast aller bürgerlichen Verhältnisse viele Menschen wahnsinnig geworden. Dieselbe Wirkung wird oft in der fürchterlichsten Weise durch religiöse Ursachen bewirkt, wenn der Mensch in absolute Ungewißheit darüber, ob er von Gott zu Gnaden angenommen sey, versunken ist.

Das in den Wahnsinnigen vorhandene Gefühl ihrer inneren Zerrissenheit kann aber sowohl ein ruhiger Schmerz seyn, als auch zur Wuth der Vernunft gegen die Unvernunft und dieser gegen jene fortgehen, somit zur Raserei werden. Denn mit jenem unglücklichen Gefühle verbindet sich in den Wahnsinnigen sehr leicht, — nicht bloß eine von Einbildungen und Grillen gefolterte hypochondrische Stimmung, — sondern auch eine mißtrauische, falsche, neidische, tückische und boshafte Gesinnung, — eine Ergrimmtheit über ihr Gehemmtseyn durch die sie umgebende Wirklichkeit, über Diejenigen, von welchen sie eine Beschränkung ihres Willens erfahren; — wie denn auch umgekehrt verzogene Menschen, Individuen, die Alles zu ertrotzen gewohnt sind, — aus ihrer faselnden Eigensinnigkeit leicht in Wahnsinn gerathen, wenn ihnen der das Allgemeine wollende vernünftige Wille einen Damm entgegenstellt, den ihre sich bäumende Subjectivität nicht zu überspringen oder zu durchbrechen im Stande ist. — In jedem Menschen kommen Anflüge von Bösartigkeit vor; der sittliche oder wenigstens kluge Mensch weiß dieselben jedoch zu unterdrücken. Im Wahnsinn aber, wo eine besondere Vorstellung über den vernünftigen Geist die Herrschaft an sich reißt, — da tritt überhaupt die Besonderheit des Subjects ungezügelt hervor, — da werfen somit die zu jener Besonderheit gehörenden natürlichen und durch Reflexion entwickelten Triebe das Joch der von dem wahrhaft allgemeinen Willen ausgehenden sittlichen Gesetze ab, — da werden folglich die finsteren, unterirdischen Mächte des Herzens frei. Die Ergrimmtheit der Wahnsinnigen

wird oft zu einer förmlichen Sucht, Anderen zu schaden, — ja sogar zu einer plötzlich erwachenden Mordlust, welche die davon Ergriffenen, — trotz des etwa in ihnen vorhandenen Abscheues vor dem Morde, — mit unwiderstehlicher Gewalt zwingt, seibst Diejenigen umzubringen, die von ihnen sonst zärtlich geliebt werden. — Wie so eben angedeutet, schließt jedoch die Bösartigkeit der Wahnsinnigen moralische und sittliche Gefühle nicht aus; vielmehr können diese Gefühle, — eben wegen des Unglücks der Wahnsinnigen, wegen des in diesen herrschenden unvermittelten Gegensatzes, — eine erhöhte Spannung haben. Pinel sagt ausdrücklich: er habe nirgends liebevollere Gatten und Väter gesehen, als im Tollhause.

Was die physische Seite des Wahnsinns betrifft, so zeigt sich häufig ein Zusammenhang der Erscheinung desselben mit allgemeinen Naturveränderungen, namentlich mit dem Lauf der Sonne. Sehr heiße und sehr kalte Jahreszeit übt in dieser Beziehung besonderen Einfluß aus. Auch hat man wahrgenommen, daß bei Annäherungen von Stürmen und bei großen Witterungswechseln vorübergehende Beunruhigungen und Aufwallungen der Wahnsinnigen erfolgen. In Ansehung der Lebensperioden aber ist die Beobachtung gemacht worden, daß der Wahnsinn vor dem funfzehnten Jahre nicht einzutreten pflegt. Rücksichtlich der sonstigen körperlichen Verschiedenheiten weiß man, daß bei starken, muskulösen Menschen mit schwarzen Haaren die Anfälle von Raserei gewöhnlich heftiger sind, als bei blonden Personen. — In wiefern aber die Verrücktheit mit einer Ungesundheit des Nervensystems zusammenhängt, — Dieß ist ein Punkt, welcher dem Blick des von außen betrachtenden Arztes, wie des Anatomen, entgeht.

Die Heilung der Verrücktheit.

Der letzte Punkt, den wir in Betreff des Wahnsinns, wie der Verrücktheit, zu besprechen haben, bezieht sich auf das gegen beide Krankheitszustände anzuwendende Heilverfahren. Dasselbe

ist theils physisch, theils psychisch. Die erstere Seite kann zuweilen für sich allein ausreichen; meistens wird jedoch dabei die Zuhülfenahme der psychischen Behandlung nöthig, die ihrerseits gleichfalls mitunter für sich allein zu genügen vermag. Etwas ganz allgemein Anwendbares läßt sich für die physische Seite der Heilung nicht angeben. Das dabei zur Anwendung kommende Medicinische geht im Gegentheil sehr in's Empirische, somit in's Unsichere. So viel steht indessen fest, daß das früher in Bedlam gebrauchte Verfahren von allen das schlechteste ist, da dasselbe auf ein vierteljährlich veranstaltetes allgemeines Durchlarirenlassen der Wahnsinnigen beschränkt war. — Auf physischem Wege sind übrigens Geisteskranke mitunter gerade durch Dasjenige geheilt worden, was im Stande ist, die Verrücktheit bei Denen, die sie nicht haben, hervorzubringen, — nämlich durch heftiges Fallen auf den Kopf. So soll, z. B., der berühmte Montfaucon in seiner Jugend auf jene Weise von Stumpfsinnigkeit befreit worden seyn.

Die Hauptsache bleibt immer die psychische Behandlung. Während diese gegen den Blödsinn nichts auszurichten vermag, kann dieselbe gegen die eigentliche Narrheit und den Wahnsinn häufig mit Erfolg wirken, weil bei diesen Seelenzuständen noch eine Lebendigkeit des Bewußtseyns stattfindet, und neben der auf eine besondere Vorstellung sich beziehenden Verrücktheit noch ein in seinen übrigen Vorstellungen vernünftiges Bewußtseyn besteht, das ein geschickter Seelenarzt zu einer Gewalt über jene Besonderheit zu entwickeln fähig ist. (Diesen in den Narren und in den Wahnsinnigen vorhandenen Rest von Vernunft als die Grundlage der Heilung aufgefaßt und nach dieser Auffassung die Behandlung jener Geisteskranken eingerichtet zu haben, ist besonders das Verdienst Pinel's, dessen Schrift über den fraglichen Gegenstand für das Beste erklärt werden muß, das in diesem Fache existirt.)

Vor allen Dingen kommt es beim psychischen Heilverfahren

darauf an, daß man das Zutrauen der Irren gewinnt. Daſſelbe kann erworben werden, weil die Verrückten noch ſittliche Weſen ſind. Am ſicherſten aber wird man in den Beſitz ihres Vertrauens dann gelangen, wenn man gegen ſie zwar ein offenes Benehmen beobachtet, jedoch dieſe Offenheit nicht in einen directen Angriff auf die verrückte Vorſtellung ausarten läßt. Ein Beiſpiel von dieſer Behandlungsweiſe und von deren glücklichem Erfolge erzählt Pinel. Ein ſonſt gutmüthiger Menſch wurde verrückt, mußte, — da er tolles, Anderen möglicherweiſe ſchädliches Zeug machte, — eingeſperrt werden, gerieth darüber in Wuth, ward deßhalb gebunden, verfiel aber in einen noch höheren Grad von Raſerei. Man brachte ihn daher nach einem Tollhauſe. Hier ließ ſich der Aufſeher mit dem Ankömmling in ein ruhiges Geſpräch ein, gab deſſen verkehrten Aeußerungen nach, beſänftigte ihn dadurch, befahl dann das Löſen ſeiner Banden, führte ſelber ihn in ſeine neue Wohnung, und heilte dieſen Geiſteskranken durch Fortſetzung eines ſolchen Verfahrens in ganz kurzer Zeit. — Nachdem man das Vertrauen der Irren ſich erworben hat, muß man über ſie eine gerechte Autorität zu gewinnen und in ihnen das Gefühl zu erwecken ſuchen, daß es überhaupt etwas Wichtiges und Würdiges gibt. Die Verrückten fühlen ihre geiſtige Schwäche, ihre Abhängigkeit von den Vernünftigen. Dadurch iſt es den Letzteren möglich, ſich bei Jenen in Reſpect zu ſetzen. Indem der Verrückte den ihn Behandelnden achten lernt, bekommt er die Fähigkeit, ſeiner mit der Objectivität in Widerſpruch befindlichen Subjectivität Gewalt anzuthun. So lange er Dieß noch nicht vermag, haben Andere dieſe Gewalt gegen ihn auszuüben. Wenn daher Verrückte ſich, zum Beiſpiel, weigern, irgend Etwas zu eſſen, oder wenn ſie ſogar die Dinge um ſich her zerſtören; ſo verſteht es ſich, daß ſo Etwas nicht geduldet werden kann. Beſonders muß man, — was bei vornehmen Perſonen, z. B., bei Georg III., oft ſehr ſchwierig iſt, — den Eigendünkel der Hochmuthsnarren da-

durch beugen, daß man dieſen ihre Abhängigkeit fühlbar macht. Von dieſem Fall und dem dabei zu beobachtenden Verfahren findet ſich bei Pinel folgendes mittheilenswerthe Beiſpiel. Ein Menſch, der ſich für Mahomed hielt, kam ſtolz und aufgeblaſen nach dem Irrenhauſe, verlangte Huldigung, fällte täglich eine Menge Verbannungs- und Todesurtheile, und tobte auf eine ſouveraine Weiſe. Obgleich man nun ſeinem Wahne nicht widerſprach, ſo unterſagte man ihm doch das Toben als etwas Unſchickliches, ſperrte ihn, da er nicht gehorchte, ein und machte ihm über ſein Betragen Vorſtellungen. Er verſprach ſich zu beſſern, wurde losgelaſſen, verfiel aber wieder in Tobſucht. Jetzt fuhr man dieſen Mahomed heftig an, ſperrte ihn von Neuem ein, und erklärte ihm, daß er kein Erbarmen mehr zu hoffen habe. Abgeredetermaaßen ließ ſich jedoch die Frau des Aufſehers von ihm durch ſein flehentliches Bitten um Freiheit erweichen, forderte von ihm das feſte Verſprechen, ſeine Freiheit nicht durch Toben zu mißbrauchen, weil er ihr dadurch Unannehmlichkeiten verurſachen würde, und machte ihn los, nachdem er jenes Verſprechen geleiſtet hatte. Von dieſem Augenblick an betrug er ſich gut. Bekam er noch einen Anfall von Wuth, ſo war ein Blick der Aufſeherin hinreichend, ihn in ſeine Kammer zu treiben, um dort ſein Toben zu verbergen. Dieſe ſeine Achtung vor jener Frau und ſein Wille, über ſeine Tobſucht zu ſiegen, ſtellten ihn in ſechs Monaten wieder her.

Wie in dem eben erzählten Fall geſchehen iſt, muß man überhaupt, bei aller bisweilen gegen die Verrückten nothwendig werdenden Strenge, immer bedenken, daß dieſelben wegen ihrer noch nicht gänzlich zerſtörten Vernünftigkeit eine rückſichtsvolle Behandlung verdienen. Die gegen dieſe Unglücklichen anzuwendende Gewalt darf deßhalb niemals eine andere ſeyn, als eine ſolche, die zugleich die moraliſche Bedeutung einer gerechten Strafe hat. Die Irren haben noch ein Gefühl von Dem, was recht und gut iſt; ſie wiſſen, z. B., daß man Anderen nicht ſchaden

soll. Daher kann ihnen das Schlechte, das sie begangen haben, vorgestellt, zugerechnet und an ihnen bestraft, die Gerechtigkeit der gegen sie verhängten Strafe ihnen faßlich gemacht werden. Dadurch erweitert man ihr besseres Selbst, und, indem Dieß geschieht, gewinnen sie Zutrauen zu ihrer eigenen sittlichen Kraft. Zu diesem Punkt gelangt, werden sie fähig, durch den Umgang mit guten Menschen völlig zu genesen. Durch eine harte, hochmüthige, verächtliche Behandlung dagegen kann das moralische Selbstgefühl der Verrückten leicht so stark verletzt werden, daß sie in die höchste Wuth und Tobsucht gerathen. — Auch darf man nicht die Unvorsichtigkeit begehen, den Verrückten, — namentlich den religiösen Narren, — irgend Etwas, das ihrer Verdrehtheit zur Bestärkung dienen könnte, nahe kommen zu lassen. Im Gegentheil muß man sich bemühen, die Verrückten auf andere Gedanken zu bringen und sie darüber ihre Grille vergessen zu machen. Dieß Flüssigwerden der fixen Vorstellung wird besonders dadurch erreicht, daß man die Irren nöthigt, sich geistig und vornämlich körperlich zu beschäftigen; durch die Arbeit werden sie aus ihrer kranken Subjectivität heraus gerissen und zu dem Wirklichen hingetrieben. Daher ist der Fall vorgekommen, daß in Schottland ein Pächter wegen der Heilung der Narren berühmt wurde, obgleich sein Verfahren einzig und allein darin bestand, daß er die Narren zu halben Dutzenden vor einen Pflug spannte und bis zur höchsten Ermüdung arbeiten ließ. — Unter den zunächst auf den Leib wirkenden Mitteln hat sich vorzüglich die Schaukel bei Verrückten, — namentlich bei Tobsüchtigen, — als heilsam erwiesen. Durch das Sich-Hin-und-Herbewegen auf der Schaukel wird der Wahnsinnige schwindelig und seine fixe Vorstellung schwankend. — Sehr viel kann aber auch durch plötzliches und starkes Einwirken auf die Vorstellung der Verrückten für deren Wiederherstellung geleistet werden. Zwar sind die Narren höchst mißtrauisch, wenn sie merken, daß man darnach trachtet, sie von ihrer fixen Vorstellung abzubringen. Zugleich

sind sie jedoch dumm und lassen sich leicht überraschen. Man kann sie daher nicht selten dadurch heilen, daß man in ihre Verdrehtheit einzugehen sich den Schein gibt, und dann plötzlich Etwas thut, worin der Verrückte eine Befreiung von seinem eingebildeten Uebel erblickt. So wurde bekanntlich ein Engländer, der einen Heuwagen mit vier Pferden im Leibe zu haben glaubte, von diesem Wahne durch einen Arzt befreit, der durch die Versicherung, daß er jenen Wagen und jene Pferde fühle, das Zutrauen des Verrückten gewann, — ihm dann einredete, ein Mittel zur Verkleinerung jener vermeintlich im Magen sich befindenden Dinge zu besitzen, — zuletzt dem Geisteskranken ein Brechmittel gab und ihn zum Fenster hinausbrechen ließ, als, auf Veranstaltung des Arztes, unten zum Hause hinaus ein Heuwagen fuhr, welchen der Verrückte ausgebrochen zu haben meinte. — Eine andere Weise, auf die Verrücktheit heilend zu wirken, besteht darin, daß man die Narren bewegt, Handlungen zu vollbringen, die eine unmittelbare Widerlegung der eigenthümlichen Narrheit sind, von welcher sie geplagt werden. So wurde, z. B., Jemand, der sich einbildete, gläserne Füße zu haben, durch einen verstellten Raubanfall geheilt, da er bei demselben seine Füße zur Flucht höchst brauchbar fand. Ein Anderer, der sich für todt hielt, bewegungslos war und nichts essen wollte, erlangte seinen Verstand auf die Weise wieder, daß man, scheinbar in seine Narrheit eingehend, ihn in einen Sarg legte und in eine Gruft brachte, in welcher sich ein zweiter Sarg und in demselben ein anderer Mensch befand, der anfangs sich todt stellte, bald aber, nachdem er mit jenem Verrückten allein gelassen war, sich aufrichtete, diesem sein Behagen darüber ausdrückte, daß er jetzt Gesellschaft im Tode habe, — endlich aufstand, von vorhandenen Speisen aß, und dem sich darüber verwundernden Verrückten sagte: er sey schon lange todt und wisse daher, wie es die Todten machen. Der Verrückte beruhigte sich bei dieser Versicherung, aß und trank gleichfalls, und wurde geheilt. — Mitunter kann die Narrheit

auch durch das unmittelbar auf die Vorstellung wirkende Wort, — durch einen Witz, — geheilt werden. So genas, z. B., ein sich für den heiligen Geist haltender Narr dadurch, daß ein anderer Narr zu ihm sagte: wie kannst denn Du der heilige Geist seyn? der bin ja ich. Ein ebenso interessantes Beispiel ist ein Uhrmacher, der sich einbildete: er sey unschuldig guillotinirt worden, — der darüber Reue empfindende Richter habe befohlen, ihm seinen Kopf wieder zu geben, — durch eine unglückliche Verwechselung sey ihm aber ein fremder, viel schlechterer, äußerst unbrauchbarer Kopf aufgesetzt worden. Als dieser Narr einst die Legende vertheidigte, nach welcher der heilige Dionysius seinen eigenen abgeschlagenen Kopf geküßt hat, — da entgegnete ihm ein anderer Narr: Du Erznarr, — womit soll denn der heilige Dionysius geküßt haben, — etwa mit seiner Ferse? — Diese Frage erschütterte jenen verrückten Uhrmacher dermaaßen, daß er von seiner Marotte völlig genas. Solcher Witz wird jedoch die Narrheit nur in dem Fall gänzlich vernichten, wenn diese Krankheit bereits an Intensität verloren hat.

γ) Die Gewohnheit.

§. 409.

Das Selbstgefühl, in die Besonderheit der Gefühle (einfacher Empfindungen, wie der Begierden, Triebe, Leidenschaften und deren Befriedigungen) versenkt, ist ununterschieden von ihnen. Aber an sich ist das Selbst einfache Beziehung der Idealität auf sich, formelle Allgemeinheit, (und diese ist die Wahrheit jenes Besondern); — als diese Allgemeinheit ist das Selbst in diesem Gefühlsleben zu setzen; so ist es die von der Besonderheit sich unterscheidende für-sich-seyende Allgemeinheit. Diese ist nicht die gehaltvolle Wahrheit der bestimmten Empfindungen, Begierden u. s. f.; denn der Inhalt derselben kommt hier noch nicht in Betracht. Die Besonderheit ist in dieser Bestimmung ebenso formell, und nur das besondere Seyn oder die Unmittelbarkeit der Seele gegen ihr selbst formelles abstractes Fürsichseyn. Dieß besondere Seyn der Seele ist das Moment ihrer Leiblichkeit, mit welcher sie hier bricht, sich davon als deren einfaches Seyn unterscheidet und als ideelle, subjective Substantialität dieser Leiblichkeit ist, wie sie in ihrem an-sich-seyenden Begriff (§. 389) nur die Substanz derselben als solche war.

Dieses abstracte Fürsichseyn der Seele in ihrer Leiblichkeit ist noch nicht Ich, nicht die Existenz des für das Allgemeine seyenden Allgemeinen. Es ist die auf ihre reine Idealität zurückgesetzte Leiblichkeit, welche so der Seele als solcher zukommt. — Das heißt: Wie Raum und Zeit, als das abstracte Außereinander, also als leerer Raum und leere Zeit nur subjective Formen, reines Anschauen sind, — so ist jenes reine Seyn, welches, (indem in ihm die Besonderheit der Leiblichkeit, d. i. die unmittelbare Leiblichkeit als solche aufgehoben worden), Fürsichseyn ist, das ganz reine bewußtlose Anschauen, aber die Grundlage des Bewußtseyns, zu welchem es in sich geht, indem es die Leiblichkeit, deren subjective Substanz es, und welche für dasselbe noch als Schranke ist, in sich aufgehoben hat, und so als Subject für sich gesetzt ist.

§. 410.

Daß die Seele sich so zum abstracten allgemeinen Seyn macht, und das Besondere der Gefühle (auch des Bewußtseyns) zu einer nur seyenden Bestimmung an ihr reducirt, ist die Gewohnheit. Die Seele hat den Inhalt auf diese Weise in Besitz, und enthält ihn so an ihr, daß sie in solchen Bestimmungen nicht als empfindend ist, nicht von ihnen sich unterscheidend im Verhältnisse zu ihnen steht, noch in sie versenkt ist, sondern sie empfindungs- und bewußtlos an ihr hat und in ihnen sich bewegt. Sie ist in sofern frei von ihnen, als sie sich in ihnen nicht interessirt und beschäftigt; indem sie in diesen Formen als ihrem Besitze existirt, — ist sie zugleich für die weitere Thätigkeit

und Beschäftigung, — der Empfindung so wie des Bewußtseyns des Geistes überhaupt, — offen.

Dieses Sicheinbilden des Besondern oder Leiblichen der Gefühlsbestimmungen in das Seyn der Seele erscheint als eine Wiederholung derselben und die Erzeugung der Gewohnheit als eine Uebung. Denn dieß Seyn als abstracte Allgemeinheit in Beziehung auf das natürlich-Besondere, das in diese Form gesetzt wird, ist die Reflexions-Allgemeinheit (§. 175), — ein und dasselbe als äußerlich-Vieles des Empfindens auf seine Einheit reducirt, diese abstracte Einheit als gesetzt.

Die Gewohnheit ist, wie das Gedächtniß, ein schwerer Punkt in der Organisation des Geistes; die Gewohnheit ist der Mechanismus des Selbstgefühls, wie das Gedächtniß der Mechanismus der Intelligenz. Die natürlichen Qualitäten und Veränderungen des Alters, des Schlafens und Wachens sind unmittelbar natürlich; die Gewohnheit dagegen ist die zu einem Natürlichseyenden, Mechanischen gemachte Bestimmtheit des Gefühls, auch der Intelligenz, des Willens u. s. f., in sofern sie zum Selbstgefühl gehören. Die Gewohnheit ist mit Recht eine zweite Natur genannt worden, — Natur, denn sie ist ein unmittelbares Seyn der Seele, — eine zweite, denn sie ist eine von der Seele gesetzte Unmittelbarkeit, eine Ein- und Durchbildung der Leiblichkeit, die den Gefühlsbestimmungen als solchen und den Vorstellungs-Willens-Bestimmtheiten, als verleiblichten, (§. 401) zukommt.

Der Mensch ist in der Gewohnheit in der Weise von Natur-Existenz, und darum in ihr unfrei, aber in sofern frei, als die Naturbestimmtheit der Empfindung durch die Gewohnheit zu seinem bloßen Seyn herabgesetzt, er nicht mehr in Differenz und damit nicht mehr in Interesse, Beschäftigung und in Abhängigkeit gegen dieselbe ist. Die Unfreiheit in der Gewohnheit ist theils bloß formell, als nur in das Seyn der Seele gehörig; theils nur relativ, in sofern sie eigentlich bloß

bei übeln Gewohnheiten Statt findet, oder in sofern einer Gewohnheit überhaupt ein anderer Zweck entgegengesetzt ist; wogegen die Gewohnheit des Rechten überhaupt, des Sittlichen, den Inhalt der Freiheit hat. — Die wesentliche Bestimmung ist die Befreiung, die der Mensch von den Empfindungen, indem er von ihnen afficirt ist, durch die Gewohnheit gewinnt. Es können die unterschiedenen Formen derselben so bestimmt werden: α) Die unmittelbare Empfindung als negirt, als gleichgültig gesetzt. Die Abhärtung gegen äußerliche Empfindungen, (Frost, Hitze, Müdigkeit der Glieder u. s. f., Wohlgeschmack u. s. f.), so wie die Abhärtung des Gemüths gegen Unglück, ist eine Stärke, die darin besteht, daß, obgleich der Frost u. s. f., das Unglück von dem Menschen empfunden wird, solche Affection zu einer Aeußerlichkeit und Unmittelbarkeit herabgesetzt ist, — das allgemeine Seyn der Seele sich als abstract für sich darin erhält, und das Selbstgefühl als solches, Bewußtseyn, Reflexion, sonstiger Zweck und Thätigkeit, nicht mehr damit verwickelt ist. β) Gleichgültigkeit gegen die Befriedigung; die Begierden, Triebe werden durch die Gewohnheit ihrer Befriedigung abgestumpft; dieß ist die vernünftige Befreiung von denselben; die mönchische Entsagung und Gewaltsamkeit befreit nicht von ihnen, noch ist sie dem Inhalte nach vernünftig; — es versteht sich dabei, daß die Triebe, nach ihrer Natur als endliche Bestimmtheiten gehalten, und sie, wie ihre Befriedigung, als Momente der Vernünftigkeit des Willens untergeordnet sind. — γ) In der Gewohnheit als Geschicklichkeit soll nicht nur das abstracte Seyn der Seele für sich festgehalten werden, sondern als ein subjectiver Zweck in der Leiblichkeit geltend gemacht, diese ihm unterworfen und ganz durchgängig werden. Gegen solche innerliche Bestimmung der subjectiven Seele ist die Leiblichkeit als unmittelbares äußerliches Seyn und Schranke bestimmt; — der bestimmtere Bruch der Seele als einfachen Fürsichseyns in sich selbst gegen

ihre Natürlichkeit, die damit nicht mehr in unmittelbarer Idealität ist, sondern, als äußerlich, erst dazu herabgesetzt werden muß. Die Verleiblichung der bestimmten Empfindungen ist ferner selbst eine bestimmte (§. 401), und die unmittelbare Leiblichkeit eine besondere Möglichkeit, — (eine besondere Seite ihrer Unterschiedenheit an ihr, ein besonderes Organ ihres organischen Systems), — für einen bestimmten Zweck. Das Einbilden solchen Zwecks darein ist Dieß, daß die an sich seyende Idealität des Materiellen überhaupt, und der bestimmten Leiblichkeit, als Idealität gesetzt werde, damit die Seele nach der Bestimmtheit ihres Vorstellens und Wollens als Substanz in ihrer Leiblichkeit existire. In der Geschicklichkeit ist die Leiblichkeit auf solche Weise durchgängig und zum Instrumente gemacht, daß, sowie die Vorstellung (z. B. eine Reihe von Noten), in mir ist, auch widerstandslos und flüssig, der Körper sie richtig äußert.

Die Form der Gewohnheit umfaßt alle Arten und Stufen der Thätigkeit des Geistes; die äußerlichste, die räumliche Bestimmung des Individuums, daß es aufrecht steht, ist durch seinen Willen zur Gewohnheit gemacht, eine unmittelbare, bewußtlose Stellung, die immer Sache seines fortdauernden Willens bleibt; der Mensch steht nur, weil und sofern er stehen will, und nur so lang als er es bewußtlos will. Ebenso Sehen und so fort ist die concrete Gewohnheit, welche unmittelbar die vielen Bestimmungen der Empfindung, des Bewußtseyns, der Anschauung, des Verstandes u. s. f. in Einem einfachen Act vereint. Das ganz freie, in dem reinen Elemente seiner selbst thätige Denken bedarf ebenfalls der Gewohnheit und Geläufigkeit, dieser Form der Unmittelbarkeit, wodurch es ungehindertes, durchgedrungenes Eigenthum meines einzelnen Selbsts ist. Erst durch diese Gewohnheit existire Ich als denkendes für mich. Selbst diese Unmittelbarkeit des denkenden Bei-sich-seyns enthält Leiblichkeit; (Ungewohnheit und lange Fortsetzung des Denkens macht Kopfweh); die Gewohnheit vermindert diese Empfindung, indem sie die natürliche Bestimmung zu einer Unmittelbarkeit der Seele macht. — Die entwickelte und im Geistigen als solchem bethätigte Gewohnheit aber ist die Erinnerung und das Gedächtniß, und weiter unten zu betrachten.

Von der Gewohnheit pflegt herabsetzend gesprochen und sie als ein Unlebendiges, Zufälliges und Particuläres genommen zu werden. Ganz zufälliger Inhalt ist allerdings der Form der Gewohnheit, wie jeder andere, fähig, und es ist die Gewohnheit des Lebens, welche den Tod herbeiführt, oder, — wenn ganz abstract, — der Tod selbst ist. Aber zugleich ist sie für die Existenz aller Geistigkeit im individuellen Subjecte das Wesentlichste, damit das Subject als concrete Unmittelbarkeit, als seelische Idealität sey, — damit der Inhalt, religiöser, moralischer u. s. f. ihm als diesem Selbst, ihm als dieser Seele angehöre, in ihm weder bloß an sich (als Anlage), noch als vorübergehende Empfindung oder Vorstellung, noch als abstracte, von Thun und Wirklichkeit abgeschiedene Innerlichkeit, sondern in seinem Seyn sey. — In wissenschaftlichen Betrachtungen der Seele und des Geistes pflegt die Gewohnheit entweder als etwas Verächtliches übergangen zu werden, oder vielmehr auch weil sie zu den schwersten Bestimmungen gehört.

Zusatz. Wir sind an die Vorstellung der Gewohnheit gewöhnt; dennoch ist die Bestimmung des Begriffs derselben schwierig. Aus diesem Grunde wollen wir hier noch einige Erläuterungen jenes Begriffes geben.

Zuvörderst muß die Nothwendigkeit des dialektischen Fortgangs von der (§. 408 betrachteten) Verrücktheit zu der (in den §§. 409 und 410 abgehandelten) Gewohnheit gezeigt werden. Zu dem Ende erinnern wir daran, daß im Wahnsinn die Seele das Bestreben hat, sich aus dem zwischen ihrem

objectiven Bewußtseyn und ihrer fixen Vorstellung vorhandenen Widerspruch zur vollkommenen inneren Harmonie des Geistes wieder herzustellen. Diese Wiederherstellung kann ebenso wohl mißlingen, wie erfolgen. Für die einzelne Seele erscheint somit das Gelangen zum freien, in sich harmonischen Selbstgefühl als etwas Zufälliges. An sich aber ist das absolute Freiwerden des Selbstgefühls, — das ungestörte Beisichseyn der Seele in aller Besonderheit ihres Inhalts, — etwas durchaus Nothwendiges; denn an sich ist die Seele die absolute Idealität, das Uebergreifende über alle ihre Bestimmtheiten; und in ihrem Begriffe liegt es, daß sie sich durch Aufhebung der in ihr festgewordenen Besonderheiten als die unbeschränkte Macht über dieselben erweist, — daß sie das noch Unmittelbare, Seyende in ihr zu einer bloßen Eigenschaft, zu einem bloßen Momente herabsetzt, um durch diese absolute Negation als freie Individualität für sich selber zu werden. Nun haben wir zwar schon in dem Verhältniß der menschlichen Seele zu ihrem Genius ein Fürsichseyn des Selbstes zu betrachten gehabt. Dort hatte jedoch dieß Fürsichseyn noch die Form der Aeußerlichkeit, der Trennung in zwei Individualitäten, in ein beherrschendes und ein beherrschtes Selbst; und zwischen diesen beiden Seiten fand noch kein entschiedener Gegensatz, kein Widerspruch statt, so daß der Genius, diese bestimmte Innerlichkeit, ungehindert sich in dem menschlichen Individuum zur Erscheinung brachte. Auf der Stufe dagegen, bis zu welcher wir jetzt die Entwicklung des subjectiven Geistes fortgeführt haben, kommen wir zu einem Fürsichseyn der Seele, das vom Begriff derselben durch Ueberwindung des in der Verrücktheit vorhandenen inneren Widerspruchs des Geistes, durch Aufhebung der gänzlichen Zerrissenheit des Selbstes zu Stande gebracht ist. Dieß Bei-sich-selber-seyn nennen wir die Gewohnheit. In dieser hat die nicht mehr an eine nur subjective besondere Vorstellung gebannte und durch dieselbe aus dem Mittelpunkt ihrer concreten

Wirklichkeit herausgerückte Seele den an sie gekommenen unmittelbaren und vereinzelten Inhalt in ihre Idealität so vollständig aufgenommen und sich in ihn so völlig eingewohnt, daß sie sich in ihm mit Freiheit bewegt. Während nämlich bei der bloßen Empfindung mich zufällig bald Dieses, bald Jenes afficirt, und bei derselben, — wie auch bei anderen geistigen Thätigkeiten, so lange diese dem Subject noch etwas Ungewohntes sind, — die Seele in ihren Inhalt versenkt ist, sich in ihm verliert, nicht ihr concretes Selbst empfindet; — verhält sich dagegen in der Gewohnheit der Mensch nicht zu einer zufälligen einzelnen Empfindung, Vorstellung, Begierde u. s. f., sondern zu sich selber, zu einer seine Individualität ausmachenden, durch ihn selber gesetzten und ihm eigen gewordenen allgemeinen Weise des Thuns, und erscheint eben deßhalb als frei. Das Allgemeine, auf welches sich die Seele in der Gewohnheit bezieht, ist jedoch, — im Unterschiede von dem erst für das reine Denken vorhandenen, sich selbst bestimmenden, concret Allgemeinen, — nur die aus der Wiederholung vieler Einzelnheiten durch Reflexion hervorgebrachte abstracte Allgemeinheit. Nur zu dieser Form des Allgemeinen kann die mit dem Unmittelbaren, also dem Einzelnen, sich beschäftigende natürliche Seele gelangen. Das auf die einander äußerlichen Einzelnheiten bezogene Allgemeine ist aber das Nothwendige. Obgleich daher der Mensch durch die Gewohnheit einerseits frei wird, so macht ihn dieselbe doch andererseits zu ihrem Sclaven, und ist eine zwar nicht unmittelbare, erste, von der Einzelnheit der Empfindungen beherrschte, vielmehr von der Seele gesetzte, zweite Natur, — aber doch immer eine Natur, — ein die Gestalt eines Unmittelbaren annehmendes Gesetztes, — eine selber noch mit der Form des Seyns behaftete Idealität des Seyenden, — folglich etwas dem freien Geiste Nichtentsprechendes, — etwas bloß Anthropologisches.

Indem die Seele auf die oben angegebene Art durch Ueber-

windung ihrer Zerrissenheit, ihres inneren Widerspruchs zur sich auf sich beziehenden Idealität geworden ist, hat sie ihre vorher unmittelbar mit ihr identische Leiblichkeit von sich abgeschieden, und übt zugleich an dem so zur Unmittelbarkeit entlassenen Leiblichen die Kraft ihrer Idealität aus. Auf diesem Standpunkt haben wir daher nicht die unbestimmte Abtrennung eines Inneren überhaupt von einer vorgefundenen Welt, sondern das Unterworfenwerden jener Leiblichkeit unter die Herrschaft der Seele zu betrachten. Diese Bemächtigung der Leiblichkeit bildet die Bedingung des Freiwerdens der Seele, ihres Gelangens zum objectiven Bewußtseyn. Allerdings ist die individuelle Seele an sich schon körperlich abgeschlossen; als lebendig habe ich einen organischen Körper; und dieser ist mir nicht ein Fremdes; er gehört vielmehr zu meiner Idee, ist das unmittelbare, äußerliche Daseyn meines Begriffs, macht mein einzelnes Naturleben aus. Man muß daher, — beiläufig gesagt, — für vollkommen leer die Vorstellung Derer erklären, welche meinen: eigentlich sollte der Mensch keinen organischen Leib haben, weil er durch denselben zur Sorge für die Befriedigung seiner physischen Bedürfnisse genöthigt, somit von seinem rein geistigen Leben abgezogen und zur wahren Freiheit unfähig werde. Von dieser hohlen Ansicht bleibt schon der unbefangene religiöse Mensch fern, indem er die Befriedigung seiner leiblichen Bedürfnisse für würdig hält, Gegenstand seiner an Gott, den ewigen Geist, gerichteten Bitte zu werden. Die Philosophie aber hat zu erkennen, wie der Geist nur dadurch für sich selber ist, daß er sich das Materielle, — theils als seine eigene Leiblichkeit, theils als eine Außenwelt überhaupt, — entgegensetzt, und dieß so Unterschiedene zu der durch den Gegensatz und durch Aufhebung desselben vermittelten Einheit mit sich zurückführt. Zwischen dem Geiste und dessen eigenem Leibe findet natürlicherweise eine noch innigere Verbindung statt, als zwischen der sonstigen Außenwelt und dem Geiste. Eben wegen dieses nothwendigen Zusammenhangs meines Leibes mit

meiner Seele ist die von der letzteren gegen den ersteren unmittelbar ausgeübte Thätigkeit keine endliche, keine bloß negative. Zunächst habe ich mich daher in dieser unmittelbaren Harmonie meiner Seele und meines Leibes zu behaupten, — brauche ihn zwar nicht, wie, z. B., die Athleten und Seiltänzer thun, zum Selbstzweck zu machen, — muß aber meinem Leibe sein Recht widerfahren lassen, — muß ihn schonen, gesund und stark erhalten, — darf ihn also nicht verächtlich und feindlich behandeln. Gerade durch Nichtachtung oder gar Mißhandlung meines Körpers würde ich mich zu ihm in das Verhältniß der Abhängigkeit und der äußeren Nothwendigkeit des Zusammenhangs bringen; denn auf diese Weise machte ich ihn zu etwas — trotz seiner Identität mit mir — gegen mich Negativem, folglich Feindseligem, und zwänge ihn, sich gegen mich zu empören, an meinem Geiste Rache zu nehmen. Verhalte ich mich dagegen den Gesetzen meines leiblichen Organismus gemäß, so ist meine Seele in ihrem Körper frei.

Dennoch kann die Seele bei dieser unmittelbaren Einheit mit ihrem Leibe nicht stehen bleiben. Die Form der Unmittelbarkeit jener Harmonie widerspricht dem Begriff der Seele, — ihrer Bestimmung, sich auf sich selber beziehende Idealität zu seyn. Um diesem ihrem Begriffe entsprechend zu werden, muß die Seele, — was sie auf unsrem Standpunkt noch nicht gethan hat, — ihre Identität mit ihrem Leibe zu einer durch den Geist gesetzten oder vermittelten machen, ihren Leib in Besitz nehmen, ihn zum gefügigen und geschickten Werkzeug ihrer Thätigkeit bilden, ihn so umgestalten, daß sie in ihm sich auf sich selber bezieht, daß er zu einem mit ihrer Substanz, der Freiheit, in Einklang gebrachten Accidens wird. Der Leib ist die Mitte, durch welche ich mit der Außenwelt überhaupt zusammenkomme. Will ich daher meine Zwecke verwirklichen, so muß ich meinen Körper fähig machen, dieß Subjective in die äußere Objectivität überzuführen. Dazu ist mein Leib nicht von

Natur geschickt; unmittelbar thut derselbe vielmehr nur das dem animalischen Leben Gemäße. Die bloß organischen Verrichtungen sind aber noch nicht auf Veranlassung meines Geistes vollbrachte Verrichtungen. Zu diesem Dienst muß mein Leib erst gebildet werden. Während bei den Thieren der Leib, ihrem Instinkte gehorchend, alles durch die Idee des Thieres Nöthigwerdende unmittelbar vollbringt; hat dagegen der Mensch sich durch seine eigene Thätigkeit zum Herren seines Leibes erst zu machen. Anfangs durchdringt die menschliche Seele ihren Körper nur auf ganz unbestimmt allgemeine Weise. Damit diese Durchdringung eine bestimmte werde, — dazu ist Bildung erforderlich. Zunächst zeigt sich hierbei der Körper gegen die Seele ungefügig, hat keine Sicherheit der Bewegungen, giebt ihnen eine für den auszuführenden bestimmten Zweck bald zu große, bald zu geringe Stärke. Das richtige Maaß dieser Kraft kann nur dadurch erreicht werden, daß der Mensch auf alle die mannigfaltigen Umstände des Aeußerlichen, in welchem er seine Zwecke verwirklichen will, eine besondere Reflexion richtet, und nach jenen Umständen alle einzelnen Bewegungen seines Körpers abmißt. Daher vermag selbst das entschiedene Talent, nur in sofern es technisch gebildet ist, sofort immer das Richtige zu treffen.

Wenn die im Dienste des Geistes zu vollbringenden Thätigkeiten des Leibes oftmals wiederholt werden, erhalten sie einen immer höheren Grad der Angemessenheit, weil die Seele mit allen dabei zu beachtenden Umständen eine immer größere Vertrautheit erlangt, in ihren Aeußerungen somit immer heimischer wird, folglich zu einer stets wachsenden Fähigkeit der unmittelbaren Verleiblichung ihrer innerlichen Bestimmungen gelangt, und sonach den Leib immer mehr zu ihrem Eigenthum, zu ihrem brauchbaren Werkzeuge umschafft; so daß dadurch ein magisches Verhältniß, ein unmittelbares Einwirken des Geistes auf den Leib entsteht.

Indem aber die einzelnen Thätigkeiten des Menschen durch

wiederholte Uebung den Charakter der Gewohnheit, die Form eines in die Erinnerung, in die Allgemeinheit des geistigen Inneren Aufgenommenen erhalten, bringt die Seele in ihre Aeußerungen eine auch Anderen zu überliefernde allgemeine Weise des Thuns, eine Regel. Dieß Allgemeine ist ein dermaaßen zur Einfachheit in sich Zusammengefaßtes, daß ich mir in Demselben der besonderen Unterschiede meiner einzelnen Thätigkeiten nicht mehr bewußt bin. Daß Dem so sey, sehen wir, zum Beispiel, am Schreiben. Wenn wir schreiben lernen, müssen wir dabei unsere Aufmerksamkeit auf alles Einzelne, auf eine ungeheure Menge von Vermittlungen richten. Ist uns dagegen die Thätigkeit des Schreibens zur Gewohnheit geworden, dann hat unser Selbst sich aller betrefflichen Einzelnheiten so vollständig bemeistert, sie so sehr mit seiner Allgemeinheit angesteckt, daß dieselben uns als Einzelnheiten nicht mehr gegenwärtig sind, und wir nur deren Allgemeines im Auge behalten. So sehen wir folglich, daß in der Gewohnheit unser Bewußtseyn zu gleicher Zeit in der Sache gegenwärtig, für dieselbe interessirt, und umgekehrt doch von ihr abwesend, gegen sie gleichgültig ist, — daß unser Selbst ebenso sehr die Sache sich aneignet, wie im Gegentheil sich aus ihr zurückzieht, — daß die Seele einerseits ganz in ihre Aeußerungen eindringt, und andererseits dieselben verläßt, ihnen somit die Gestalt eines Mechanischen, einer bloßen Naturwirkung giebt.

c.

Die wirkliche Seele.

§. 411.

Die Seele ist in ihrer durchgebildeten und sich zu eigen gemachten Leiblichkeit als einzelnes Subject für sich, und die Leiblichkeit ist so die Aeußerlichkeit als Prädicat, in welchem das Subject sich nur auf sich bezieht. Diese Aeußerlichkeit stellt nicht sich vor, sondern die Seele, und ist deren Zeichen. Die

Seele ist als diese Identität des Innern mit dem Aeußern, das jenem unterworfen ist, wirklich; sie hat an ihrer Leiblichkeit ihre freie Gestalt, in der sie sich fühlt und sich zu fühlen giebt, die als das Kunstwerk der Seele menschlichen, pathognomischen und physiognomischen Ausdruck hat.

Zum menschlichen Ausdruck gehört z. B. die aufrechte Gestalt überhaupt, insbesondere die Bildung der Hand, als des absoluten Werkzeugs, des Mundes, Lachen, Weinen u. s. w. und der über das Ganze ausgegossene geistige Ton, welcher den Körper unmittelbar als Aeußerlichkeit einer höhern Natur kund giebt. Dieser Ton ist eine so leichte, unbestimmte und unsagbare Modification, weil die Gestalt nach ihrer Aeußerlichkeit ein Unmittelbares und Natürliches ist, und darum nur ein unbestimmtes und ganz unvollkommenes Zeichen für den Geist seyn kann, und ihn nicht, wie er für sich selbst als allgemeines ist, vorzustellen vermag. Für das Thier ist die menschliche Gestalt das Höchste, wie der Geist demselben erscheint. Aber für den Geist ist sie nur die erste Erscheinung desselben, die Sprache dagegen sein vollkommener Ausdruck. Die Gestalt ist zwar seine nächste Existenz, aber zugleich in ihrer physiognomischen und pathognomischen Bestimmtheit ein Zufälliges für ihn. Die Physiognomik, vollends aber die Kraniosкopie zu Wissenschaften erheben zu wollen, war daher einer der leersten Einfälle, noch leerer, als eine signatura rerum, wenn aus der Gestalt der Pflanzen ihre Heilkraft erkannt werden sollte.

Zusatz. Wie schon im Paragraph 390 versicherungsweise in Voraus angegeben worden ist, bildet die wirkliche Seele den dritten und letzten Hauptabschnitt der Anthropologie. Wir haben die anthropologische Betrachtung mit der nur seyenden, von ihrer Naturbestimmtheit noch ungetrennten Seele begonnen; — sind dann im zweiten Hauptabschnitt zu der ihr unmittelbares Seyn von sich abscheidenden und in

dessen Bestimmtheiten auf abstracte Weise für-sich-seyenden, — das heißt, — fühlenden Seele übergegangen; — und kommen jetzt im dritten Hauptabschnitt, — wie schon angedeutet, — zu der aus jener Trennung zur vermittelten Einheit mit ihrer Natürlichkeit fortentwickelten, in ihrer Leiblichkeit auf concrete Weise für-sich-seyenden, somit wirklichen Seele. Den Uebergang zu dieser Entwicklungsstufe macht der im vorigen Paragraphen betrachtete Begriff der Gewohnheit. Denn, wie wir gesehen haben, erhalten in der Gewohnheit die ideellen Bestimmungen der Seele die Form eines Seyenden, eines Sich-selber-äußerlichen, und wird umgekehrt die Leiblichkeit ihrerseits zu etwas von der Seele widerstandslos Durchdrungenem, zu einem der freiwerdenden Macht ihrer Idealität Unterworfenen. So entsteht eine durch die Trennung der Seele von ihrer Leiblichkeit und durch die Aufhebung dieser Trennung vermittelte Einheit jenes Inneren und jenes Aeußeren. Diese aus einer hervorgebrachten zu einer unmittelbaren werdende Einheit nennen wir die Wirklichkeit der Seele.

Auf dem hiermit erreichten Standpunkt kommt der Leib nicht mehr nach der Seite seines organischen Processes, sondern nur insofern in Betracht, als er ein selbst in seinem Daseyn ideell gesetztes Aeußerliches ist, und sich in ihm die nicht mehr auf die unwillkürliche Verleiblichung ihrer inneren Empfindungen beschränkte Seele mit soviel Freiheit zur Erscheinung bringt, wie sie durch Ueberwindung des ihrer Idealität Widersprechenden bis jetzt errungen hat.

Die am Schluß des ersten Hauptabschnitts der Anthropologie §. 401 betrachtete unfreiwillige Verleiblichung der inneren Empfindungen ist zum Theil etwas dem Menschen mit den Thieren Gemeinsames. Die jetzt zu besprechenden, mit Freiheit geschehenden Verleiblichungen dagegen ertheilen dem menschlichen Leibe ein so eigenthümliches geistiges Gepräge, daß er sich durch

daſſelbe weit mehr, als durch irgend eine bloße Naturbeſtimmtheit, von den Thieren unterſcheidet. Nach ſeiner rein leiblichen Seite iſt der Menſch nicht ſehr vom Affen unterſchieden; aber durch das geiſtdurchdrungene Anſehen ſeines Leibes unterſcheidet er ſich von jenem Thiere dermaaßen, daß zwiſchen deſſen Erſcheinung und der eines Vogels eine geringere Verſchiedenheit herrſcht, als zwiſchen dem Leibe des Menſchen und dem des Affen.

Der geiſtige Ausdruck fällt aber vornämlich in das Geſicht, weil der Kopf der eigentliche Sitz des Geiſtigen iſt. In dem mehr oder weniger der Natürlichkeit als ſolcher angehörenden und deßhalb bei den geſitteten Völkern aus Scham bekleideten übrigen Leibe offenbart ſich das Geiſtige beſonders durch die Haltung des Körpers. Dieſe iſt daher, — beiläufig geſagt, — von den Künſtlern der Alten bei ihren Darſtellungen ganz beſonders beachtet worden, da ſie den Geiſt vorzugsweiſe in ſeiner Ergoſſenheit in die Leiblichkeit zur Anſchauung brachten. — Soweit der geiſtige Ausdruck von den Geſichtsmuskeln hervorgebracht wird, nennt man ihn bekanntlich das Mienenſpiel; die Gebehrden im engeren Sinne des Wortes gehen vom übrigen Körper aus. — Die abſolute Gebehrde des Menſchen iſt die aufrechte Stellung; nur er zeigt ſich derſelben fähig; wogegen ſelbſt der Orang-Utang bloß an einem Stocke aufrecht zu ſtehen vermag. Der Menſch iſt nicht von Natur, von Hauſe aus, aufgerichtet; er ſelber richtet ſich durch die Energie ſeines Willens auf; und obgleich ſein Stehen, nachdem es zur Gewohnheit geworden iſt, keiner ferneren angeſtrengten Willensthätigkeit bedarf, ſo muß daſſelbe doch immer von unſerem Willen durchdrungen bleiben, wenn wir nicht augenblicklich zuſammenſinken ſollen. — Der Arm und beſonders die Hand des Menſchen ſind gleichfalls etwas ihm Eigenthümliches; kein Thier hat ein ſo bewegliches Werkzeug der Thätigkeit nach außen. Die Hand des Menſchen, — dieß Werkzeug der Werkzeuge, iſt zu einer unendlichen Menge von Willensäußerungen zu dienen geeignet. In

der Regel machen wir die Gebehrden zunächſt mit der Hand, dann mit dem ganzen Arm und dem übrigen Körper.

Der Ausdruck durch die Mienen und Gebehrden bietet einen intereſſanten Gegenſtand der Betrachtung dar. Es iſt jedoch mitunter nicht ganz leicht, den Grund der beſtimmten ſymboliſchen Natur gewiſſer Mienen und Gebehrden, den Zuſammenhang ihrer Bedeutung mit Dem, was ſie an ſich ſind, aufzufinden. Wir wollen hier nicht alle, ſondern nur die gewöhnlichſten hierher gehörenden Erſcheinungen beſprechen. Das Kopfnicken, — um mit dieſem anzufangen, — bedeutet eine Bejahung, denn wir geben damit eine Art von Unterwerfung zu erkennen. — Die Achtungsbezeugung des Sichverbeugens geſchieht bei uns Europäern in allen Fällen nur mit dem oberen Körper, da wir dabei unſere Selbſtſtändigkeit nicht aufgeben wollen. Die Orientalen dagegen drücken ihre Ehrfurcht vor dem Herrn dadurch aus, daß ſie ſich vor ihm auf die Erde werfen; ſie dürfen ihm nicht in's Auge ſehen, weil ſie damit ihr Für-ſich-ſeyn behaupten würden, aber nur der Herr frei über den Diener und Sclaven hinwegzuſehen das Recht hat. — Das Kopfſchütteln iſt ein Verneinen; denn dadurch deuten wir ein Wankendmachen, ein Umſtoßen an. — Das Kopfaufwerfen drückt Verachtung, ein Sicherheben über Jemand aus. — Das Naſenrümpfen bezeichnet einen Ekel wie vor etwas Uebelriechendem. — Das Stirnrunzeln verkündigt ein Böſeſeyn, ein Sich-in-ſich-fixiren gegen Anderes. — Ein langes Geſicht machen wir, wenn wir uns in unſerer Erwartung getäuſcht ſehen; denn in dieſem Falle fühlen wir uns gleichſam aufgelöſt. — Die ausdrucksvollſten Gebehrden haben ihren Sitz im Munde und in der Umgebung deſſelben, da von ihm die Aeußerung des Sprechens ausgeht und ſehr mannigfache Modificationen der Lippen mit ſich führt. — Was die Hände betrifft, ſo iſt das ein Erſtaunen ausdrückende Zuſammenſchlagen derſelben über den Kopf gewiſſermaaßen ein Ver-

such, sich über sich selber zusammenzuhalten. — Das Händeeinschlagen beim Versprechen aber zeigt, wie man leicht einsieht, ein Einiggewordenseyn an. — Auch die Bewegung der unteren Extremitäten, der Gang, ist sehr bezeichnend. Vor allen Dingen muß derselbe gebildet seyn, — die Seele in ihm ihre Herrschaft über den Körper verrathen. Doch nicht bloß Bildung oder Ungebildetheit, sondern auch, — einerseits Nachlässigkeit, affectirtes Wesen, Eitelkeit, Heuchelei u. s. w., — andererseits Ordentlichkeit, Bescheidenheit, Verständigkeit, Offenherzigkeit u. s. w. drücken sich in der eigenthümlichen Art des Gehens aus; so daß man die Menschen am Gange leicht von einander zu unterscheiden vermag.

Uebrigens hat der Gebildete ein weniger lebhaftes Mienen- und Geberdenspiel, als der Ungebildete. Wie Jener dem inneren Sturme seiner Leidenschaften Ruhe gebietet, so beobachtet er auch äußerlich eine ruhige Haltung, und ertheilt der freiwilligen Verleiblichung seiner Empfindungen ein gewisses mittleres Maaß; wogegen der Ungebildete, ohne Macht über sein Inneres, nicht anders, als durch einen Luxus von Mienen und Gebehrden sich verständlich machen zu können glaubt, — dadurch aber mitunter sogar zum Grimassenschneiden verleitet wird, und auf diese Weise ein komisches Ansehen bekommt, weil in der Grimasse das Innere sich sogleich ganz äußerlich macht, und der Mensch dabei jede einzelne Empfindung in sein ganzes Daseyn übergehen läßt, folglich, — fast wie ein Thier, — ausschließlich in diese bestimmte Empfindung versinkt. Der Gebildete hat nicht nöthig, mit Mienen und Gebehrden verschwenderisch zu seyn; in der Rede besitzt er das würdigste und geeignetste Mittel, sich auszudrücken; denn die Sprache vermag alle Modificationen der Vorstellung unmittelbar aufzunehmen und wiederzugeben, weßhalb die Alten sogar zu dem Extreme fortgegangen sind, ihre Schauspieler mit Masken vor dem Gesicht auftreten zu lassen, und so, — mit dieser unbeweglichen Charakterphysiognomie sich begnügend, —

auf das lebendige Mienenspiel der Darsteller gänzlich zu verzichten.

Wie nun die hier besprochenen freiwilligen Verleiblichungen des Geistigen durch Gewohnheit zu etwas Mechanischem, zu etwas keiner besonderen Willensanstrengung Bedürftigem werden; so können auch umgekehrt einige der im §. 401. betrachteten unwillkürlichen Verleiblichungen des von der Seele Empfundenen zugleich mit Bewußtseyn und Freiheit erfolgen. Dahin gehört vor Allem die menschliche Stimme; — indem dieselbe zur Sprache wird, hört sie auf, eine unwillkürliche Aeußerung der Seele zu sein. Ebenso wird das Lachen, in der Form des Auslachens, zu etwas mit Freiheit Hervorgebrachtem. Auch das Seufzen ist weniger etwas Ununterlaßbares, als vielmehr etwas Willkürliches. — Hierin liegt die Rechtfertigung der Besprechung der ebenerwähnten Seelenäußerungen an zweien Orten, — sowohl bei der bloß empfindenden, als bei der wirklichen Seele. Schon im §. 401. wurde deßhalb auch darauf hingedeutet, daß unter den unwillkürlichen Verleiblichungen des Geistigen manche sind, die „gegen das" im obenstehenden §. 411 wiederum zu behandelnde „Pathognomische und Physiognomische zu liegen." Der Unterschied zwischen diesen beiden Bestimmungen ist der, daß der pathognomische Ausdruck sich mehr auf vorübergehende Leidenschaften bezieht, — der physiognomische Ausdruck hingegen den Charakter, — also etwas Bleibendes, — betrifft. Das Pathognomische wird jedoch zum Physiognomischen, wenn die Leidenschaften in einem Menschen nicht bloß vorübergehend, sondern dauernd herrschen. So gräbt sich zum Beispiel die bleibende Leidenschaft des Zornes fest in das Gesicht ein: — so prägt sich auch frömmlerisches Wesen allmälig auf unvertilgbare Weise im Gesicht und in der ganzen Haltung des Körpers aus.

Jeder Mensch hat ein physiognomisches Ansehen, — erscheint auf den ersten Blick als eine angenehme oder unangenehme, starke

oder schwache Persönlichkeit. Nach diesem Scheine fällt man aus einem gewissen Instinkte ein erstes allgemeines Urtheil über Andere. Dabei ist indeß Irrthum leicht möglich, weil jenes überwiegend mit dem Charakter der Unmittelbarkeit behaftete Aeußerliche dem Geiste nicht vollkommen, sondern nur in einem höheren oder geringeren Grade entspricht, das ungünstige wie das günstige Aeußere daher etwas Anderes hinter sich haben kann, als dasselbe zunächst vermuthen läßt. Der biblische Ausspruch: Hüte Dich vor Dem, den Gott gezeichnet hat, wird deßhalb häufig gemißbraucht; und das auf den physiognomischen Ausdruck begründete Urtheil hat sonach nur den Werth eines unmittelbaren Urtheils, das eben sowohl unwahr, wie wahr seyn kann. Aus diesem Grunde ist man mit Recht von der übertriebenen Achtung zurückgekommen, die man für die Physiognomik früherhin hegte, wo Lavater mit derselben Spuk trieb, und wo man sich von ihr den allererklecklichsten Gewinn für die hochgepriesene Menschenkennerei versprach. Der Mensch wird viel weniger aus seiner äußeren Erscheinung, als vielmehr aus seinen Handlungen erkannt. Selbst die Sprache ist dem Schicksal ausgesetzt, so gut zur Verhüllung, wie zur Offenbarung der menschlichen Gedanken zu dienen.

§. 412.

An sich hat die Materie keine Wahrheit in der Seele; als für-sich-seyende scheidet diese sich von ihrem unmittelbaren Seyn, und stellt sich dasselbe als Leiblichkeit gegenüber, die ihrem Einbilden in sie keinen Widerstand leisten kann. Die Seele, die ihr Seyn sich entgegengesetzt, es aufgehoben und als das ihrige bestimmt hat, hat die Bedeutung der Seele, der Unmittelbarkeit des Geistes, verloren. Die wirkliche Seele in der Gewohnheit des Empfindens und ihres concreten Selbstgefühls ist an sich die für-sich-seyende Idealität ihrer Bestimmtheiten, in ihrer Aeußerlichkeit erinnert in sich und unendliche Beziehung auf sich. Dieß Für-sich-seyn der freien Allgemeinheit ist das hö-

here Erwachen der Seele zum Ich, — der abstracten Allgemeinheit, insofern sie für die abstracte Allgemeinheit ist, die so Denken und Subject für sich und zwar bestimmt Subject des Urtheils ist, in welchem das Ich die natürliche Totalität seiner Bestimmungen als ein Object, eine ihm äußere Welt, von sich ausschließt und sich darauf bezieht, so daß es in derselben unmittelbar in sich reflectirt ist, — das Bewußtseyn.

Zusatz. Die in den beiden vorhergehenden Paragraphen betrachtete Hineinbildung der Seele in ihre Leiblichkeit ist keine absolute, — keine den Unterschied der Seele und des Leibes völlig aufhebende. Die Natur der Alles aus sich entwickelnden logischen Idee fordert vielmehr, daß dieser Unterschied sein Recht behalte. Einiges in der Leiblichkeit bleibt daher rein organisch, folglich der Macht der Seele entzogen; dergestalt, daß die Hineinbildung der Seele in ihren Leib nur die Eine Seite desselben ist. Indem die Seele zum Gefühl dieser Beschränktheit ihrer Macht gelangt, reflectirt sie sich in sich und wirft die Leiblichkeit als ein ihr Fremdes aus sich hinaus. Durch diese Reflexion-in-sich vollendet der Geist seine Befreiung von der Form des Seyns, gibt er sich die Form des Wesens, und wird zum Ich. Zwar ist die Seele, insofern sie Subjectivität oder Selbstichkeit ist, schon an sich Ich. Zur Wirklichkeit des Ich gehört aber mehr, als die unmittelbare, natürliche Subjectivität der Seele; denn das Ich ist dieß Allgemeine, dieß Einfache, das in Wahrheit erst dann existirt, wenn es sich selber zum Gegenstande hat, — wenn es zum Für-sich-seyn des Einfachen im Einfachen, zur Beziehung des Allgemeinen auf das Allgemeine geworden ist. Das sich auf sich beziehende Allgemeine existirt nirgends außer im Ich. In der äußeren Natur kommt, — wie schon in der Einleitung zur Lehre vom subjectiven Geist gesagt wurde, — das Allgemeine nur durch Vernichtung des einzelnen Daseyns zur höchsten Bethätigung seiner Macht, sonach nicht zum wirklichen Für-sich-seyn. Auch die natürliche

Seele ist zunächst nur die reale Möglichkeit dieses Für-sich-seyns. Erst im Ich wird diese Möglichkeit zur Wirklichkeit. In ihm erfolgt somit ein Erwachen höherer Art, als das auf das bloße Empfinden des Einzelnen beschränkte natürliche Erwachen; denn das Ich ist der durch die Naturseele schlagende und ihre Natürlichkeit verzehrende Blitz; im Ich wird daher die Idealität der Natürlichkeit, also das Wesen der Seele für die Seele.

Zu diesem Ziele drängt die ganze anthropologische Entwicklung des Geistes hin. Indem wir auf dieselbe hier zurückblicken, erinnern wir uns, wie die Seele des Menschen, — im Unterschiede von der in die Einzelnheit und Beschränktheit der Empfindung versenkt bleibenden thierischen Seele, — sich über den, ihrer an sich unendlichen Natur widersprechenden, beschränkten Inhalt des Empfundenen erhoben, — denselben ideell gesetzt, — besonders in der Gewohnheit ihn zu etwas Allgemeinem, Erinnertem, Totalem, zu einem Seyn gemacht, — eben dadurch aber den zunächst leeren Raum ihrer Innerlichkeit mit einem durch seine Allgemeinheit ihr gemäßen Inhalt erfüllt, in sich selber das Seyn gesetzt, wie andererseits ihren Leib zum Abbild ihrer Idealität, ihrer Freiheit, umgestaltet hat, — und somit dahin gekommen ist, das im Ich vorhandene, sich auf sich selber beziehende, individuell bestimmte Allgemeine, eine von der Leiblichkeit befreite für-sich-seyende abstracte Totalität zu seyn. Während in der Sphäre der bloß empfindenden Seele das Selbst in der Gestalt des Genius als eine auf die daseyende Individualität wie nur von außen und zugleich wie nur von innen wirkende Macht erscheint; hat sich dagegen auf der jetzt erreichten Entwicklungsstufe der Seele, wie früher gezeigt, das Selbst in dem Daseyn der Seele, in ihrer Leiblichkeit verwirklicht, und umgekehrt in sich selber das Seyn gesetzt; so daß jetzt das Selbst oder das Ich in seinem Anderen sich selber anschaut und dieß Sichanschauen ist.

B.
Die Phänomenologie des Geistes.

Das Bewußtseyn.

§. 413.

Das Bewußtseyn macht die Stufe der Reflexion oder des Verhältnisses des Geistes, seiner als Erscheinung, aus. Ich ist die unendliche Beziehung des Geistes auf sich, aber als subjective, als Gewißheit seiner selbst; die unmittelbare Identität der natürlichen Seele ist zu dieser reinen ideellen Identität mit sich erhoben, der Inhalt von jener ist für diese für-sich-seyende Reflexion Gegenstand. Die reine abstracte Freiheit für sich entläßt ihre Bestimmtheit, das Naturleben der Seele, als eben so frei, als selbstständiges Object, aus sich; und von diesem als ihm äußeren ist es, daß Ich zunächst weiß, und ist so Bewußtseyn. Ich, als diese absolute Negativität, ist an sich die Identität in dem Andersseyn; Ich ist es selbst und greift über das Object als ein an sich aufgehobenes über, ist Eine Seite des Verhältnisses und das ganze Verhältniß, — das Licht, das sich und noch Anderes manifestirt.

Zusatz. Wie im Zusatz zum vorhergehenden Paragraphen bemerkt wurde, muß das Ich als das individuell bestimmte, in seiner Bestimmtheit, in seinem Unterschiede, sich nur auf sich selber beziehende Allgemeine gefaßt werden. Hierin liegt bereits, daß das Ich unmittelbar negative Beziehung auf sich selbst, — folglich das unvermittelte Gegentheil seiner von aller Bestimmtheit abstrahirten Allgemeinheit, — also die ebenso abstracte, einfache Einzelnheit ist. Nicht bloß wir, — die Betrachtenden, — unterscheiden so das Ich in seine entgegengesetzten Momente, sondern, kraft seiner in sich allgemeinen, somit von sich selbst unterschiedenen

Einzelnheit, ist das Ich selber dieß Sich-von-sich-unterscheiden; denn als sich auf sich beziehend schließt seine ausschließende Einzelnheit sich von sich selber, also von der Einzelnheit, aus, und setzt sich dadurch als das mit ihr unmittelbar zusammengeschlossene Gegentheil ihrer selbst, als Allgemeinheit. Die dem Ich wesentliche Bestimmung der abstract allgemeinen Einzelnheit macht aber dessen Seyn aus. Ich und mein Seyn sind daher untrennbar mit einander verbunden; der Unterschied meines Seyns von mir ist ein Unterschied, der keiner ist. Einerseits muß zwar das Seyn als das absolut Unmittelbare, Unbestimmte, Ununterschiedene von dem sich selbst unterscheidenden und durch Aufhebung des Unterschiedes sich mit sich vermittelnden Denken, vom Ich unterschieden werden; andererseits ist jedoch das Seyn mit dem Denken identisch, weil dieses aus aller Vermittlung zur Unmittelbarkeit, aus aller seiner Selbstunterscheidung zur ungetrübten Einheit mit sich zurückkehrt. Das Ich ist daher Seyn, oder hat dasselbe als Moment in sich. Indem ich dieß Seyn als ein gegen mich Anderes und zugleich mit mir Identisches setze, bin ich Wissen und habe die absolute Gewißheit meines Seyns. Diese Gewißheit darf nicht, — wie von Seiten der bloßen Vorstellung geschieht, — als eine Art von Eigenschaft des Ich, als eine Bestimmung an der Natur desselben betrachtet werden; sondern ist als die Natur selber des Ich zu fassen; denn dieses kann nicht existiren, ohne sich von sich zu unterscheiden und in dem von ihm Unterschiedenen bei sich selber zu seyn, — das heißt eben, — ohne von sich zu wissen, ohne die Gewißheit seiner selbst zu haben und zu seyn. Die Gewißheit verhält sich deßhalb zum Ich, wie die Freiheit zum Willen. Wie jene die Natur des Ich ausmacht; so diese die Natur des Willens. Zunächst ist jedoch die Gewißheit nur mit der subjectiven Freiheit, mit der Willkür, zu vergleichen; erst die objective Gewißheit, die Wahrheit, entspricht der echten Freiheit des Willens.

Das seiner selbst gewisse Ich ist sonach zu Anfang noch das ganz einfach Subjective, das ganz abstract Freie, die vollkommen unbestimmte Idealität oder Negativität aller Beschränktheit. Sich von sich selber abstoßend, kommt daher das Ich zuerst nur zu einem formell-, nicht wirklich von ihm Unterschiedenen. Wie in der Logik gezeigt wird, muß aber der an-sich-seyende Unterschied auch gesetzt, zu einem wirklichen Unterschiede entwickelt werden. Diese Entwicklung erfolgt in Betreff des Ich auf die Weise, daß dasselbe, — nicht in das Anthropologische, in die bewußtlose Einheit des Geistigen und Natürlichen zurückfallend, sondern seiner selbst gewiß bleibend und in seiner Freiheit sich erhaltend, — sein Anderes zu einer der Totalität des Ich gleichen Totalität sich entfalten und eben dadurch aus einem der Seele angehörenden Leiblichen zu etwas ihr selbstständig Gegenübertretendem, zu einem Gegenstande, im eigentlichen Sinne dieses Wortes, werden läßt. Weil das Ich nur erst das ganz abstract Subjective, das bloß formelle, inhaltslose Sich-von-sich-unterscheiden ist; so findet sich der wirkliche Unterschied, der bestimmte Inhalt außerhalb des Ich, gehört allein den Gegenständen an. Da aber an sich das Ich den Unterschied schon in sich selber hat, oder — mit anderen Worten — da es an sich die Einheit seiner und seines Anderen ist; so ist es auf den in dem Gegenstande existirenden Unterschied nothwendig bezogen und aus diesem seinem Anderen unmittelbar in sich reflectirt. Das Ich greift also über das wirklich von ihm Unterschiedene über, ist in diesem seinem Anderen bei sich selber, und bleibt, in aller Anschauung, seiner selbst gewiß. Nur indem ich dahin komme, mich als Ich zu erfassen, wird das Andere mir gegenständlich, tritt mir gegenüber, und wird zugleich in mir ideell gesetzt, somit zur Einheit mit mir zurückgeführt. Deßhalb ist im obigen Paragraphen das Ich mit dem Licht verglichen worden. Wie das Licht die Manifestation seiner selbst und seines Anderen, des Dunke-

len ist und sich nur dadurch offenbaren kann, daß es jenes Andere offenbart; so ist auch das Ich nur insofern sich selber offenbar, als ihm sein Anderes in der Gestalt eines von ihm Unabhängigen offenbar wird.

Aus dieser allgemeinen Auseinandersetzung der Natur des Ich erhellt schon zur Genüge, daß dasselbe, — weil es mit den äußeren Gegenständen in Kampf sich begiebt, — etwas Höheres ist, als die in — so zu sagen — kindhafter Einheit mit der Welt befangene, ohnmächtige natürliche Seele, in welche, eben wegen ihrer Ohnmacht, die früher von uns betrachteten geistigen Krankheitszustände fallen.

§. 414.

Die Identität des Geistes mit sich, wie sie zunächst als Ich gesetzt ist, ist nur seine abstracte, formelle Idealität. Als Seele in der Form substantieller Allgemeinheit, ist er nun, als die subjective Reflexion-in-sich, auf diese Substantialität als auf das Negative seiner, ihm Jenseitige und Dunkle bezogen. Das Bewußtseyn ist daher, wie das Verhältniß überhaupt, der Widerspruch der Selbstständigkeit beider Seiten, und ihrer Identität, in welcher sie aufgehoben sind. Der Geist ist als Ich Wesen, aber indem die Realität in der Sphäre des Wesens als unmittelbar seyend und zugleich als ideell gesetzt ist, ist er als das Bewußtseyn nur das Erscheinen des Geistes.

Zusatz. Die Negativität, welche das ganz abstracte Ich, oder das bloße Bewußtseyn, an seinem Anderen ausübt, ist eine noch durchaus unbestimmte, oberflächliche, nicht absolute. Daher entsteht auf diesem Standpunkt der Widerspruch, daß der Gegenstand einerseits in mir ist, und andererseits außer mir ein ebenso selbstständiges Bestehen hat, wie das Dunkele außer dem Licht. Dem Bewußtseyn erscheint der Gegenstand nicht als ein durch das Ich gesetzter, sondern als ein unmittelbarer, seyender, gegebener; denn dasselbe weiß noch nicht, daß der Gegenstand an sich mit dem Geiste identisch und

nur durch eine Selbsttheilung des Geistes zu scheinbar vollkommener Unabhängigkeit entlassen ist. Daß dem so ist, wissen nur wir, die wir zur Idee des Geistes vorgedrungen sind und somit über die abstracte, formelle Identität des Ich uns erhoben haben.

§. 415.

Da Ich für sich nur als formelle Identität ist, so ist die dialektische Bewegung des Begriffs, die Fortbestimmung des Bewußtseyns ihm nicht als seine Thätigkeit, sondern sie ist an sich, und für dasselbe Veränderung des Objects. Das Bewußtseyn erscheint daher verschieden bestimmt nach der Verschiedenheit des gegebenen Gegenstandes, und seine Fortbildung als eine Veränderung der Bestimmungen seines Objects. Ich, das Subject des Bewußtseyns, ist Denken; die logische Fortbestimmung des Objects ist das in Subject und Object Identische, ihr absoluter Zusammenhang, Dasjenige, wonach das Object das Seinige des Subjects ist.

Die Kantische Philosophie kann am bestimmtesten so betrachtet werden, daß sie den Geist als Bewußtseyn aufgefaßt hat, und ganz nur Bestimmungen der Phänomenologie, nicht der Philosophie desselben, enthält. Sie betrachtet Ich als Beziehung auf ein Jenseitsliegendes, das in seiner abstracten Bestimmung das Ding-an-sich heißt, und nur nach dieser Endlichkeit faßt sie sowohl die Intelligenz als den Willen. Wenn sie im Begriffe der reflectirenden Urtheilskraft zwar auf die Idee des Geistes, die Subject-Objectivität, einen anschauenden Verstand u. s. f., wie auch auf die Idee der Natur kommt, so wird diese Idee selbst wieder zu einer Erscheinung, nämlich einer subjectiven Maxime, herabgesetzt (s. §. 58. Einl.). Es ist daher für einen richtigen Sinn dieser Philosophie anzusehen, daß sie von Reinhold als eine Theorie des Bewußtseyns, unter dem Namen Vorstellungsvermögen, aufgefaßt worden ist. Die Fichtesche Philosophie hat denselben Stand-

punkt, und Nicht-Ich ist nur als Gegenstand des Ich, nur im Bewußtseyn bestimmt; es bleibt als unendlicher Anstoß, d. i. als Ding-an-sich. Beide Philosophien zeigen daher, daß sie nicht zum Begriffe und nicht zum Geiste, wie er an und für sich ist, sondern nur, wie er in Beziehung auf ein Anderes ist, gekommen sind.

In Beziehung auf den Spinozismus ist dagegen zu bemerken, daß der Geist in dem Urtheile, wodurch er sich als Ich, als freie Subjectivität gegen die Bestimmtheit constituirt, aus der Substanz, und die Philosophie, indem ihr dieß Urtheil absolute Bestimmung des Geistes ist, aus dem Spinozismus heraustritt.

Zusatz 1. Obgleich die Fortbestimmung des Bewußtseyns aus dessen eigenem Inneren hervorgeht und auch eine negative Richtung gegen das Object hat, dieses also vom Bewußtseyn verändert wird; so erscheint diese Veränderung dem Bewußtseyn doch als eine ohne seine subjective Thätigkeit zu Stande kommende, und gelten ihm die Bestimmungen, die es in den Gegenstand setzt, als nur diesem angehörige, als seyende.

Zusatz 2. Bei Fichte herrscht immer die Noth, wie das Ich mit dem Nicht-Ich fertig werden soll. Es kommt hier zu keiner wahrhaften Einheit dieser beiden Seiten; diese Einheit bleibt immer nur eine seyn sollende, weil von Hause aus die falsche Voraussetzung gemacht ist, daß Ich und Nicht-Ich in ihrer Getrenntheit, in ihrer Endlichkeit, etwas Absolutes seyen.

§. 416.

Das Ziel des Geistes als Bewußtseyn ist, diese seine Erscheinung mit seinem Wesen identisch zu machen, die Gewißheit seiner selbst zur Wahrheit zu erheben. Die Existenz, die er im Bewußtseyn hat, hat darin ihre Endlichkeit, daß sie die formelle Beziehung auf sich, nur Gewißheit ist. Weil das Object nur abstract als das Seinige bestimmt oder er in demselben

nur als abstractes Ich in sich reflectirt ist, so hat diese Existenz noch einen Inhalt, der nicht als der seinige ist.

Zusatz. Die bloße Vorstellung unterscheidet nicht zwischen Gewißheit und Wahrheit. Was ihr gewiß ist, — was sie für ein mit dem Object übereinstimmendes Subjectives hält, — das nennt sie wahr, — so geringfügig und schlecht auch der Inhalt dieses Subjectiven seyn mag. Die Philosophie dagegen muß den Begriff der Wahrheit wesentlich von der bloßen Gewißheit unterscheiden; denn die Gewißheit, welche auf dem Standpunkt des bloßen Bewußtseyns der Geist von sich selber hat, ist noch etwas Unwahres, Sich-selber-widersprechendes, da der Geist hier, neben der abstracten Gewißheit, bei sich selber zu seyn, die geradezu entgegengesetzte Gewißheit hat, sich zu einem wesentlich gegen ihn Anderen zu verhalten. Dieser Widerspruch muß aufgehoben werden; in ihm selber liegt der Trieb, sich aufzulösen. Die subjective Gewißheit darf an dem Object keine Schranke behalten; sie muß wahrhafte Objectivität bekommen; und umgekehrt muß der Gegenstand seinerseits nicht bloß auf abstracte Weise, sondern nach allen Seiten seiner concreten Natur zu dem Meinigen werden. Dieß Ziel wird von der an sich selber glaubenden Vernunft schon geahnt, aber erst vom Wissen der Vernunft, vom begreifenden Erkennen erreicht.

§. 417.

Die Stufen dieser Erhebung der Gewißheit zur Wahrheit sind, daß er

a) Bewußtseyn überhaupt ist, welches einen Gegenstand als solchen hat,
b) Selbstbewußtseyn, für welches Ich der Gegenstand ist.
c) Einheit des Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns, daß der Geist den Inhalt des Gegenstandes als sich selbst, und sich selbst als an und für sich bestimmt anschaut; — Vernunft, der Begriff des Geistes.

Zusatz. Die im obigen Paragraphen angegebenen drei Stufen der Erhebung des Bewußtseyns zur Vernunft sind durch die sowohl im Subject, wie im Object, thätige Macht des Begriffs bestimmt, und können deßhalb als eben so viele Urtheile betrachtet werden. Hiervon weiß aber, wie schon früher bemerkt, das abstracte Ich, das bloße Bewußtseyn, noch nichts. Indem daher das dem Bewußtseyn zunächst als selbstständig geltende Nicht-Ich durch die an diesem sich bethätigende Macht des Begriffes aufgehoben, dem Object statt der Form der Unmittelbarkeit, Aeußerlichkeit und Einzelnheit die Form eines Allgemeinen, eines Innerlichen gegeben wird, und das Bewußtseyn dieß Erinnerte in sich aufnimmt; so erscheint dem Ich sein eben dadurch zu Stande kommendes eigenes Innerlichwerden als eine Innerlichmachung des Objects. — Erst, wenn das Object zum Ich verinnerlicht ist, und das Bewußtseyn sich auf diese Weise zum Selbstbewußtseyn entwickelt hat, weiß der Geist die Macht seiner eigenen Innerlichkeit als eine in dem Object gegenwärtige und wirksame. Was also in der Sphäre des bloßen Bewußtseyns nur für uns, die Betrachtenden, ist, — das wird in der Sphäre des Selbstbewußtseyns für den Geist selbst. Das Selbstbewußtseyn hat das Bewußtseyn zu seinem Gegenstande, stellt sich somit demselben gegenüber. Zugleich ist aber das Bewußtseyn auch als ein Moment im Selbstbewußtseyn selber erhalten. Das Selbstbewußtseyn geht daher nothwendig dazu fort, durch Abstoßung seiner von sich selbst, sich ein anderes Selbstbewußtseyn gegenüberzustellen und in demselben sich ein Object zu geben, welches mit ihm identisch und doch zugleich selbstständig ist. Dieß Object ist zunächst ein unmittelbares, einzelnes Ich. Wird dasselbe aber von der ihm so noch anhaftenden Form der einseitigen Subjectivität befreit und als eine von der Subjectivität des Begriffs durchdrungene Realität, folglich als Idee, gefaßt; so schreitet das Selbstbewußtseyn aus seinem Gegensatze gegen das Bewußtseyn zur vermittelten Einheit mit demselben fort und wird dadurch zum concreten Für-sich-seyn des Ich, zu der in der objectiven Welt sich selbst erkennenden, absolut freien Vernunft.

Es bedarf hierbei kaum der Bemerkung, daß die in unserer Betrachtung als das Dritte und Letzte erscheinende Vernunft nicht ein bloß Letztes, ein aus etwas ihr Fremdem hervorgehendes Resultat, sondern vielmehr das dem Bewußtseyn und dem Selbstbewußtseyn Zugrundeliegende, also das Erste ist und sich durch Aufhebung dieser beiden einseitigen Formen als deren ursprüngliche Einheit und Wahrheit erweist.

a.

Das Bewußtseyn, als solches.

α) Das sinnliche Bewußtseyn.

§. 418.

Das Bewußtseyn ist zunächst das unmittelbare, seine Beziehung auf den Gegenstand daher die einfache, unvermittelte Gewißheit desselben; der Gegenstand selbst ist daher ebenso als unmittelbarer, als seyender und in sich reflectirter, weiter als unmittelbar Einzelner bestimmt; — sinnliches Bewußtseyn.

Das Bewußtseyn als Verhältniß enthält nur die dem abstracten Ich oder formellen Denken angehörigen Kategorien, die ihm Bestimmungen des Objects sind (§. 415.). Das sinnliche Bewußtseyn weiß daher von diesem nur als einem Seyenden, Etwas, existirenden Dinge, Einzelnem und sofort. Es erscheint als das reichste an Inhalt, ist aber das ärmste an Gedanken. Jene reiche Erfüllung machen die Gefühlsbestimmungen aus; sie sind der Stoff des Bewußtseyns, (§. 414.) das Substantielle und Qualitative, das in der anthropologischen Sphäre die Seele ist und in sich findet. Diesen Stoff trennt die Reflexion der Seele in sich, Ich, von sich ab, und giebt ihm zunächst die Bestimmung des

Seyns. — Die räumliche und zeitliche Einzelnheit, Hier und Jetzt, wie ich in der Phänomenologie des Geistes S. 25. ff. den Gegenstand des sinnlichen Bewußtseyns bestimmt habe, gehört eigentlich dem Anschauen an. Das Object ist hier zunächst nur nach dem Verhältnisse zu nehmen, welches es zu dem Bewußtseyn hat, nämlich ein demselben Aeußerliches, noch nicht als an ihm selbst Aeußerliches oder als Außer-sich-seyn bestimmt zu seyn.

Zusatz. Die erste der im vorigen Paragraphen genannten drei Entwicklungsstufen des phänomenologischen Geistes, — nämlich das Bewußtseyn, — hat in sich selber die drei Stufen

1) des sinnlichen,
2) des wahrnehmenden und
2) des verständigen Bewußtseyns.

In dieser Folge offenbart sich ein logischer Fortgang.

1) Zuerst ist das Object ein ganz unmittelbares, seyendes; — so erscheint es dem sinnlichen Bewußtseyn. Aber diese Unmittelbarkeit hat keine Wahrheit; von ihr muß zu dem wesentlichen Seyn des Objects fortgegangen werden.

2) Wenn das Wesen der Dinge Gegenstand des Bewußtseyns wird, so ist dieses nicht mehr sinnliches, sondern wahrnehmendes Bewußtseyn. Auf diesem Standpunkt werden die einzelnen Dinge auf ein Allgemeines bezogen, — aber auch nur bezogen; es kommt daher hier noch keine wahrhafte Einheit des Einzelnen und des Allgemeinen, sondern nur eine Vermischung dieser beiden Seiten zu Stande. Darin liegt ein Widerspruch, der zur dritten Stufe des Bewußtseyns,

3) zum verständigen Bewußtseyn forttreibt, und daselbst seine Lösung insofern findet, als dort der Gegenstand zur Erscheinung eines für sich seyenden Inneren herabgesetzt oder erhoben wird. Solche Erscheinung ist das Lebendige. An

der Betrachtung desselben zündet sich das Selbstbewußtseyn an; denn in dem Lebendigen schlägt das Object in das Subjective um, — da entdeckt das Bewußtseyn sich selber als das Wesentliche des Gegenstandes, reflectirt sich aus dem Gegenstande in sich selbst, wird sich selber gegenständlich.

Nach dieser allgemeinen Uebersicht der drei Entwicklungsstufen des Bewußtseyns, wenden wir uns jetzt zuvörderst näher zu dem

sinnlichen Bewußtseyn.

Dieses ist von den anderen Weisen des Bewußtseyns nicht dadurch unterschieden, daß bei ihm allein das Object durch die Sinne an mich käme, sondern vielmehr dadurch, daß auf dem Standpunkt desselben das Object, — möge dieses nun ein äußerliches oder ein innerliches seyn, — noch weiter gar keine Gedankenbestimmung hat, als die, erstens überhaupt zu seyn, und zweitens ein selbstständiges Anderes gegen mich, ein Insichreflectirtes, ein Einzelnes gegen mich als Einzelnen, Unmittelbaren zu seyn. Der besondere Inhalt des Sinnlichen, zum Beispiel, Geruch, Geschmack, Farbe, u. s. w., fällt, wie wir §. 401. gesehen haben, der Empfindung anheim. Die dem Sinnlichen eigenthümliche Form aber, — das Sich-selber-äußerlich-seyn, das Außereinandertreten in Raum und Zeit, — ist die, wie wir §. 448. sehen werden, — von der Anschauung erfaßte Bestimmung des Objects; — dergestalt, daß für das sinnliche Bewußtseyn als solches nur die obengenannte Denkbestimmung übrig bleibt, kraft welcher der vielfache besondere Inhalt der Empfindungen sich zu einem außer mir seyenden Eins zusammennimmt, das auf diesem Standpunkte von mir auf unmittelbare, vereinzelte Weise gewußt wird, — zufällig jetzt in mein Bewußtseyn kommt und dann wieder daraus verschwindet, — überhaupt sowohl seiner Existenz wie seiner Beschaffenheit nach für mich ein Gegebenes, also ein Solches ist, von welchem ich nicht weiß, wo es herkommt, warum es diese bestimmte Natur hat und ob es ein Wahres ist.

Aus dieser kurzen Angabe der Natur des unmittelbaren oder sinnlichen Bewußtseyns erhellt, daß dasselbe eine für den an- und-für-sich allgemeinen Inhalt des Rechtes, des Sittlichen und der Religion durchaus unangemessene, solchen Inhalt verderbende Form ist, da in jenem Bewußtseyn dem absolut Nothwendigen, Ewigen, Unendlichen, Innerlichen, die Gestalt eines Endlichen, Vereinzelten, Sich-selber-äußerlichen gegeben wird. Wenn man daher in neueren Zeiten bloß ein unmittelbares Wissen von Gott hat zugestehen wollen; so hat man sich auf ein Wissen bornirt, welches von Gott nur Dieß auszusagen vermag, daß er ist, — daß er außer uns existirt, — und daß er der Empfindung diese und diese Eigenschaften zu besitzen scheint. Solches Bewußtseyn bringt es zu weiter nichts, als zu einem sich für religiös haltenden Pochen und Dicktyun mit seinen zufälligen Versicherungen in Betreff der Natur des ihm jenseitigen Göttlichen.

§. 419.

Das Sinnliche als Etwas wird ein Anderes; die Reflexion des Etwas in sich, das Ding, hat viele Eigenschaften, und als Einzelnes in seiner Unmittelbarkeit mannigfaltige Prädicate. Das viele Einzelne der Sinnlichkeit wird daher ein Breites, — eine Mannigfaltigkeit von Beziehungen, Reflexionsbestimmungen und Allgemeinheiten. — Dieß sind logische Bestimmungen, durch das Denkende, d. i. hier durch das Ich gesetzt. Aber für dasselbe als erscheinend hat der Gegenstand sich so verändert. Das sinnliche Bewußtseyn ist in dieser Bestimmung des Gegenstandes Wahrnehmen.

Zusatz. Der Inhalt des sinnlichen Bewußtseyns ist an sich selber dialektisch. Er soll das Einzelne seyn; aber eben damit ist er nicht Ein Einzelnes, sondern alles Einzelne; und gerade, — indem der einzelne Inhalt Anderes von sich ausschließt, — bezieht er sich auf Anderes, erweist er sich als über

sich hinausgehend, als abhängig von Anderem, als durch dasselbe vermittelt, als in sich selber Anderes habend. Die nächste Wahrheit des unmittelbar Einzelnen ist also sein Bezogenwerden auf Anderes. Die Bestimmungen dieser Beziehung sind Dasjenige, was man Reflexionsbestimmungen nennt, und das diese Bestimmungen auffassende Bewußtseyn ist das Wahrnehmen.

β) Das Wahrnehmen.

§. 420.

Das Bewußtseyn, das über die Sinnlichkeit hinausgegangen, will den Gegenstand in seiner Wahrheit nehmen, nicht als blos unmittelbaren, sondern als vermittelten, in sich reflectirten und allgemeinen. Er ist somit eine Verbindung von sinnlichen und von erweiterten Gedankenbestimmungen concreter Verhältnisse und Zusammenhänge. Damit ist die Identität des Bewußtseyns mit dem Gegenstand nicht mehr die abstracte der Gewißheit, sondern die bestimmte, ein Wissen.

Die nähere Stufe des Bewußtseyns, auf welcher die Kantische Philosophie den Geist auffaßt, ist das Wahrnehmen, welches überhaupt der Standpunkt unsers gewöhnlichen Bewußtseyns und mehr oder weniger der Wissenschaften ist. Es wird von sinnlichen Gewißheiten einzelner Apperceptionen oder Beobachtungen ausgegangen, die dadurch zur Wahrheit erhoben werden sollen, daß sie in ihrer Beziehung betrachtet, über sie reflectirt, überhaupt daß sie nach bestimmten Kategorien zugleich zu etwas Nothwendigem und Allgemeinem, zu Erfahrungen, werden.

Zusatz. Obgleich das Wahrnehmen von der Beobachtung des sinnlichen Stoffes ausgeht, so bleibt dasselbe doch nicht bei dieser stehen, — so beschränkt es sich doch nicht auf das Riechen, Schmecken, Sehen, Hören und Fühlen, — sondern schreitet nothwendig dazu fort, das Sinnliche auf ein nicht un-

mittelbar zu beobachtendes Allgemeines zu beziehen, — jedes Vereinzelte als ein in sich selber Zusammenhangendes zu erkennen, — zum Beispiel, in der Kraft alle Aeußerungen derselben zusammenzufassen, — und die zwischen den einzelnen Dingen stattfindenden Beziehungen und Vermittlungen aufzusuchen. Während daher das bloß sinnliche Bewußtseyn die Dinge nur weist, — das heißt, — bloß in ihrer Unmittelbarkeit zeigt; — erfaßt dagegen das Wahrnehmen den Zusammenhang der Dinge, — thut dar, daß, wenn diese Umstände vorhanden sind, Dieses daraus folgt, — und beginnt so, die Dinge als wahr zu erweisen. Dies Erweisen ist indeß noch ein mangelhaftes, kein letztes. Denn Dasjenige, durch welches hierbei Etwas erwiesen werden soll, ist selber ein Vorausgesetztes, folglich des Erweises Bedürftiges; — so daß man auf diesem Felde von Voraussetzungen zu Voraussetzungen kommt und in den Progreß in's Unendliche hinein geräth. — Auf diesem Standpunkt steht die Erfahrung. Alles muß erfahren werden. Wenn aber von Philosophie die Rede seyn soll, so muß man sich von jenem an Voraussetzungen gebunden bleibenden Erweisen des Empirismus zum Beweisen der absoluten Nothwendigkeit der Dinge erheben.

Schon bei Paragraph 415 ist übrigens gesagt worden, daß die Fortbildung des Bewußtseyns als eine Veränderung der Bestimmungen seines Objects erscheint. Mit Bezug auf diesen Punkt kann hier noch erwähnt werden, daß, indem das wahrnehmende Bewußtseyn die Einzelnheit der Dinge aufhebt, ideell setzt und somit die Aeußerlichkeit der Beziehung des Gegenstandes auf das Ich negirt, — dieses in sich selber geht, selber an Innerlichkeit gewinnt, — daß aber das Bewußtseyn dies Insichgehen als in das Object fallend betrachtet.

§. 421.

Diese Verknüpfung des Einzelnen und Allgemeinen ist Vermischung, weil das Einzelne zu Grunde liegendes Seyn und

fest gegen das Allgemeine bleibt, auf welches es zugleich bezogen ist. Sie ist daher der vielseitige Widerspruch, — überhaupt der einzelnen Dinge der sinnlichen Apperception, die den Grund der allgemeinen Erfahrung ausmachen sollen, und der Allgemeinheit, die vielmehr das Wesen und der Grund seyn soll, — der Einzelnheit, welche die Selbstständigkeit in ihrem concreten Inhalte genommen ausmacht, und der mannichfaltigen Eigenschaften, die vielmehr frei von diesem negativen Bande und von einander, selbstständige allgemeine Materien sind, (s. §. 123. ff.) u. s. f. Es fällt hierin eigentlich der Widerspruch des Endlichen durch alle Formen der logischen Sphären, am concretesten, insofern das Etwas als Object bestimmt ist (§. 194. ff.).

γ) Der Verstand.

§. 422.

Die nächste Wahrheit des Wahrnehmens ist, daß der Gegenstand vielmehr Erscheinung und seine Reflexion-in-sich ein dagegen für sich seyendes Inneres und Allgemeines ist. Das Bewußtseyn dieses Gegenstandes ist der Verstand. — Jenes Innere ist einerseits die aufgehobene Mannichfaltigkeit des Sinnlichen, und auf diese Weise die abstracte Identität, andererseits enthält es jedoch deswegen die Mannichfaltigkeit auch, aber als innern einfachen Unterschied, welcher in dem Wechsel der Erscheinungen mit sich identisch bleibt. Dieser einfache Unterschied ist das Reich der Gesetze der Erscheinung, ihr ruhiges allgemeines Abbild.

Zusatz. Der im vorigen Paragraphen bezeichnete Widerspruch erhält seine erste Auflösung dadurch, daß die gegen einander und gegen die innere Einheit jedes einzelnen Dinges selbstständigen mannichfaltigen Bestimmungen des Sinnlichen zur Erscheinung eines für sich seyenden Inneren herabgesetzt werden, und der Gegenstand somit aus dem Widerspruch seiner

Reflexion in sich und seiner Reflexion in Anderes zum wesentlichen Verhältniß seiner zu sich selber fortentwickelt wird. Indem sich aber das Bewußtseyn von der Beobachtung der unmittelbaren Einzelnheit und von der Vermischung des Einzelnen und des Allgemeinen zur Auffassung des Innern des Gegenstandes erhebt, — den Gegenstand also auf eine dem Ich gleiche Weise bestimmt; so wird dieses zum verständigen Bewußtseyn. Erst an jenem unsinnlichen Innern glaubt der Verstand das Wahrhafte zu haben. Zunächst ist dies Innere jedoch ein abstract Identisches, in sich Ununterschiedenes; — ein solches Innere haben wir in der Kategorie der Kraft und der Ursache vor uns. Das wahrhafte Innere dagegen muß als concret, als in sich selber unterschieden bezeichnet werden. So aufgefaßt, ist dasselbe Dasjenige, was wir Gesetz nennen. Denn das Wesen des Gesetzes, — möge dieses sich nun auf die äußere Natur, oder auf die sittliche Weltordnung beziehen, — besteht in einer untrennbaren Einheit, in einem nothwendigen inneren Zusammenhange unterschiedener Bestimmungen. So ist durch das Gesetz mit dem Verbrechen nothwendigerweise Strafe verbunden; dem Verbrecher kann diese zwar als etwas ihm Fremdes erscheinen; im Begriff des Verbrechens liegt aber wesentlich dessen Gegentheil, die Strafe. Ebenso muß, — was die äußere Natur betrifft, — zum Beispiel, das Gesetz der Bewegung der Planeten, (nach welchem bekanntlich die Quadrate der Umlaufszeiten sich wie die Cubi der Entfernungen verhalten), als eine innere nothwendige Einheit unterschiedener Bestimmungen gefaßt werden. Diese Einheit wird allerdings erst von dem speculativen Denken der Vernunft begriffen, aber schon von dem verständigen Bewußtseyn in der Mannichfaltigkeit der Erscheinungen entdeckt. Die Gesetze sind die Bestimmungen des der Welt selber innewohnenden Verstandes; in ihnen findet daher das verständige Bewußtseyn seine eigene Natur wieder und wird somit sich selber gegenständlich.

§. 423.

Das Gesetz, zunächst das Verhältniß allgemeiner, bleibender Bestimmungen, hat, in sofern sein Unterschied der innere ist, seine Nothwendigkeit an ihm selbst; die eine der Bestimmungen, als nicht äußerlich von der andern unterschieden, liegt unmittelbar selbst in der andern. Der innere Unterschied ist aber auf diese Weise, was er in Wahrheit ist, der Unterschied an ihm selbst, oder der Unterschied, der keiner ist. — In dieser Formbestimmung überhaupt ist an sich das Bewußtseyn, welches als solches die Selbstständigkeit des Subjects und Objects gegen einander enthält, verschwunden; Ich hat als urtheilend einen Gegenstand, der nicht von ihm unterschieden ist, — sich selbst; — Selbstbewußtseyn.

Zusatz. Was im obenstehenden Paragraphen von dem das Wesen des Gesetzes ausmachenden inneren Unterschiede gesagt worden, — Daß nämlich dieser Unterschied ein Unterschied sey, der keiner ist, — das gilt ebenso sehr von dem Unterschiede, welcher in dem sich selber gegenständlichen Ich existirt. Wie das Gesetz ein nicht bloß gegen etwas Anderes, sondern in sich selber Unterschiedenes, ein in seinem Unterschiede mit sich Identisches ist; so auch das sich selbst zum Gegenstand habende, von sich selber wissende Ich. Indem daher das Bewußtseyn, als Verstand, von den Gesetzen weiß; so verhält dasselbe sich zu einem Gegenstande, in welchem das Ich das Gegenbild seines eigenen Selbstes wiederfindet und somit auf dem Sprunge steht, sich zum Selbstbewußtseyn als solchem zu entwickeln. Da aber, wie schon im Zusatz zu §. 422. bemerkt wurde, das bloß verständige Bewußtseyn noch nicht dahin gelangt, die im Gesetz vorhandene Einheit der unterschiedenen Bestimmungen zu begreifen, — das heißt, — aus der einen dieser Bestimmungen deren entgegengesetzte dialektisch zu entwickeln; so bleibt diese Einheit jenem Bewußtseyn noch etwas Todtes, folglich mit der Thätigkeit des Ich Nicht-

übereinstimmendes. Im Lebendigen dagegen schaut das Bewußtseyn den Proceß selber des Setzens und des Aufhebens der unterschiedenen Bestimmungen an, — nimmt wahr, daß der Unterschied kein Unterschied, — das heißt, — kein absolut fester Unterschied ist. Denn das Leben ist dasjenige Innere, das nicht ein abstract Inneres bleibt, sondern ganz in seine Aeußerung eingeht; — es ist ein durch die Negation des Unmittelbaren, des Aeußerlichen, Vermitteltes, das diese seine Vermittlung selber zur Unmittelbarkeit aufhebt, — eine sinnliche, äußerliche und zugleich schlechthin innerliche Existenz, — ein Materielles, in welchem das Außereinander der Theile aufgehoben, das Einzelne zu etwas Ideellem, zum Moment, zum Gliede des Ganzen herabgesetzt erscheint; — kurz, das Leben muß als Selbstzweck gefaßt werden, — als ein Zweck, der in sich selber sein Mittel hat, — als eine Totalität, in welcher jedes Unterschiedene zugleich Zweck und Mittel ist. Am Bewußtseyn dieser dialektischen, dieser lebendigen Einheit des Unterschiedenen entzündet sich daher das Selbstbewußtseyn, — das Bewußtseyn von dem sich selber gegenständlichen, also in sich selbst unterschiedenen einfachen Ideellen, — das Wissen von der Wahrheit des Natürlichen, vom Ich.

b.

Das Selbstbewußtseyn.

§. 424.

Die Wahrheit des Bewußtseyns ist das Selbstbewußtseyn, und dieses der Grund von jenem, so daß in der Existenz alles Bewußtseyn eines andern Gegenstandes Selbstbewußtseyn ist; Ich weiß von dem Gegenstande als dem Meinigen (er ist meine Vorstellung), Ich weiß daher darin von mir. — Der Ausdruck vom Selbstbewußtseyn ist Ich=Ich; — abstracte Freiheit, reine Idealität. — So ist es ohne Realität; denn

es selbst, das Gegenstand seiner ist, ist nicht ein solcher, da kein Unterschied desselben und seiner vorhanden ist.

Zusatz. In dem Ausdruck Ich=Ich ist das Princip der absoluten Vernunft und Freiheit ausgesprochen. Die Freiheit und die Vernunft besteht darin, daß ich mich zu der Form des Ich=Ich erhebe, — daß ich Alles als das Meinige, als Ich erkenne, — daß ich jedes Object als ein Glied in dem Systeme Desjenigen fasse, was ich selbst bin, — kurz darin, daß ich in Einem und demselben Bewußtseyn Ich und die Welt habe, in der Welt mich selber wiederfinde, und umgekehrt in meinem Bewußtseyn Das habe, was ist, was Objectivität hat. Diese das Princip des Geistes ausmachende Einheit des Ich und des Objects ist jedoch nur erst auf abstracte Weise im unmittelbaren Selbstbewußtseyn vorhanden, und wird nur von uns, — den Betrachtenden, — noch nicht vom Selbstbewußtseyn selber erkannt. Das unmittelbare Selbstbewußtseyn hat noch nicht das Ich=Ich, sondern nur das Ich zum Gegenstande, — ist deshalb nur für uns, nicht für sich selber frei, — weiß noch nicht von seiner Freiheit und hat nur die Grundlage derselben in sich, aber noch nicht die wahrhaft wirkliche Freiheit.

§. 425.

Das abstracte Selbstbewußtseyn ist die erste Negation des Bewußtseyns, daher auch behaftet mit einem äußerlichen Object, formell mit der Negation seiner; es ist somit zugleich die vorhergehende Stufe, Bewußtseyn, und ist der Widerspruch seiner als Selbstbewußtseyns und seiner als Bewußtseyns. Indem letzteres und die Negation überhaupt im Ich=Ich an sich schon aufgehoben ist, so ist es, als diese Gewißheit seiner selbst gegen das Object, der Trieb, Das zu setzen, was es an sich ist, — d. i. dem abstracten Wissen von sich Inhalt und Objectivität zu geben, und umgekehrt sich von seiner Sinnlichkeit zu befreien, die gegebene Objectivität aufzuheben und mit sich identisch zu setzen;

beides ist Ein und Dasselbe; — die Identificirung seines Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns.

Zusatz. Der Mangel des abstracten Selbstbewußtseyns liegt darin, daß dasselbe und das Bewußtseyn noch Zweierlei gegeneinander sind, — daß beide sich noch nicht gegenseitig ausgeglichen haben. — Im Bewußtseyn sehen wir den ungeheuren Unterschied des Ich, — dieses ganz Einfachen, — auf der einen Seite, und der unendlichen Mannichfaltigkeit der Welt, auf der anderen Seite. Dieser hier noch nicht zur wahrhaften Vermittlung kommende Gegensatz des Ich und der Welt macht die Endlichkeit des Bewußtseyns aus. — Das Selbstbewußtseyn dagegen hat seine Endlichkeit in seiner noch ganz abstracten Identität mit sich selber. Im Ich = Ich des unmittelbaren Selbstbewußtseyns ist nur ein seynsollender, noch kein gesetzter, noch kein wirklicher Unterschied vorhanden.

Dieser Zwiespalt zwischen dem Selbstbewußtseyn und dem Bewußtseyn bildet einen inneren Widerspruch des Selbstbewußtseyns mit sich selbst, weil das letztere zugleich die ihm zunächst vorangegangene Stufe, — Bewußtseyn, — folglich das Gegentheil seiner selber ist. Da nämlich das abstracte Selbstbewußtseyn nur die erste, somit noch bedingte Negation der Unmittelbarkeit des Bewußtseyns, und nicht schon die absolute Negativität, — das heißt, — die Negation jener Negation, die unendliche Affirmation ist; so hat es selber noch die Form eines Seyenden, eines Unmittelbaren, eines trotz — oder vielmehr — gerade wegen seiner unterschiedslosen Innerlichkeit noch von der Aeußerlichkeit Erfüllten; es enthält daher die Negation nicht bloß in sich, sondern auch außer sich, — als ein äußerliches Object, — als ein Nicht-Ich, — und ist eben dadurch Bewußtseyn.

Der hier geschilderte Widerspruch muß gelöst werden, und Dies geschieht auf die Weise, daß das Selbstbewußtseyn, welches

sich als Bewußtseyn, als Ich, zum Gegenstande hat, die einfache Idealität des Ich zum realen Unterschiede fortentwickelt, somit seine einseitige Subjectivität aufhebend, sich Objectivität giebt, — ein Proceß, der identisch ist mit dem umgekehrten, durch welchen zugleich das Object vom Ich subjectiv gesetzt, in die Innerlichkeit des Selbstes versenkt und so die im Bewußtseyn vorhandene Abhängigkeit des Ich von einer äußerlichen Realität vernichtet wird. So gelangt das Selbstbewußtseyn dahin, nicht neben sich das Bewußtseyn zu haben, nicht äußerlich mit diesem verbunden zu seyn, sondern dasselbe wahrhaft zu durchdringen und als ein aufgelöstes in sich selber zu enthalten.

Um dies Ziel zu erreichen, hat das Selbstbewußtseyn drei Entwicklungsstufen zu durchlaufen. —

1) Die erste dieser Stufen stellt uns das unmittelbare, einfach mit sich identische, und zugleich, — im Widerspruch hiermit, — auf ein äußerliches Object bezogene, einzelne Selbstbewußtseyn dar. — So bestimmt, ist das Selbstbewußtseyn die Gewißheit seiner als des Seyenden, gegen welches der Gegenstand die Bestimmung eines nur scheinbar Selbstständigen, in der That aber Nichtigen hat. — Das begehrende Selbstbewußtseyn.

2) Auf der zweiten Stufe bekommt das objective Ich die Bestimmung eines anderen Ich, und entsteht somit das Verhältniß eines Selbstbewußtseyns zu einem anderen Selbstbewußtseyn, zwischen diesen beiden aber der Proceß des Anerkennens. Hier ist das Selbstbewußtseyn nicht mehr bloß einzelnes Selbstbewußtseyn, sondern in ihm beginnt schon eine Vereinigung von Einzelnheit und Allgemeinheit.

3) Indem dann ferner das Andersseyn der einander gegenüberstehenden Selbste sich aufhebt und diese in ihrer Selbstständigkeit doch mit einander identisch werden, tritt die dritte jener Stufen hervor, — das allgemeine Selbstbewußtseyn

α) Die Begierde.

§. 426.

Das Selbstbewußtseyn in seiner Unmittelbarkeit ist Einzelnes und Begierde, — der Widerspruch seiner Abstraction, welche objectiv seyn soll, oder seiner Unmittelbarkeit, welche die Gestalt eines äußeren Objectes hat und subjectiv seyn soll. Für die aus dem Aufheben des Bewußtseyns hervorgegangene Gewißheit seiner selbst ist das Object, und für die Beziehung des Selbstbewußtseyns auf das Object ist seine abstracte Idealität ebenso als ein Nichtiges bestimmt.

Zusatz. Wie schon im Zusatz zum vorhergehenden Paragraphen bemerkt wurde, ist die Begierde diejenige Form, in welcher das Selbstbewußtseyn auf der ersten Stufe seiner Entwicklung erscheint. Die Begierde hat hier, im zweiten Haupttheil der Lehre vom subjectiven Geiste, noch keine weitere Bestimmung, als die des Triebes, insofern derselbe ohne durch das Denken bestimmt zu seyn, auf ein äußerliches Object gerichtet ist, in welchem er sich zu befriedigen sucht. Daß aber der so bestimmte Trieb im Selbstbewußtseyn existirt, — davon liegt die Nothwendigkeit darin, daß das Selbstbewußtseyn, (wie wir gleichfalls schon im Zusatz zum vorhergehenden Paragraphen bemerklich gemacht haben), zugleich seine ihm zunächst vorangegangene Stufe, nämlich Bewußtseyn ist und von diesem inneren Widerspruche weiß. Wo ein mit sich Identisches einen Widerspruch in sich trägt und von dem Gefühl seiner an sich seyenden Identität mit sich selber ebenso wie von dem entgegengesetzten Gefühl seines inneren Widerspruchs erfüllt ist, — da tritt nothwendig der Trieb hervor, diesen Widerspruch aufzuheben. Das Nichtlebendige hat keinen Trieb, weil es den Widerspruch nicht zu ertragen vermag, sondern zu Grunde geht, wenn das Andere seiner selbst in es eindringt. Das Beseelte hingegen und der Geist haben nothwendig Trieb, da weder die Seele noch der Geist seyn kann, ohne den Widerspruch in sich zu haben und

ihn entweder zu fühlen oder von ihm zu wissen. In dem unmittelbaren, daher natürlichen, einzelnen, ausschließenden Selbstbewußtseyn hat aber, wie bereits oben angedeutet, der Widerspruch die Gestalt, daß das Selbstbewußtseyn, — dessen Begriff darin besteht, sich zu sich selber zu verhalten, Ich=Ich zu seyn, — im Gegentheil zugleich noch zu einem unmittelbaren, nicht ideell gesetzten Anderen, zu einem äußerlichen Object, zu einem Nicht-Ich sich verhält und sich selber äußerlich ist, da es, — obgleich an sich Totalität, Einheit des Subjectiven und des Objectiven, — dennoch zunächst als Einseitiges, als ein nur Subjectives existirt, das erst durch die Befriedigung der Begierde dahin kommt, an und für sich Totalität zu seyn. — Trotz jenes inneren Widerspruchs bleibt jedoch das Selbstbewußtseyn sich seiner absolut gewiß, weil dasselbe weiß, daß das unmittelbare, äußerliche Object keine wahrhafte Realität hat, vielmehr ein Nichtiges gegen das Subject, ein bloß scheinbar Selbstständiges, in der That aber ein Solches ist, das nicht verdient und nicht vermag, für sich zu bestehen, sondern durch die reale Macht des Subjects untergehen muß.

§. 427.

Das Selbstbewußtseyn weiß sich daher an sich im Gegenstande, der in dieser Beziehung dem Triebe gemäß ist. In der Negation der beiden einseitigen Momente als der eigenen Thätigkeit des Ich, wird für dasselbe diese Identität. Der Gegenstand kann dieser Thätigkeit keinen Widerstand leisten, als an sich und für das Selbstbewußtseyn das Selbstlose; die Dialektik, welche seine Natur ist, sich aufzuheben, existirt hier als jene Thätigkeit des Ich. Das gegebene Object wird hierin eben so subjectiv gesetzt, wie die Subjectivität sich ihrer Einseitigkeit entäußert und sich objectiv wird.

Zusatz. Das selbstbewußte Subject weiß sich als an sich mit dem äußerlichen Gegenstande identisch, — weiß, daß dieser die Möglichkeit der Befriedigung der Begierde enthält,

— daß der Gegenstand also der Begierde gemäß ist, — und daß eben deßwegen diese durch ihn erregt wird. Die Beziehung auf das Object ist dem Subject daher nothwendig. Das letztere schaut in dem ersteren seinen eigenen Mangel, seine eigene Einseitigkeit an, — sieht im Object etwas zu seinem eigenen Wesen Gehöriges und dennoch ihm Fehlendes. Diesen Widerspruch ist das Selbstbewußtseyn aufzuheben im Stande, da dasselbe kein Seyn, sondern absolute Thätigkeit ist; und es hebt ihn auf, indem es sich des selbstständig zu seyn gleichsam nur vorgebenden Gegenstandes bemächtigt, — durch Verzehrung desselben sich befriedigt, — und, — da es Selbstzweck ist, — in diesem Proceß sich erhält. Das Object muß dabei zu Grunde gehen; denn beide, — das Subject und das Object, — sind hier Unmittelbare, und diese können nicht anders in Einem seyn, als so, daß die Unmittelbarkeit, — und zwar zunächst die des selbstlosen Objects, — negirt wird. Durch die Befriedigung der Begierde wird die an-sich-seyende Identität des Subjects und des Objects gesetzt, die Einseitigkeit der Subjectivität und die scheinbare Selbstständigkeit des Objects aufgehoben. Indem aber der Gegenstand von dem begehrenden Selbstbewußtseyn vernichtet wird, kann er einer durchaus fremden Gewalt zu unterliegen scheinen. Dies ist jedoch nur ein Schein. Denn das unmittelbare Object muß sich seiner eigenen Natur, seinem Begriffe nach, aufheben, da es in seiner Einzelnheit der Allgemeinheit seines Begriffes nicht entspricht. Das Selbstbewußtseyn ist der erscheinende Begriff des Objectes selber. In der Vernichtung des Gegenstandes durch das Selbstbewußtseyn geht dieser daher durch die Macht seines eigenen, ihm nur innerlichen und eben deßhalb nur von außen an ihn zu kommen scheinenden Begriffes unter. — So wird das Object subjectiv gesetzt. Aber durch diese Aufhebung des Objectes hebt, wie schon bemerkt, das Subject auch seinen eigenen Mangel, sein Zerfallen in ein unterschiedsloses Ich=Ich und in ein auf ein äußerliches Object bezogenes Ich auf und gibt

ebenso sehr seiner Subjectivität Objectivität, wie es sein Object subjectiv macht.

§. 428.

Das Product dieses Processes ist, daß Ich sich mit sich selbst zusammenschließt und hiedurch für sich befriedigt, Wirkliches ist. Nach der äußerlichen Seite bleibt es in dieser Rückkehr zunächst als Einzelnes bestimmt und hat sich als solches erhalten, weil es sich auf das selbstlose Object nur negativ bezieht, dieses in sofern nur aufgezehrt wird. Die Begierde ist so in ihrer Befriedigung überhaupt zerstörend, wie ihrem Inhalte nach selbstsüchtig; und da die Befriedigung nur im Einzelnen geschehen, dieses aber vorübergehend ist, so erzeugt sich in der Befriedigung wieder die Begierde.

Zusatz. Das Verhältniß der Begierde zum Gegenstande ist noch durchaus das des selbstsüchtigen Zerstörens, — nicht das des Bildens. Insofern das Selbstbewußtseyn als bildende Thätigkeit sich auf den Gegenstand bezieht, bekommt dieser nur die in ihm ein Bestehen gewinnende Form des Subjectiven, wird aber seinem Stoffe nach erhalten. Durch die Befriedigung des in der Begierde befangenen Selbstbewußtseyns hingegen wird, — da dieses das Andere als ein Unabhängiges noch nicht zu ertragen die Kraft besitzt, — die Selbstständigkeit des Objectes zerstört; so daß die Form des Subjectiven in demselben zu keinem Bestehen gelangt.

Wie der Gegenstand der Begierde und diese selber, so ist aber nothwendiger Weise auch die Befriedigung der Begierde etwas Einzelnes, Vorübergehendes, der immer von Neuem erwachenden Begierde Weichendes, — eine mit der Allgemeinheit des Subjectes beständig in Widerspruch bleibende und gleichwohl durch den gefühlten Mangel der unmittelbaren Subjectivität immer wieder angeregte Objectivirung, die niemals ihr Ziel absolut erreicht, sondern nur den Progreß in's Unendliche herbeiführt.

§. 429.

Aber das Selbstgefühl, das dem Ich in der Befriedigung wird, bleibt nach der inneren Seite oder an sich nicht im abstracten Fürsichseyn oder in seiner Einzelnheit, sondern als die Negation der Unmittelbarkeit und der Einzelnheit enthält das Resultat die Bestimmung der Allgemeinheit, und der Identität des Selbstbewußtseyns mit seinem Gegenstande. Das Urtheil oder die Diremtion dieses Selbstbewußtseyns ist das Bewußtseyn eines freien Objects, in welchem Ich das Wissen seiner als Ich hat, das aber auch noch außer ihm ist.

Zusatz. Nach der äußerlichen Seite bleibt, wie im Zusatze zum vorhergehenden Paragraphen bemerkt wurde, das unmittelbare Selbstbewußtseyn in dem in's Unendliche sich fortsetzenden langweiligen Wechsel der Begierde und der Befriedigung derselben, — in der aus ihrer Objectivirung immer wieder in sich zurückfallenden Subjectivität befangen. Nach der inneren Seite dagegen, — oder dem Begriffe nach, — hat das Selbstbewußtseyn, durch Aufhebung seiner Subjectivität und des äußerlichen Gegenstandes, seine eigene Unmittelbarkeit, den Standpunkt der Begierde negirt, — sich mit der Bestimmung des Andersseyns gegen sich selber gesetzt, — das Andere mit dem Ich erfüllt, aus etwas Selbstlosem zu einem freien, zu einem selbstischen Object, zu einem anderen Ich gemacht, — somit sich als ein unterschiedenes Ich sich selber gegenübergestellt, — dadurch aber sich über die Selbstsucht der bloß zerstörenden Begierde erhoben.

β) Das anerkennende Selbstbewußtseyn.

§. 430.

Es ist ein Selbstbewußtseyn für ein Selbstbewußtseyn, zunächst unmittelbar, als ein Anderes für ein Anderes. Ich schaue in ihm als Ich mich selbst an, aber auch darin ein unmittelbar daseyendes, als Ich absolut gegen mich selbstständiges anderes

Object. Das Aufheben der Einzelnheit des Selbstbewußtseyns war das erste Aufheben; es ist damit nur als besonderes bestimmt. Dieser Widerspruch gibt den Trieb, sich als freies Selbst zu zeigen, und für den Anderen als solches da zu seyn, — den Proceß des Anerkennens.

Zusatz. Die in der Ueberschrift des obigen Paragraphen bezeichnete zweite Entwicklungsstufe des Selbstbewußtseyns hat mit dem, die erste Entwicklungsstufe desselben bildenden, in der Begier befangenen Selbstbewußtseyn zunächst auch noch die Bestimmung der Unmittelbarkeit gemein. In dieser Bestimmung liegt der ungeheure Widerspruch, daß — da Ich das ganz Allgemeine, absolut Durchgängige, durch keine Grenze Unterbrochene, das allen Menschen gemeinsame Wesen ist, — die beiden sich hier auf einander beziehenden Selbste Eine Identität, — so zu sagen, — Ein Licht ausmachen, und dennoch zugleich Zweie sind, die, in vollkommener Starrheit und Sprödigkeit gegen einander, jedes als ein In-sich-reflectirtes, von dem Anderen absolut Unterschiedenes und Undurchbrechbares bestehen.

§. 431.

Er ist ein Kampf; denn Ich kann mich im Andern nicht als mich selbst wissen, in sofern das Andere ein unmittelbares anderes Daseyn für mich ist; Ich bin daher auf die Aufhebung dieser seiner Unmittelbarkeit gerichtet. Eben so sehr kann Ich nicht als unmittelbares anerkannt werden, sondern nur in sofern Ich an mir selbst die Unmittelbarkeit aufhebe und dadurch meiner Freiheit Daseyn gebe. Aber diese Unmittelbarkeit ist zugleich die Leiblichkeit des Selbstbewußtseyns, in welcher es als in seinem Zeichen und Werkzeug, sein eignes Selbstgefühl sowie sein Seyn für Andere, und seine es mit ihnen vermittelnde Beziehung hat.

Zusatz. Die nähere Gestalt des im Zusatz zum vorher-

gehenden Paragraphen angegebenen Widerspruchs ist die, daß die beiden sich zu einander verhaltenden selbstbewußten Subjecte, — weil sie unmittelbares Daseyn haben, — natürliche, leibliche sind, also in der Weise eines, fremder Gewalt unterworfenen Dinges existiren und als ein solches aneinander kommen, — zugleich aber schlechthin freie sind und nicht als ein nur unmittelbar Daseyendes, — nicht als ein bloß Natürliches, von einander behandelt werden dürfen. Um diesen Widerspruch zu überwinden, — dazu ist nöthig, daß die beiden einander gegenüberstehenden Selbste in ihrem Daseyn, in ihrem Seyn-für-Anderes, sich als Das setzen und sich als Das anerkennen, was sie an sich oder ihrem Begriffe nach sind, — nämlich nicht bloß natürliche, sondern freie Wesen. Nur so kommt die wahre Freiheit zu Stande; denn, da diese in der Identität meiner mit dem Anderen besteht, so bin ich wahrhaft frei nur dann, wenn auch der Andere frei ist und von mir als frei anerkannt wird. Diese Freiheit des Einen im Anderen vereinigt die Menschen auf innerliche Weise; wogegen das Bedürfniß und die Noth dieselben nur äußerlich zusammenbringt. Die Menschen müssen sich daher in einander wiederfinden wollen. Dies kann aber nicht geschehen, so lange dieselben in ihrer Unmittelbarkeit, in ihrer Natürlichkeit befangen sind; denn diese ist eben Dasjenige, was sie von einander ausschließt und sie verhindert, als freie für einander zu seyn. Die Freiheit fordert daher, daß das selbstbewußte Subject weder seine eigene Natürlichkeit bestehen lasse, noch die Natürlichkeit Anderer dulde, sondern vielmehr, gleichgültig gegen das Daseyn, in einzelnen unmittelbaren Händeln, das eigene und das fremde Leben für die Erringung der Freiheit auf das Spiel setze. Nur durch Kampf kann also die Freiheit erworben werden; die Versicherung, frei zu seyn, genügt dazu nicht; nur dadurch, daß der Mensch sich selber, wie Andere, in die Gefahr des Todes bringt, beweist er auf diesem Standpunkt seine Fähigkeit zur Freiheit.

§. 432.

Der Kampf des Anerkennens geht also auf Leben und Tod; jedes der beiden Selbstbewußtseyn bringt das Leben des Andern in Gefahr und begiebt sich selbst darein, — aber nur als in Gefahr; denn ebenso ist jedes auf die Erhaltung seines Lebens, als des Daseyns seiner Freiheit gerichtet. Der Tod des Einen, der durch die abstracte, daher rohe Negation der Unmittelbarkeit, den Widerspruch nach einer Seite auflöst, ist so nach der wesentlichen Seite, — dem Daseyn des Anerkennens, welches darin zugleich aufgehoben wird, — ein neuer Widerspruch, und der höhere, als der erste.

Zusatz. Der absolute Beweis der Freiheit im Kampfe um die Anerkennung ist der Tod. Schon indem die Kämpfenden sich in die Gefahr des Todes begeben, setzen sie ihr beiderseitiges natürliches Seyn als ein Negatives, — beweisen sie, daß sie dasselbe als ein Nichtiges ansehen. Durch den Tod aber wird die Natürlichkeit thatsächlich negirt und dadurch zugleich deren Widerspruch mit dem Geistigen, mit dem Ich, aufgelöst. Diese Auflösung ist jedoch nur ganz abstract, — nur von negativer, — nicht von positiver Art. Denn, wenn von den beiden um ihre gegenseitige Anerkennung mit einander Kämpfenden auch nur der Eine untergeht, so kommt keine Anerkennung zu Stande, — so existirt der Uebriggebliebene ebenso wenig, wie der Todte, als ein Anerkannter. Folglich entsteht durch den Tod der neue und größere Widerspruch, daß Diejenigen, welche durch den Kampf ihre innere Freiheit bewiesen haben, dennoch zu keinem anerkannten Daseyn ihrer Freiheit gelangt sind.

Um etwanigen Mißverständnissen rücksichtlich des so eben geschilderten Standpunktes vorzubeugen, haben wir hier noch die Bemerkung zu machen, daß der Kampf um die Anerkennung in der angegebenen bis zum Aeußersten getriebenen Form, bloß im Naturzustande, — wo die Menschen nur als Einzelne sind, — stattfinden kann, dagegen der bürgerlichen Gesellschaft

und dem Staate fern bleibt; weil daselbst Dasjenige, was das Resultat jenes Kampfes ausmacht, — nämlich das Anerkanntseyn, — bereits vorhanden ist. Denn, obgleich der Staat auch durch Gewalt entstehen kann, so beruht er doch nicht auf ihr; die Gewalt hat in seiner Hervorbringung nur ein an-und-für-sich-Berechtigtes, — die Gesetze, die Verfassung, — zur Existenz gebracht. Im Staate sind der Geist des Volkes, — die Sitte, — das Gesetz, — das Herrschende. Da wird der Mensch als vernünftiges Wesen, als frei, als Person anerkannt und behandelt; und der Einzelne seinerseits macht sich dieser Anerkennung dadurch würdig, daß er, mit Ueberwindung der Natürlichkeit seines Selbstbewußtseyns, einem Allgemeinen, dem an-und-für-sich-seyenden Willen, dem Gesetze gehorcht, — also gegen Andere sich auf eine allgemein-gültige Weise benimmt, — sie als Das anerkennt, wofür er selber gelten will, — als frei, als Person. Im Staate erhält der Bürger seine Ehre durch das Amt, das er bekleidet, durch das von ihm betriebene Gewerbe und durch seine sonstige arbeitende Thätigkeit. Seine Ehre hat dadurch einen substanziellen, allgemeinen, objectiven, nicht mehr von der leeren Subjectivität abhängigen Inhalt; dergleichen im Naturzustande noch fehlt, wo die Individuen, — wie sie auch seyn und was sie auch thun mögen, — sich Anerkennung erzwingen wollen.

Aus dem eben Gesagten erhellt aber, daß mit jenem, ein nothwendiges Moment in der Entwicklung des menschlichen Geistes ausmachenden Kampfe um Anerkennung der Zweikampf durchaus nicht verwechselt werden darf. Der Letztere fällt nicht, — wie der Erstere, — in den Naturzustand der Menschen, sondern in eine schon mehr oder weniger ausgebildete Form der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates. Seine eigentliche weltgeschichtliche Stelle hat der Zweikampf im Feudalsystem, welches ein rechtlicher Zustand seyn sollte, es aber nur in sehr geringem Grade war. Da wollte der Ritter, — was er auch begangen

haben mochte, — dafür gelten, sich nichts vergeben zu haben, vollkommen fleckenlos zu seyn. Dies sollte der Zweikampf beweisen. Obgleich das Faustrecht in gewisse Formen gebracht war, so hatte dasselbe doch die Selbstsucht zur absoluten Grundlage; durch seine Ausübung wurde daher nicht ein Beweis vernünftiger Freiheit und wahrhaft staatsbürgerlicher Ehre, sondern vielmehr ein Beweis von Rohheit und häufig von der Unverschämtheit eines — trotz seiner Schlechtigkeit — auf äußerliche Ehre Anspruch machenden Sinnes gegeben. Bei den antiken Völkern kommt der Zweikampf nicht vor; denn ihnen war der Formalismus der leeren Subjectivität, — das Geltenwollen des Subjects in seiner unmittelbaren Einzelnheit, — durchaus fremd; sie hatten ihre Ehre nur in ihrer gediegenen Einheit mit dem sittlichen Verhältniß, welches der Staat ist. In unseren modernen Staaten aber ist der Zweikampf kaum für etwas Anderes zu erklären, als für ein gemachtes Sichzurückversetzen in die Rohheit des Mittelalters. Allenfalls konnte bei dem ehemaligen Militär der Zweikampf einen leidlich vernünftigen Sinn haben, — nämlich den, — daß das Individuum beweisen wollte: es habe noch einen höheren Zweck, als sich um des Groschens willen todt schlagen zu lassen.

§. 433.

Indem das Leben eben so wesentlich wie die Freiheit ist, so endigt sich der Kampf zunächst als einseitige Negation mit der Ungleichheit, daß das eine der Kämpfenden das Leben vorzieht, sich als einzelnes Selbstbewußtseyn erhält, sein Anerkanntseyn jedoch aufgiebt, das Andere aber an seiner Beziehung auf sich selbst festhält und vom Ersten als dem Unterworfenen anerkannt wird: — das Verhältniß der Herrschaft und Knechtschaft.

Der Kampf des Anerkennens und die Unterwerfung unter einen Herrn ist die Erscheinung, aus welcher das Zusammenleben der Menschen, als ein Beginnen der Staaten,

hervorgegangen ist. Die Gewalt, welche in dieser Erscheinung Grund ist, ist darum nicht Grund des Rechts, sondern nur das nothwendige und berechtigte Moment im Uebergange des Zustandes des in die Begierde und Einzelnheit versenkten Selbstbewußtseyns in den Zustand des allgemeinen Selbstbewußtseyns. Jene Gewalt ist der äußerliche oder erscheinende Anfang der Staaten, nicht ihr substantielles Princip.

Zusatz. Das Verhältniß der Herrschaft und Knechtschaft enthält nur ein relatives Aufheben des Widerspruchs zwischen der in sich reflectirten Besonderheit und der gegenseitigen Identität der unterschiedenen selbstbewußten Subjecte. Denn in diesem Verhältniß wird die Unmittelbarkeit des besonderen Selbstbewußtseyns zunächst nur auf der Seite des Knechtes aufgehoben, dagegen auf der Seite des Herrn erhalten. Während die Natürlichkeit des Lebens auf diesen beiden Seiten bestehen bleibt, gibt sich der Eigenwille des Knechtes an den Willen des Herren auf, — bekommt zu seinem Inhalte den Zweck des Gebieters, der seinestheils in sein Selbstbewußtseyn nicht den Willen des Knechtes, sondern bloß die Sorge für die Erhaltung der natürlichen Lebendigkeit desselben aufnimmt; dergestalt, daß in diesem Verhältniß die gesetzte Identität des Selbstbewußtseyns der aufeinander bezogenen Subjecte nur auf einseitige Weise zu Stande kommt.

Was das Geschichtliche des in Rede stehenden Verhältnisses betrifft, so kann hier bemerkt werden, daß die antiken Völker, — die Griechen und Römer, — sich noch nicht zum Begriff der absoluten Freiheit erhoben hatten, da sie nicht erkannten, daß der Mensch als solcher, — als dieses allgemeine Ich, — als vernünftiges Selbstbewußtseyn, — zur Freiheit berechtigt ist. Bei ihnen wurde vielmehr der Mensch nur dann für frei gehalten, wenn er als ein Freier geboren war. Die Freiheit hatte also bei ihnen noch die Bestimmung der Natürlichkeit. Deßhalb gab es in ihren Freistaaten Sclaverei, und entstanden bei den Römern blutige Kriege, in denen die Sclaven sich frei zu machen, — zur Anerkennung ihrer ewigen Menschenrechte zu gelangen suchten.

§. 434.

Dies Verhältniß ist einerseits, da das Mittel der Herrschaft, der Knecht, in seinem Leben gleichfalls erhalten werden muß, Gemeinsamkeit des Bedürfnisses und der Sorge für dessen Befriedigung. An die Stelle der rohen Zerstörung des unmittelbaren Objects tritt die Erwerbung, Erhaltung und Formirung desselben als des Vermittelnden, worin die beiden Extreme der Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit sich zusammenschließen; — die Form der Allgemeinheit in Befriedigung des Bedürfnisses ist ein dauerndes Mittel und eine die Zukunft berücksichtigende und sichernde Vorsorge.

§. 435.

Zweitens nach dem Unterschiede hat der Herr in dem Knechte und dessen Dienste die Anschauung des Geltens seines einzelnen Fürsichseyns; und zwar vermittelst der Aufhebung des unmittebaren Fürsichseyns, welche aber in einen Anderen fällt. — Dieser, der Knecht, aber arbeitet sich im Dienste des Herrn seinen Einzel- und Eigenwillen ab, hebt die innere Unmittelbarkeit der Begierde auf, und macht in dieser Entäußerung und der Furcht des Herrn den Anfang der Weisheit, — den Uebergang zum allgemeinen Selbstbewußtseyn.

Zusatz. Indem der Knecht für den Herren, folglich nicht im ausschließlichen Interesse seiner eigenen Einzelnheit arbeitet, so erhält seine Begierde die Breite, nicht nur die Begierde eines Diesen zu seyn, sondern zugleich die eines Anderen in sich zu enthalten. Demnach erhebt sich der Knecht über die selbstische Einzelnheit seines natürlichen Willens und steht insofern, seinem Werthe nach, höher, als der in seiner Selbstsucht befangene, im Knechte nur seinen unmittelbaren Willen anschauende, von einem

unfreien Bewußtseyn auf formelle Weise anerkannte Herr. Jene Unterwerfung der Selbstsucht des Knechtes bildet den Beginn der wahrhaften Freiheit des Menschen. Das Erzittern der Einzelnheit des Willens, — das Gefühl der Nichtigkeit der Selbstsucht, — die Gewohnheit des Gehorsams, — ist ein nothwendiges Moment in der Bildung jedes Menschen. Ohne diese, den Eigenwillen brechende Zucht erfahren zu haben, wird Niemand frei, vernünftig und zum Befehlen fähig. Um frei zu werden, — um die Fähigkeit zur Selbstregierung zu erlangen, haben daher alle Völker erst durch die strenge Zucht der Unterwürfigkeit unter einen Herren hindurchgehen müssen. So war es, zum Beispiel, nothwendig, daß, nachdem Solon den Athenienſern demokratische, freie Gesetze gegeben hatte, Pisistratus sich eine Gewalt verschaffte, durch welche er die Athenienſer zwang, jenen Gesetzen zu gehorchen. Erst als dieser Gehorsam Wurzel gefaßt hatte, wurde die Herrschaft der Pisistratiden überflüssig. So mußte auch Rom die strenge Regierung der Könige durchleben, bevor durch Brechung der natürlichen Selbstsucht jene bewunderungswürdige römische Tugend der zu allen Opfern bereiten Vaterlandsliebe entstehen konnte. — Die Knechtschaft und die Tyrannei sind also in der Geschichte der Völker eine nothwendige Stufe und somit etwas beziehungsweise Berechtigtes. Denen, die Knechte bleiben, geschieht kein absolutes Unrecht; denn wer für die Erringung der Freiheit das Leben zu wagen den Muth nicht besitzt, — Der verdient, Sclave zu sein; — und wenn dagegen ein Volk frei seyn zu wollen sich nicht bloß einbildet, sondern wirklich den energischen Willen der Freiheit hat, wird keine menschliche Gewalt dasselbe in der Knechtschaft des bloß leidenden Regiertwerdens zurückzuhalten vermögen.

Jener knechtische Gehorsam bildet, — wie gesagt, — nur den Anfang der Freiheit, weil Dasjenige, welchem sich dabei die natürliche Einzelnheit des Selbstbewußtseyns unterwirft, nicht der an-und-für-sich-seyende, wahrhaft allgemeine, vernünftige Wille, sondern der einzelne, zufällige Wille eines anderen Subjectes ist. So tritt hier bloß das Eine Moment der Freiheit, — die Negativität der selbstsüchtigen Einzelnheit, — hervor; wogegen die positive Seite der Freiheit erst dann Wirklichkeit erhält, wenn — einerseits das knechtische Selbstbewußtseyn, ebensowohl von der Einzelnheit des Herren wie von seiner eigenen Einzelnheit sich losmachend, das an-und-für-sich-Vernünftige in dessen von der Besonderheit der Subjecte unabhängigen Allgemeinheit erfaßt, — und wenn andererseits das Selbstbewußtseyn des Herren durch die zwischen ihm und dem Knechte stattfindende Gemeinsamkeit des Bedürfnisses und der Sorge für die Befriedigung desselben, so wie durch die Anschauung der ihm im Knechte gegenständlichen Aufhebung des unmittelbaren einzelnen Willens dahin gebracht wird, diese Aufhebung auch in Bezug auf ihn selber, als das Wahrhafte zu erkennen und demnach seinen eigenen selbstischen Willen dem Gesetze des an-und-für-sich-seyenden Willens zu unterwerfen.

γ) Das allgemeine Selbstbewußtseyn.

§. 436.

Das allgemeine Selbstbewußtseyn ist das affirmative Wissen seiner selbst im andern Selbst, deren jedes als freie Einzelnheit absolute Selbstständigkeit hat, aber, vermöge der Negation seiner Unmittelbarkeit oder Begierde, sich nicht vom andern unterscheidet, allgemeines Selbstbewußtseyn und objectiv ist und die reelle Allgemeinheit als Gegenseitigkeit insofern hat, als es im freien Andern sich anerkannt weiß, und dies weiß, in sofern es das andere anerkennt und dasselbe frei weiß.

Dies allgemeine Wiedererscheinen des Selbstbewußtseyns, — der Begriff, der sich in seiner Objectivität als mit sich identische Subjectivität und darum allgemein weiß, — ist die Form des Bewußtseyns der Substanz jeder wesentlichen Geistigkeit, — der Familie, des Vaterlandes, des Staats, so wie aller

Tugenden, der Liebe, Freundschaft, Tapferkeit, der Ehre, des Ruhms. — Aber dies Erscheinen des Substantiellen kann auch vom Substantiellen getrennt und für sich in gehaltleerer Ehre, eitlem Ruhm, u. s. f. festgehalten werden.

Zusatz. Das durch den Begriff des Geistes herbeigeführte Resultat des Kampfes um Anerkennung ist das die dritte Stufe in dieser Sphäre bildende allgemeine Selbstbewußtseyn, — das heißt, — dasjenige freie Selbstbewußtseyn, für welches das ihm gegenständliche andere Selbstbewußtseyn nicht mehr, — wie auf der zweiten Stufe, — ein unfreies-, sondern ein gleichfalls selbstständiges ist. Auf diesem Standpunkte haben sich also die auf einander bezogenen selbstbewußten Subjecte, durch Aufhebung ihrer ungleichen besonderen Einzelnheit, zu dem Bewußtseyn ihrer reellen Allgemeinheit, — ihrer Allen zukommenden Freiheit — und damit zur Anschauung ihrer bestimmten Identität mit einander erhoben. Der dem Knecht gegenüberstehende Herr war noch nicht wahrhaft frei; denn er schaute im Anderen noch nicht durchaus sich selber an. Erst durch das Freiwerden des Knechtes wird folglich auch der Herr vollkommen frei. In dem Zustande dieser allgemeinen Freiheit bin ich, indem ich in mich reflectirt bin, unmittelbar in den Anderen reflectirt, und umgekehrt beziehe ich mich, indem ich mich auf den Anderen beziehe, unmittelbar auf mich selber. Wir haben daher hier die gewaltige Diremtion des Geistes in verschiedene Selbste, die an-und-für-sich und für einander vollkommen frei, selbstständig, absolut spröde, widerstandleistend, — und doch zugleich mit einander identisch, somit nicht selbstständig, nicht undurchdringlich, sondern gleichsam zusammengeflossen sind. Dies Verhältniß ist durchaus speculativer Art; und wenn man meint: das Speculative sei etwas Fernes und Unfaßbares, so braucht man nur den Inhalt jenes Verhältnisses zu betrachten, um sich von der Grundlosigkeit jener Meinung zu überzeugen. Das Speculative oder Vernünftige und Wahre besteht in der

Einheit des Begriffs oder des Subjectiven und der Objectivität. Diese Einheit ist auf dem fraglichen Standpunkt offenbar vorhanden. Sie bildet die Substanz der Sittlichkeit, — namentlich der Familie, — der geschlechtlichen Liebe (da hat jene Einheit die Form der Besonderheit), — der Vaterlandsliebe, dieses Wollens der allgemeinen Zwecke und Interessen des Staats, — der Liebe zu Gott, — auch der Tapferkeit, wenn diese ein Daransetzen des Lebens an eine allgemeine Sache ist, — und endlich auch der Ehre, falls dieselbe nicht die gleichgültige Einzelnheit des Individuums, sondern etwas Substanzielles, wahrhaft Allgemeines, zu ihrem Inhalte hat.

§. 437.

Diese Einheit des Bewußtseyns und des Selbstbewußtseyns enthält zunächst die Einzelnen als in einander scheinende. Aber ihr Unterschied ist in dieser Identität die ganz unbestimmte Verschiedenheit, oder vielmehr ein Unterschied, der keiner ist. Ihre Wahrheit ist daher die an-und-für-sich seyende Allgemeinheit und Objectivität des Selbstbewußtseyns, — die Vernunft.

Die Vernunft, als die Idee (§. 213), erscheint hier in der Bestimmung, daß der Gegensatz des Begriffs und der Realität überhaupt, deren Einheit sie ist, hier die nähere Form des für sich existirenden Begriffs, des Bewußtseyns und des demselben gegenüber äußerlich vorhandenen Objectes gehabt hat.

Zusatz. Was wir im vorigen Paragraphen das allgemeine Selbstbewußtseyn genannt haben, — Das ist in seiner Wahrheit der Begriff der Vernunft, — der Begriff, insofern er nicht als bloß logische Idee, sondern als die zum Selbstbewußtseyn entwickelte Idee existirt. Denn, wie wir aus der Logik wissen, besteht die Idee in der Einheit des Subjectiven oder des Begriffs und der Objectivität. Als solche Einheit hat sich uns aber das allgemeine Selbstbewußtseyn gezeigt, da wir gesehen haben, daß dasselbe, in seinem absoluten Unterschiede von seinem Anderen, doch zugleich absolut identisch mit demselben ist.

Diese Identität der Subjectivität und der Objectivität macht eben die jetzt vom Selbstbewußtseyn erreichte Allgemeinheit aus, welche über jene beiden Seiten oder Besonderheiten übergreift und in welche diese sich auflösen. Indem aber das Selbstbewußtseyn zu dieser Allgemeinheit gelangt, hört es auf, Selbstbewußtseyn im eigentlichen oder engeren Sinne des Wortes zu seyn, weil zum Selbstbewußtseyn als solchem gerade das Festhalten an der Besonderheit des Selbstes gehört. Durch das Aufgeben dieser Besonderheit wird das Selbstbewußtseyn zur Vernunft. Der Name „Vernunft" hat an dieser Stelle nur den Sinn der zunächst noch abstracten oder formellen Einheit des Selbstbewußtseyns mit seinem Object. Diese Einheit begründet Dasjenige, was man, im bestimmten Unterschiede von dem Wahrhaften, das bloß Richtige nennen muß. Richtig ist meine Vorstellung durch ihre bloße Uebereinstimmung mit dem Gegenstande, — auch wenn dieser seinem Begriffe äußerst wenig entspricht und somit fast gar keine Wahrheit hat. Erst, wenn mir der wahrhafte Inhalt gegenständlich wird, erhält meine Intelligenz in concretem Sinne die Bedeutung der Vernunft. In dieser Bedeutung wird die Vernunft am Schlusse der Entwicklung des theoretischen Geistes (§. 467) zu betrachten seyn, wo wir, von einem weiter, als bis jetzt, entwickelten Gegensatze des Subjectiven und Objectiven herkommend, die Vernunft als die inhaltsvolle Einheit dieses Gegensatzes erkennen werden.

c.

Die Vernunft.

§. 438.

Die an-und-für-sich-seyende Wahrheit, welche die Vernunft ist, ist die einfache Identität der Subjectivität des Begriffs und seiner Objectivität und Allgemeinheit. Die Allgemeinheit der Vernunft hat daher eben so sehr die Bedeutung des im Bewußtseyn als solchem nur gegebenen, aber nun selbst allgemeinen, das Ich durchdringenden und befassenden Objects, als des reinen Ich, der über das Object übergreifenden und es in sich befassenden reinen Form.

§. 439.

Das Selbstbewußtseyn so die Gewißheit, daß seine Bestimmungen eben so sehr gegenständlich, Bestimmungen des Wesens der Dinge, als seine eigenen Gedanken sind, — ist die Vernunft, welche als diese Identität nicht nur die absolute Substanz, sondern die Wahrheit als Wissen ist. Denn sie hat hier zur eigenthümlichen Bestimmtheit, zur immanenten Form den für sich selbst existirenden reinen Begriff, Ich, die Gewißheit seiner selbst als unendliche Allgemeinheit. — Die wissende Wahrheit ist der Geist.

Diese Identität der Subjectivität und der Objectivität macht eben die jetzt vom Selbstbewußtseyn erreichte Allgemeinheit aus, welche über jene beiden Seiten oder Besonderheiten übergreift und in welche diese sich auflösen. Indem aber das Selbstbewußtseyn zu dieser Allgemeinheit gelangt, hört es auf, Selbstbewußtseyn im eigentlichen oder engeren Sinne des Wortes zu seyn, weil zum Selbstbewußtseyn als solchem gerade das Festhalten an der Besonderheit des Selbstes gehört. Durch das Aufgeben dieser Besonderheit wird das Selbstbewußtseyn zur Vernunft. Der Name „Vernunft" hat an dieser Stelle nur den Sinn der zunächst noch abstracten oder formellen Einheit des Selbstbewußtseyns mit seinem Object. Diese Einheit begründet Dasjenige, was man, im bestimmten Unterschiede von dem Wahrhaften, das bloß Richtige nennen muß. Richtig ist meine Vorstellung durch ihre bloße Uebereinstimmung mit dem Gegenstande, — auch wenn dieser seinem Begriffe äußerst wenig entspricht und somit fast gar keine Wahrheit hat. Erst, wenn mir der wahrhafte Inhalt gegenständlich wird, erhält meine Intelligenz in concretem Sinne die Bedeutung der Vernunft. In dieser Bedeutung wird die Vernunft am Schlusse der Entwicklung des theoretischen Geistes (§. 467) zu betrachten seyn, wo wir, von einem weiter, als bis jetzt, entwickelten Gegensatze des Subjectiven und Objectiven herkommend, die Vernunft als die inhaltsvolle Einheit dieses Gegensatzes erkennen werden.

c.

Die Vernunft.

§. 438.

Die an-und-für-sich-seyende Wahrheit, welche die Vernunft ist, ist die einfache Identität der Subjectivität des Begriffs und seiner Objectivität und Allgemeinheit. Die Allgemeinheit der Vernunft hat daher eben so sehr die Bedeutung des im Bewußtseyn als solchem nur gegebenen, aber nun selbst allgemeinen, das Ich durchdringenden und befassenden Objects, als des reinen Ich, der über das Object übergreifenden und es in sich befassenden reinen Form.

§. 439.

Das Selbstbewußtseyn so die Gewißheit, daß seine Bestimmungen eben so sehr gegenständlich, Bestimmungen des Wesens der Dinge, als seine eigenen Gedanken sind, — ist die Vernunft, welche als diese Identität nicht nur die absolute Substanz, sondern die Wahrheit als Wissen ist. Denn sie hat hier zur eigenthümlichen Bestimmtheit, zur immanenten Form den für sich selbst existirenden reinen Begriff, Ich, die Gewißheit seiner selbst als unendliche Allgemeinheit. — Die wissende Wahrheit ist der Geist.

C.

Psychologie.

Der Geist.

§. 440.

Der Geist hat sich zur Wahrheit der Seele und des Bewußtseyns bestimmt, — jener einfachen unmittelbaren Totalität, und dieses Wissens, welches nun als unendliche Form von jenem Inhalte nicht beschränkt, nicht im Verhältnisse zu ihm als Gegenstande steht, sondern Wissen der substantiellen weder subjectiven noch objectiven Totalität ist. Der Geist fängt daher nur von seinem eigenen Seyn an und verhält sich nur zu seinen eigenen Bestimmungen.

Die Psychologie betrachtet deshalb die Vermögen oder allgemeinen Thätigkeitsweisen des Geistes als solchen, — Anschauen, Vorstellen, Erinnern u. s. f., Begierden u. s. f. — theils ohne den Inhalt, der nach der Erscheinung sich im empirischen Vorstellen, auch im Denken, wie in der Begierde und im Willen findet, theils ohne die beiden Formen, in der Seele als Naturbestimmung, in dem Bewußtseyn selbst als ein für sich vorhandener Gegenstand desselben, zu seyn. Dies ist jedoch nicht eine willkürliche Abstraction; der Geist ist selbst Dies, über die Natur und natürliche Bestimmtheit, wie über die Verwicklung mit einem äußerlichen Gegenstande, d. i. über das Materielle überhaupt erhoben zu seyn; wie sein Begriff sich ergeben hat. Er hat jetzt nur Dies zu thun, diesen Begriff seiner Freiheit zu realisiren, d. i. nur die Form der Unmittelbarkeit, mit der es wieder anfängt, aufzuheben. Der Inhalt, der zu Anschauungen erhoben wird, sind seine

Empfindungen, — wie seine Anschauungen, welche in Vorstellungen, — und sofort Vorstellungen, die in Gedanken verändert werden u. s. w.

Zusatz. Der freie Geist oder der Geist als solcher ist die Vernunft, wie sich dieselbe einerseits in die reine, unendliche Form, in das schrankenlose Wissen — und andererseits in das mit diesem identische Object trennt. Dies Wissen hat hier noch keinen weiteren Inhalt, als sich selber, — mit der Bestimmung, daß dasselbe alle Objectivität in sich befasse, — daß folglich das Object nicht etwas von außen an den Geist Kommendes und ihm Unfaßbares sey. So ist der Geist die schlechthin allgemeine, durchaus gegensatzlose Gewißheit seiner selbst. Er besitzt daher die Zuversicht, daß er in der Welt sich selber finden werde, — daß diese ihm befreundet seyn müsse, — daß, — wie Adam von Eva sagt, sie sey Fleisch von seinem Fleische, — so er in der Welt Vernunft von seiner eigenen Vernunft zu suchen habe. Die Vernunft hat sich uns als die Einheit des Subjectiven und Objectiven, — des für sich selber existirenden Begriffs und der Realität, — ergeben. Indem daher der Geist absolute Gewißheit seiner selbst, — Wissen der Vernunft ist; so ist er Wissen der Einheit des Subjectiven und Objectiven, — Wissen, daß sein Object der Begriff, und der Begriff objectiv ist. Dadurch zeigt sich der freie Geist als die Einheit der im ersten und im zweiten Haupttheile der Lehre vom subjectiven Geiste betrachteten beiden allgemeinen Entwicklungsstufen, — nämlich der Seele, dieser einfachen geistigen Substanz oder des unmittelbaren Geistes, — und des Bewußtseyns, oder des erscheinenden Geistes, des Sichtrennens jener Substanz. Denn die Bestimmungen des freien Geistes haben mit den seelenhaften das Subjective, — mit denen des Bewußtseyns hingegen das Objective gemein. Das Princip des freien Geistes ist, — das Seyende des Bewußtseyns als ein Seelenhaftes zu setzen, — und

umgekehrt das Seelenhafte zu einem Objectiven zu machen. Er steht, wie das Bewußtseyn, als Eine Seite dem Object gegenüber, und ist zugleich beide Seiten, also Totalität, wie die Seele. Während demnach die Seele die Wahrheit nur als unmittelbare, bewußtlose Totalität war, — und während dagegen im Bewußtseyn diese Totalität in das Ich und das ihm äußerliche Object getrennt wurde, das Wissen also dort noch keine Wahrheit hatte, — ist der freie Geist als die sich wissende Wahrheit zu erkennen.*)

Das Wissen der Wahrheit hat jedoch zunächst selber nicht die Form der Wahrheit; denn dasselbe ist auf der jetzt erreichten Entwicklungsstufe noch etwas Abstractes, — die formelle Identität des Subjectiven und Objectiven. Erst, wenn diese Identität zum wirklichen Unterschiede fortentwickelt ist und sich zur Identität ihrer selbst und ihres Unterschiedes gemacht hat, — wenn somit der Geist als bestimmt in sich unterschiedene Totalität hervortritt, — erst dann ist jene Gewißheit zu ihrer Bewahrheitung gekommen.

§. 441.

Die Seele ist endlich, in sofern sie unmittelbar oder von

*) Wenn daher die Menschen behaupten: man könne die Wahrheit nicht erkennen, so ist Dies die äußerste Lästerung. Die Menschen wissen dabei nicht, was sie sagen. Wüßten sie es, so verdienten sie, daß ihnen die Wahrheit entzogen würde. Die moderne Verzweiflung an der Erkennbarkeit der Wahrheit ist aller speculativen Philosophie, wie aller echten Religiosität, fremd. Ein ebenso religiöser wie denkender Dichter, — Dante, drückt seinen Glauben an die Erkennbarkeit der Wahrheit auf eine so prägnante Weise aus, daß wir uns erlauben, seine Worte hier mitzutheilen. Er sagt im vierten Gesange des Paradieses, Vers 124—130:

Jo veggio ben, che giammai non si sazia
Nostro intelletto, se 'l Ver non lo illustra,
Di fuor dal qual nessun vero si spazia.
Posasi in esso, come fera in lustra,
Tosto che giunto l'ha; e giunger puollo; —
Se non, ciascun disio sarebbe frustra.

Natur bestimmt ist; — das Bewußtseyn, in sofern es einen Gegenstand hat; — der Geist, in sofern er zwar nicht mehr einen Gegenstand, aber eine Bestimmtheit in seinem Wissen hat, nämlich durch seine Unmittelbarkeit, oder — was dasselbe ist, — dadurch, daß er subjectiv oder als der Begriff ist. Es ist dabei gleichgültig, was als sein Begriff und was als dessen Realität bestimmt wird. Die schlechthin unendliche objective Vernunft als sein Begriff gesetzt, so ist die Realität das Wissen oder die Intelligenz; — oder das Wissen als der Begriff genommen, so ist dessen Realität diese Vernunft und die Realisirung des Wissens besteht darin, sich dieselbe anzueignen. Die Endlichkeit des Geistes ist daher darin zu setzen, daß das Wissen das An- und Fürsichseyn seiner Vernunft nicht erfaßt, — oder eben so sehr darin, daß diese sich nicht zur vollen Manifestation im Wissen gebracht hat. Die Vernunft ist nur in sofern die unendliche, als sie die absolute Freiheit ist, daher sich ihrem Wissen voraussetzt und sich dadurch verendlicht, und zugleich die ewige Bewegung ist, diese Unmittelbarkeit aufzuheben, sich selbst zu begreifen und Wissen der Vernunft zu seyn.

Zusatz. Der freie Geist ist, wie wir gesehen haben, seinem Begriffe nach, vollkommene Einheit des Subjectiven und Objectiven, der Form und des Inhalts, folglich absolute Totalität und somit unendlich, ewig. Wir haben ihn als Wissen der Vernunft erkannt. Weil er Dies ist, — weil er das Vernünftige zu seinem Gegenstande hat, muß er als das unendliche Fürsichseyn der Subjectivität bezeichnet werden. Zum Begriffe des Geistes gehört daher, daß in ihm die absolute Einheit des Subjectiven und Objectiven nicht bloß an sich, sondern auch für sich, also Gegenstand des Wissens sey. Wegen dieser zwischen dem Wissen und seinem Gegenstande, — zwischen der Form und dem Inhalte, — herrschenden, alle Trennung und damit alle Veränderung ausschließenden bewußten Harmonie kann man den Geist, seiner Wahrheit nach, das Ewige, wie das

vollkommen Selige und Heilige nennen. Denn heilig darf nur Dasjenige genannt werden, was vernünftig ist und vom Vernünftigen weiß. Deßhalb hat weder die äußere Natur, noch die bloße Empfindung auf jenen Namen ein Recht. Die unmittelbare, nicht durch das vernünftige Wissen gereinigte Empfindung ist mit der Bestimmtheit des Natürlichen, Zufälligen, des Sich-selber-äußerlich-seyns, des Auseinanderfallens behaftet. An dem Inhalte der Empfindung und der natürlichen Dinge besteht daher die Unendlichkeit nur in etwas Formellem, Abstractem. Der Geist dagegen ist, — seinem Begriffe oder seiner Wahrheit nach, — unendlich oder ewig in diesem concreten und realen Sinne, daß er in seinem Unterschiede absolut mit sich identisch bleibt. Darum muß der Geist für das Ebenbild Gottes, — für die Göttlichkeit des Menschen erklärt werden.

In seiner Unmittelbarkeit, — denn auch der Geist als solcher giebt sich zunächst die Form der Unmittelbarkeit, — ist aber der Geist noch nicht wahrhaft Geist; — da steht vielmehr seine Existenz mit seinem Begriffe, mit dem göttlichen Urbilde, nicht in absoluter Uebereinstimmung, — da ist das Göttliche in ihm nur das erst zur vollkommenen Erscheinung herauszubildende Wesen. Unmittelbar hat folglich der Geist seinen Begriff noch nicht erfaßt, — ist er nur vernünftiges Wissen, — weiß sich aber noch nicht als solches. So ist der Geist, wie schon im Zusatze zum vorigen Paragraphen gesagt wurde, zunächst nur die unbestimmte Gewißheit der Vernunft, der Einheit des Subjectiven und Objectiven. Daher fehlt ihm hier noch die bestimmte Erkenntniß der Vernünftigkeit des Gegenstandes. Um zu dieser zu gelangen, muß der Geist den an sich vernünftigen Gegenstand von der demselben zunächst anklebenden Form der Zufälligkeit, Einzelnheit und Aeußerlichkeit befreien und dadurch sich selber von der Beziehung auf ein ihm Anderes frei machen. In den Weg dieser Befreiung fällt die Endlichkeit des Geistes. Denn, so lange dieser sein Ziel noch nicht erreicht hat, weiß er sich noch nicht

absolut identisch mit seinem Gegenstande, sondern findet sich durch denselben beschränkt.

Die Endlichkeit des Geistes darf aber nicht für etwas absolut Festes gehalten, sondern muß als eine Weise der Erscheinung des nichtsdestoweniger seinem Wesen nach unendlichen Geistes erkannt werden. Darin liegt, daß der endliche Geist unmittelber ein Widerspruch, ein Unwahres — und zugleich der Proceß ist, diese Unwahrheit aufzuheben. Dies Ringen mit dem Endlichen, das Ueberwinden der Schranke, macht das Gepräge des Göttlichen im menschlichen Geiste aus und bildet eine nothwendige Stufe des ewigen Geistes. Wenn man daher von den Schranken der Vernunft spricht, so ist Dies noch ärger, als ein Sprechen von hölzernem Eisen seyn würde. Es ist der unendliche Geist selber, der sich als Seele, wie als Bewußtseyn sich selbst voraussetzt und dadurch verendlicht, aber ebenso diese selbstgemachte Voraussetzung, — diese Endlichkeit, — den an sich aufgehobenen Gegensatz des Bewußtseyns einerseits gegen die Seele und andererseits gegen ein äußerliches Object, — als aufgehoben setzt. Diese Aufhebung hat im freien Geiste eine andere Form, als im Bewußtseyn. Während für dieses die Fortbestimmung des Ich den Schein einer, von dessen Thätigkeit unabhängigen Veränderung des Objectes annimmt, — folglich die logische Betrachtung dieser Veränderung beim Bewußtseyn noch allein in uns fiel; — ist es für den freien Geist, daß er selber die sich entwickelnden und verändernden Bestimmungen des Objectes aus sich hervorbringt, — daß er selber die Objectivität subjectiv und die Subjectivität objectiv macht. Die von ihm gewußten Bestimmungen sind allerdings dem Objecte inwohnend, aber zugleich durch ihn gesetzt. Nichts ist in ihm ein nur Unmittelbares. Wenn man daher von „Thatsachen des Bewußtseyns" spricht, die für den Geist das Erste wären und ein Unvermitteltes, bloß Gegebenes für ihn bleiben müßten; so ist darüber zu bemerken, daß sich auf dem Standpunkte des Be-

wußtseyns allerdings vieles solches Gegebene findet, — daß aber der freie Geist diese Thatsachen nicht als ihm gegebene, sebstständige Sachen zu belassen, sondern als Thaten des Geistes, — als einen durch ihn gesetzten Inhalt, — zu erweisen und somit zu erklären hat.

§. 442.

Das Fortschreiten des Geistes ist Entwicklung, in sofern seine Existenz, das Wissen, in sich selbst das An-und-für-sich-bestimmtseyn, d. i. das Vernünftige zum Gehalte und Zweck hat, also die Thätigkeit des Uebersetzens dieses Zweckes in die Wirklichkeit rein nur der formelle Uebergang in die Manifestation und darin Rückkehr in sich ist. In sofern das Wissen mit seiner ersten Bestimmtheit behaftet, nur erst abstract oder formell ist, ist das Ziel des Geistes, die objective Erfüllung und damit zugleich die Freiheit seines Wissens hervorzubringen.

Es ist hiebei nicht an die mit der anthropologischen zusammenhängende Entwicklung des Individuums zu denken, nach welcher die Vermögen und Kräfte als nach einander hervortretend und in der Existenz sich äußernd betrachtet werden, — ein Fortgang, auf dessen Erkenntniß eine zeitlang (von der Condillacschen Philosophie) ein großer Werth gelegt worden ist, als ob solches vermeintliches natürliches Hervorgehen das Entstehen dieser Vermögen aufstellen und dieselben erklären sollte. Es ist hierin die Richtung nicht zu verkennen, die mannichfaltigen Thätigkeitsweisen des Geistes bei der Einheit desselben begreiflich zu machen, und einen Zusammenhang der Nothwendigkeit aufzuzeigen. Allein die dabei gebrauchten Kategorien sind dürftiger Art. Die dabei herrschende Bestimmung ist vornehmlich die, daß das Sinnliche zwar mit Recht als das Erste, als anfangende Grundlage genommen wird, daß aber von diesem Ausgangspunkte die weitern Bestimmungen nur auf affirmative Weise hervorgehend erscheinen, und das Negative der Thätigkeit des Geistes, wodurch

jener Stoff vergeistigt und als Sinnliches aufgehoben wird, verkannt und übersehen ist. Das Sinnliche ist in jener Stellung nicht blos das empirische Erste, sondern bleibt so, daß es die wahrhaft substantielle Grundlage seyn solle.

Ebenso, wenn die Thätigkeiten des Geistes nur als Aeußerungen, Kräfte überhaupt, etwa mit der Bestimmung von Nützlichkeit, d. h. als zweckmäßig für irgend ein anderes Interesse der Intelligenz oder des Gemüths betrachtet werden, so ist kein Endzweck vorhanden. Dieser kann nur der Begriff selbst seyn, und die Thätigkeit des Begriffs nur ihn selbst zum Zwecke haben, — d. h. — die Form der Unmittelbarkeit oder der Subjectivität aufzuheben, sich zu erreichen und zu fassen, sich zu sich selbst zu befreien. Auf diese Weise sind die sogenannten Vermögen des Geistes in ihrer Unterschiedenheit nur als Stufen dieser Befreiung zu betrachten. Und Dies ist allein für die vernünftige Betrachtungsweise des Geistes und seiner verschiedenen Thätigkeiten zu halten.

Zusatz. Die Existenz des Geistes, das Wissen, ist die absolute Form, — das heißt, — die den Inhalt in sich selber habende Form, — oder der als Begriff existirende, seine Realität sich selber gebende Begriff. Daß der Inhalt oder Gegenstand dem Wissen ein gegebener, ein von außen an dasselbe kommender sey, ist daher nur ein Schein, durch dessen Aufhebung der Geist sich als Das erweist, was er an sich ist, — nämlich das absolute Sichselbstbestimmen, die unendliche Negativität des ihm- und sich selber Aeußerlichen, das alle Realität aus sich hervorbringende Ideelle. Das Fortschreiten des Geistes hat folglich nur den Sinn, daß jener Schein aufgehoben werde, — daß das Wissen sich als die allen Inhalt aus sich entwickelnde Form bewähre. Weit entfernt also, daß die Thätigkeit des Geistes auf ein bloßes Aufnehmen des Gegebenen beschränkt sey, hat man vielmehr dieselbe eine schaffende zu nennen, wenngleich die Productionen des Geistes, in-

sofern er nur der subjective ist, noch nicht die Form unmittelbarer Wirklichkeit erhalten, sondern mehr oder weniger ideelle bleiben.

§. 443.

Wie das Bewußtseyn zu seinem Gegenstande die vorhergehende Stufe, — die natürliche Seele — hat (§. 413); so hat oder macht vielmehr der Geist das Bewußtseyn zu seinem Gegenstande; — d. i. während dieses nur an sich die Identität des Ich mit seinem Andern ist (§. 415), so setzt sie der Geist für sich, daß nun Er sie wisse, diese concrete Einheit. Seine Productionen sind nach der Vernunftbestimmung, daß der Inhalt sowohl der an sich seyende, als nach der Freiheit der seinige sey. Somit, indem er in seinem Anfange bestimmt ist, ist diese Bestimmtheit die gedoppelte, — die des Seyenden und die des Seinigen; — nach jener etwas als seyend in sich zu finden, nach dieser es nur als das Seinige zu setzen. Der Weg des Geistes ist daher:

a) theoretisch zu seyn, — es mit dem Vernünftigen als seiner unmittelbaren Bestimmtheit zu thun zu haben und dasselbe nun als das Seinige zu setzen; — oder das Wissen von der Voraussetzung und damit von seiner Abstraction zu befreien, und die Bestimmtheit subjectiv zu machen. Indem die Bestimmtheit als die seinige gesetzt, — das Wissen folglich als in sich an-und-für-sich-bestimmt, hiemit als freie Intelligenz ist, so ist es

b) Wille, praktischer Geist, welcher zunächst gleichfalls formell ist, einen Inhalt als nur den seinigen hat, unmittelbar will und nun seine Willensbestimmung von ihrer Subjectivität als der einseitigen Form seines Inhalts befreit, so daß er

c) sich als freier Geist gegenständlich wird, in welchem jene gedoppelte Einseitigkeit aufgehoben ist.

Zusatz. Während man vom Bewußtseyn, — da dasselbe das Object unmittelbar hat, — nicht wohl sagen kann, daß es Trieb habe; muß dagegen der Geist als Trieb gefaßt werden, weil er wesentlich Thätigkeit, und zwar zunächst

1) diejenige Thätigkeit ist, durch welche das scheinbar fremde Object, statt der Gestalt eines Gegebenen, Vereinzelten und Zufälligen, die Form eines Erinnerten, Subjectiven, Allgemeinen, Nothwendigen und Vernünftigen erhält. Dadurch daß der Geist diese Veränderung mit dem Objecte vornimmt, reagirt er gegen die Einseitigkeit des auf die Objecte als auf unmittelbar seyende sich beziehenden, dieselben nicht als subjectiv wissenden Bewußtseyns, — und ist so theoretischer Geist. In diesem herrscht der Trieb des Wissens, — der Drang nach Kenntnissen. Vom Inhalt der Kenntnisse weiß ich, daß er ist, Objectivität hat, — und zugleich, daß er in mir, also subjectiv ist. Das Object hat also hier nicht mehr, — wie auf dem Standpunkt des Bewußtseyns, — die Bestimmung eines Negativen gegen das Ich.

2) Der praktische Geist nimmt den umgekehrten Ausgangspunkt; er fängt nicht, — wie der theoretische Geist, — vom scheinbar selbstständigen Objecte, sondern von seinen Zwecken und Interessen, also von subjectiven Bestimmungen an, und schreitet erst dazu fort, dieselben zu einem Objectiven zu machen. Indem er Dies thut, reagirt er ebenso gegen die einseitige Subjectivität des in sich verschlossenen Selbstbewußtseyns, wie der theoretische Geist gegen das von einem gegebenen Gegenstand abhängige Bewußtseyn.

Der theoretische und der praktische Geist integriren sich daher gegenseitig, eben weil sie auf die angegebene Weise von einander unterschieden sind. Dieser Unterschied ist jedoch kein absoluter; denn auch der theoretische Geist hat es mit seinen eigenen Bestimmungen, mit Gedanken zu thun; und umgekehrt sind die Zwecke des vernünftigen Willens nicht etwas dem besondern Subject Angehöriges, sondern etwas An-und-für-sich-seyendes. Beide Weisen des Geistes sind Formen

der Vernunft; denn sowohl im theoretischen wie im praktischen Geiste wird, — obgleich auf verschiedenen Wegen, — Dasjenige hervorgebracht, worin die Vernunft besteht, — eine Einheit des Subjectiven und Objectiven. — Zugleich haben jedoch jene doppelten Formen des subjectiven Geistes mit einander den Mangel gemein, daß in beiden von der scheinbaren Getrenntheit des Subjectiven und Objectiven ausgegangen wird und die Einheit dieser entgegengesetzten Bestimmungen erst hervorgebracht werden soll; — ein Mangel, der in der Natur des Geistes liegt, da dieser nicht ein Seyendes, unmittelbar Vollendetes, sondern vielmehr das Sichselbsthervorbringende, — die reine Thätigkeit, — Aufheben der an sich von ihm selbst gemachten Voraussetzung des Gegensatzes vom Subjectiven und Objectiven ist.

§. 444.

Der theoretische sowohl wie der praktische Geist sind noch in der Sphäre des subjectiven Geistes überhaupt. Sie sind nicht als passiv und activ zu unterscheiden. Der subjective Geist ist hervorbringend; aber seine Productionen sind formell. — Nach innen ist die Production des theoretischen Geistes nur seine ideelle Welt und das Gewinnen der abstracten Selbstbestimmung in sich. — Der praktische Geist hat es zwar nur mit Selbstbestimmungen, seinem eigenen aber ebenfalls noch formellen Stoffe, folglich mit beschränktem Inhalte zu thun, für den er die Form der Allgemeinheit gewinnt. — Nach außen, — indem der subjective Geist Einheit der Seele und des Bewußtseyns, hiemit auch seyende, in Einem anthropologische und dem Bewußtseyn gemäße Realität ist, — sind seine Producte, im theoretischen das Wort, und im praktischen (noch nicht That und Handlung) Genuß.

Die Psychologie gehört, wie die Logik, zu denjenigen Wissenschaften, die in neuern Zeiten von der allgemeinern Bildung des Geistes und dem tiefern Begriffe der Vernunft noch am wenigsten Nutzen gezogen haben, und befindet sich

noch immer in einem höchst schlechten Zustande. Es ist ihr zwar durch die Wendung der Kantischen Philosophie eine größere Wichtigkeit beigelegt worden, — sogar die, daß sie, — und zwar in ihrem empirischen Zustande, — die Grundlage der Metaphysik ausmachen solle, da diese Wissenschaft in nichts Anderem bestehe, als darin, die Thatsachen des menschlichen Bewußtseyns, — und zwar als Thatsachen, wie sie gegeben sind, — empirisch aufzufassen und sie zu zergliedern. Mit dieser Stellung der Psychologie, wobei sie mit Formen aus dem Standpunkte des Bewußtseyns und mit Anthropologie vermischt wird, hat sich für ihren Zustand selbst nichts verändert, sondern nur Dies hinzugefügt, daß auch für die Metaphysik und die Philosophie überhaupt, wie für den Geist als solchen, auf die Erkenntniß der Nothwendigkeit Dessen, was an-und-für-sich ist, — auf den Begriff und die Wahrheit, — Verzicht geleistet worden ist.

Zusatz. Nur die Seele ist passiv, — der freie Geist aber wesentlich activ, producirend. Man irrt daher, wenn man mitunter den theoretischen Geist vom praktischen auf die Weise unterscheidet, daß man den ersteren als das Passive, den letzteren hingegen als das Active bezeichnet. Der Erscheinung nach, hat dieser Unterschied allerdings seine Richtigkeit. Der theoretische Geist scheint nur aufzunehmen, was vorhanden ist; wogegen der praktische Geist etwas noch nicht äußerlich Vorhandenes hervorbringen soll. In Wahrheit ist aber, wie schon im Zusatz zu §. 442 angedeutet wurde, der theoretische Geist nicht ein bloß passives Aufnehmen eines Anderen, eines gegebenen Objects, sondern zeigt sich als activ dadurch, daß er den an sich vernünftigen Inhalt des Gegenstandes aus der Form der Aeußerlichkeit und Einzelnheit in die Form der Vernunft erhebt. Umgekehrt hat aber auch der praktische Geist eine Seite der Passivität, da ihm sein Inhalt zunächst, — obschon nicht von außen, — doch innerlich gegeben, somit ein unmittelbarer,

nicht durch die Thätigkeit des vernünftigen Willens gesetzter ist und zu einem solchen Gesetzten erst vermittelst des denkenden Wissens, also vermittelst des theoretischen Geistes, gemacht werden soll.

Für nicht weniger unwahr, als die ebenbesprochene Unterscheidung des Theoretischen und Praktischen, muß die Unterscheidung erklärt werden, nach welcher die Intelligenz das Beschränkte, der Wille dagegen das Unbeschränkte seyn soll. Gerade umgekehrt kann der Wille für das Beschränktere erklärt werden, weil derselbe sich mit der äußerlichen, widerstandleistenden Materie, mit der ausschließenden Einzelnheit des Wirklichen, in Kampf einläßt und zugleich anderen menschlichen Willen sich gegenüber hat; während die Intelligenz als solche in ihrer Aeußerung nur bis zum Worte, — dieser flüchtigen, verschwindenden, in einem widerstandslosen Element erfolgenden, ganz ideellen Realisation, — fortgeht, also in ihrer Aeußerung vollkommen bei sich bleibt, — sich in sich selber befriedigt, — sich als Selbstzweck, als das Göttliche erweist, und — in der Form des begreifenden Erkennens — die unbeschränkte Freiheit und Versöhnung des Geistes mit sich selber zu Stande bringt.

Beide Weisen des subjectiven Geistes, — die Intelligenz sowohl wie der Wille, — haben indeß zunächst nur formelle Wahrheit. Denn in beiden entspricht der Inhalt nicht unmittelbar der unendlichen Form des Wissens, so daß also diese Form noch nicht wahrhaft erfüllt ist.

Im Theoritischen wird der Gegenstand wohl einerseits subjectiv, andererseits bleibt aber zunächst noch ein Inhalt des Gegenstandes außerhalb der Einheit mit der Subjectivität zurück. Deßhalb bildet hier das Subjective nur eine das Object nicht absolut durchdringende Form und ist somit das Object nicht durch und durch ein vom Geiste Gesetztes. — In der praktischen Sphäre dagegen hat das Subjective unmittelbar noch keine wahrhafte Objectivität, da dasselbe in seiner Unmittelbarkeit nicht etwas

absolut Allgemeines, An-und-für-sich-seyendes, sondern etwas der Einzelnheit des Individuums Angehöriges ist.

Wenn der Geist seinen eben dargestellten Mangel überwunden hat, — wenn also sein Inhalt nicht mehr mit seiner Form in Zwiespalt steht, — die Gewißheit der Vernunft, der Einheit des Subjectiven und Objectiven nicht mehr formell, vielmehr erfüllt ist, — wenn demnach die Idee den alleinigen Inhalt des Geistes bildet, — dann hat der subjective Geist sein Ziel erreicht und geht in den objectiven Geist über. Dieser weiß seine Freiheit, — erkennt, daß seine Subjectivität in ihrer Wahrheit die absolute Objectivität selbst ausmacht, — und erfaßt sich nicht bloß in sich als Idee, sondern bringt sich als eine äußerlich vorhandene Welt der Freiheit hervor.

a.

Der theoretische Geist.

§. 445.

Die Intelligenz findet sich bestimmt; Dies ist ihr Schein, von dem sie in ihrer Unmittelbarkeit ausgeht. Als Wissen aber ist sie Dies, das Gefundene als ihr Eigenes zu setzen. Ihre Thätigkeit hat es mit der leeren Form zu thun, die Vernunft zu finden; und ihr Zweck ist, daß ihr Begriff für sie sey, d. i. für sich Vernunft zu seyn; womit in Einem der Inhalt für sie vernünftig wird. Diese Thätigkeit ist Erkennen. Das formelle Wissen der Gewißheit erhebt sich, da die Vernunft concret ist, zum bestimmten und begriffgemäßen Wissen. Der Gang dieser Erhebung ist selbst vernünftig, und ein durch den Begriff bestimmter, nothwendiger Uebergang einer Bestimmung der intelligenten Thätigkeit (eines sogenannten Vermögens des Geistes) in die andere. Die Widerlegung des Scheines, das Vernünftige zu finden, die das Erkennen ist, geht aus von der Gewißheit, — d. i. — dem Glauben der Intelligenz an ihre Fähigkeit, ver-

nünftig zu wissen, — an die Möglichkeit, sich die Vernunft aneignen zu können, die sie und der Inhalt an sich ist.

Die Unterscheidung der Intelligenz von dem Willen hat oft den unrichtigen Sinn, daß beide als eine fire, von einander getrennte Existenz genommen werden, so daß das Wollen ohne Intelligenz, oder die Thätigkeit der Intelligenz willenlos seyn könne. Die Möglichkeit, daß, — wie es genannt wird, — der Verstand ohne das Herz, und das Herz ohne den Verstand gebildet werden könne, — daß es auch einseitigerweise verstandlose Herzen, und herzlose Verstande gibt, — zeigt auf jeden Fall nur Dies an, daß schlechte, in sich unwahre Existenzen Statt haben. Aber die Philosophie ist es nicht, welche solche Unwahrheiten des Daseyns und der Vorstellung für die Wahrheit, — das Schlechte für die Natur der Sache, — nehmen soll. — Eine Menge sonstiger Formen, die von der Intelligenz gebraucht werden, — daß sie Eindrücke von Außen empfange, sie aufnehme, — daß die Vorstellungen durch Einwirkungen äußerlicher Dinge als der Ursachen entstehen u. s. f. — gehören einem Standpunkte von Kategorien an, der nicht der Standpunkt des Geistes und der philosophischen Betrachtung ist.

Eine beliebte Reflexionsform ist die der Kräfte und Vermögen der Seele, der Intelligenz oder des Geistes. — Das Vermögen ist, wie die Kraft, die fixirte Bestimmtheit eines Inhalts, als Reflexion-in-sich vorgestellt. Die Kraft (§. 136) ist zwar die Unendlichkeit der Form, des Innern und des Aeußern; aber ihre wesentliche Endlichkeit enthält die Gleichgültigkeit des Inhalts gegen die Form (ebendas. Anm.). Hierin liegt das Vernunftlose, das durch diese Reflexions-Form und die Betrachtung des Geistes als einer Menge von Kräften in denselben, so wie auch in die Natur, gebracht wird. Was an seiner Thätigkeit unterschieden werden kann, wird als eine selbstständige Bestimmtheit festgehalten, und der Geist auf diese Weise zu einer verknöcherten, mechanischen Sammlung gemacht. Es macht dabei ganz und gar keinen Unterschied, ob statt der Vermögen und Kräfte der Ausdruck Thätigkeiten gebraucht wird. Das Isoliren der Thätigkeiten macht den Geist ebenso nur zu einem Aggregatwesen, und betrachtet das Verhältniß derselben als eine äußerliche, zufällige Beziehung.

Das Thun der Intelligenz als theoretischen Geistes ist Erkennen genannt worden, — nicht in dem Sinne, daß sie unter Anderem auch erkenne, außerdem aber auch anschaue, vorstelle, sich erinnere, einbilde u. s. f. Eine solche Stellung hängt zunächst mit dem so eben gerügten Isoliren der Geistesthätigkeiten, — aber ferner hängt damit auch die große Frage neuerer Zeit zusammen, ob wahrhaftes Erkennen, d. i. die Erkenntniß der Wahrheit möglich sey; so daß, wenn wir einsehen, sie sey nicht möglich, wir das Bestreben danach aufzugeben haben. Die vielen Seiten, Gründe und Kategorien, mit welchen eine äußerliche Reflexion den Umfang dieser Frage anschwellt, finden ihre Erledigung an ihrem Orte; je äußerlicher der Verstand sich dabei verhält, desto diffuser wird ihm ein einfacher Gegenstand. Hier ist die Stelle des einfachen Begriffs des Erkennens, welcher dem ganz allgemeinen Gesichtspunkt jener Frage entgegentritt, — nämlich dem, die Möglichkeit des wahrhaften Erkennens überhaupt in Frage zu stellen, und es für eine Möglichkeit und Willkür auszugeben, das Erkennen zu treiben oder aber es zu unterlassen. Der Begriff des Erkennens hat sich als die Intelligenz selbst, — als die Gewißheit der Vernunft ergeben; die Wirklichkeit der Intelligenz ist nun das Erkennen selbst. Daraus folgt, daß es ungereimt ist, von der Intelligenz und doch zugleich von der Möglichkeit oder Willkür des Erkennens zu sprechen. Wahrhaft aber ist das Erkennen, eben in sofern sie es verwirklicht, d. i. den Begriff desselben für sich setzt. Diese for-

melle Bestimmung hat ihren concreten Sinn in Demselben, worin das Erkennen ihn hat. Die Momente seiner realisirenden Thätigkeit sind Anschauen, Vorstellen, Erinnern u. s. f.; diese Thätigkeiten haben keinen andern immanenten Sinn; ihr Zweck ist allein der Begriff des Erkennens (s. Anm. §. 445). Nur wenn sie isolirt werden, so wird theils vorgestellt, daß sie für etwas Anderes, als für das Erkennen nützlich seyen, theils daß sie die Befriedigung desselben für sich selbst gewähren, und dabei wird das Genußreiche des Anschauens, der Erinnerung, des Phantasirens u. s. f. gerühmt. Auch isolirtes, d. i., geistloses Anschauen, Phantasiren u. s. f. kann freilich Befriedigung gewähren; was in der physischen Natur die Grundbestimmtheit ist, — nämlich das Außersichseyn, die Momente der immanenten Vernunft außereinander darzustellen, — Das vermag in der Intelligenz theils die Willkür, theils geschieht es ihr, insofern sie selbst nur natürlich, ungebildet ist. Die wahre Befriedigung aber, — Das giebt man zu, — gewährt nur von ein Verstand und Geist durchdrungenes Anschauen, vernünftiges Vorstellen, von Vernunft durchdrungene, Ideen darstellende Productionen der Phantasie u. s. f., d. i. erkennendes Anschauen, Vorstellen u. s. f. Das Wahre, das solcher Befriedigung zugeschrieben wird, liegt darin, daß das Anschauen, Vorstellen u. s. f. nicht isolirt, sondern nur als Moment der Totalität, des Erkennens selbst, vorhanden ist.

Zusatz. Wie schon im Zusatz zu Paragraph 441 bemerkt wurde, hat auch der durch die Negation der Seele und des Bewußtseyns vermittelte Geist selber zunächst noch die Form der Unmittelbarkeit, — folglich den Schein, sich äußerlich zu seyn, — sich, gleich dem Bewußtseyn, auf das Vernünftige als auf ein außer ihm Seyendes, nur Vorgefundenes, nicht durch ihn Vermitteltes zu beziehen. Durch Aufhebung jener ihm vorangegangenen beiden Hauptentwicklungsstufen, — dieser von ihm sich selber gemachten Voraussetzungen, —

hat sich uns aber der Geist bereits als das Sich-mit-sich-selbst-vermittelnde, — als das aus seinem Anderen sich in sich Zurücknehmende, — als Einheit des Subjectiven und des Objectiven gezeigt. Die Thätigkeit des zu sich selber gekommenen, das Object an sich schon als ein aufgehobenes in sich enthaltenden Geistes geht daher nothwendig darauf aus, auch jenen Schein der Unmittelbarkeit seiner selbst und seines Gegenstandes, — die Form des bloßen Findens des Objectes, — aufzuheben. — Zunächst erscheint sonach allerdings die Thätigkeit der Intelligenz als eine formelle, unerfüllte, — der Geist folglich als unwissend; und es handelt sich zuvörderst darum, diese Unwissenheit wegzubringen. Zu dem Ende erfüllt sich die Intelligenz mit dem ihr unmittelbar gegebenen Objecte, welches, — eben wegen seiner Unmittelbarkeit, — mit aller Zufälligkeit, Nichtigkeit und Unwahrheit des äußerlichen Daseyns behaftet ist. Bei dieser Aufnahme des unmittelbar sich darbietenden Inhaltes der Gegenstände bleibt aber die Intelligenz nicht stehen; sie reinigt vielmehr den Gegenstand von Dem, was an ihm als rein äußerlich, als zufällig und nichtig sich zeigt. Während also dem Bewußtseyn, wie wir gesehen haben, seine Fortbildung von der für sich erfolgenden Veränderung der Bestimmungen seines Objectes auszugehen scheint; — ist die Intelligenz dagegen als diejenige Form des Geistes gesetzt, in welcher er selber den Gegenstand verändert und durch die Entwicklung desselben auch sich zur Wahrheit fortentwickelt. Indem die Intelligenz den Gegenstand von einem Aeußerlichen zu einem Innerlichen macht, verinnerlicht sie sich selbst. Dies Beides, — die Innerlichmachung des Gegenstandes und die Erinnerung des Geistes ist Ein und Dasselbe. Dasjenige, von welchem der Geist ein vernünftiges Wissen hat, wird somit eben dadurch, daß es auf vernünftige Weise gewußt wird, zu einem vernünftigen Inhalt. — Die Intelligenz streift also die Form der Zufälligkeit dem Gegenstande ab, erfaßt dessen vernünftige Natur, setzt dieselbe somit

subjectiv, — und bildet dadurch zugleich umgekehrt die Subjectivität zur Form der objectiven Vernünftigkeit aus. — So wird das zuerst abstracte, formelle Wissen zum concreten, mit dem wahrhaften Inhalt angefüllten, also objectiven Wissen. Wenn die Intelligenz zu diesem, durch ihren Begriff ihr gesetzten Ziele gelangt, ist sie in Wahrheit Das, was sie zunächst nur seyn soll, — nämlich das Erkennen. Dasselbe muß vom bloßen Wissen wohl unterschieden werden. Denn schon das Bewußtseyn ist Wissen. Der freie Geist aber begnügt sich nicht mit dem einfachen Wissen; er will erkennen, — das heißt, — er will nicht nur wissen, daß ein Gegenstand ist und was derselbe überhaupt, so wie, seinen zufälligen, äußerlichen Bestimmungen nach ist, — sondern er will wissen, worin die bestimmte substanzielle Natur des Gegenstandes besteht. Dieser Unterschied des Wissens und des Erkennens ist etwas dem gebildeten Denken ganz Geläufiges. So sagt man, — zum Beispiel: Wir wissen zwar, daß Gott ist, aber wir vermögen ihn nicht zu erkennen. Der Sinn dieser Behauptung ist der, daß wir wohl eine unbestimmte Vorstellung von dem abstracten Wesen Gottes haben, dagegen dessen bestimmte, concrete Natur zu begreifen außer Stande seyn sollen. Diejenigen, die so sprechen, können — für ihre eigene Person — vollkommen Recht haben. Denn, obgleich auch diejenige Theologie, die Gott für unerkennbar erklärt, um denselben herum exegetisch, kritisch und historisch sich sehr viel zu schaffen macht, und sich auf diese Weise zu einer weitläuftigen Wissenschaft aufschwellt; so bringt sie es doch nur zu einem Wissen von Aeußerlichem, — excernirt dagegen den substanziellen Inhalt ihres Gegenstandes als etwas für ihren schwachen Geist Unverdauliches, und verzichtet sonach auf die Erkenntniß Gottes, da, wie gesagt, zum Erkennen das Wissen von äußerlichen Bestimmtheiten nicht ausreicht, sondern dazu das Erfassen der substanziellen Bestimmtheit des Gegenstandes nothwendig ist. Solche

Wissenschaft, wie die eben genannte, steht auf dem Standpunkt des Bewußtseyns, — nicht auf dem der wahrhaften Intelligenz, die man mit Recht sonst auch Erkenntnißvermögen nannte; nur daß der Ausdruck Vermögen die schiefe Bedeutung einer bloßen Möglichkeit hat.

Behufs der Uebersichtlichkeit wollen wir jetzt versicherungsweise den formellen Gang der Entwicklung der Intelligenz zum Erkennen im Voraus angeben. Derselbe ist folgender:

Zuerst hat die Intelligenz ein unmittelbares Object,

Dann zweitens einen in sich reflectirten, erinnerten Stoff,

Endlich drittens einen ebensowohl subjectiven wie objectiven Gegenstand.

So entstehen die drei Stufen:

α) des auf ein unmittelbar einzelnes Object bezogenen, stoffartigen Wissens, — oder der Anschauung,

β) der aus dem Verhältniß zur Einzelnheit des Objectes sich in sich zurücknehmenden und das Object auf ein Allgemeines beziehenden Intelligenz, — oder der Vorstellung,

γ) der das concret Allgemeine der Gegenstände begreifenden Intelligenz, — oder des Denkens in dem bestimmten Sinne, das Dasjenige, was wir denken, auch ist, — auch Objectivität hat.

α) Die Stufe der Anschauung,

des unmittelbaren Erkennens, oder des mit der Bestimmung der Vernünftigkeit gesetzten, von der Gewißheit des Geistes durchdrungenen Bewußtseyns zerfällt wieder in drei Unterabtheilungen:

1) Die Intelligenz fängt hier von der Empfindung des unmittelbaren Stoffes an;

2) entwickelt sich dann zu der das Object ebenso von sich abtrennenden wie fixirenden Aufmerksamkeit,
3) und wird auf diesem Wege zu der das Object als ein Sichselber-äußerliches setzenden eigentlichen Anschauung.

β) Die zweite Hauptstufe der Intelligenz aber, — die Vorstellung umfaßt die drei Stufen:

αα) der Erinnerung,
ββ) der Einbildungskraft,
γγ) des Gedächtnisses.

γ) Endlich die dritte Hauptstufe in dieser Sphäre, — das Denken hat zum Inhalt:

1) den Verstand,
2) das Urtheil und
3) die Vernunft.

α) Anschauung.

§. 446.

Der Geist, der als Seele natürlich bestimmt, — als Bewußtseyn im Verhältniß zu dieser Bestimmtheit als zu einem äußern Objecte ist, — als Intelligenz aber sich selbst so bestimmt findet, — ist 1) sein dumpfes Weben in sich, worin er sich stoffartig ist und den ganzen Stoff seines Wissens hat. Um der Unmittelbarkeit willen, in welcher er so zunächst ist, ist er darin schlechthin nur als ein einzelner und gemein-subjectiver, und erscheint so als fühlender.

Wenn schon früher (§. 399. ff.) das Gefühl als eine Existenzweise der Seele vorkam, so hat das Finden oder die Unmittelbarkeit daselbst wesentlich die Bestimmung des natürlichen Seyns oder der Leiblichkeit, hier aber nur abstract die der Unmittelbarkeit überhaupt.

Zusatz. Wir haben schon zweimal vom Gefühl zu sprechen gehabt; jedoch jedesmal in einer verschiedenen Beziehung.

Zuerst hatten wir dasselbe bei der Seele — und zwar näher da — zu betrachten, wo dieselbe, aus ihrem in sich verschlossenen Naturleben erwachend, die Inhaltsbestimmungen ihrer schlafenden Natur in sich selber findet und eben dadurch empfindend ist, durch Aufhebung der Beschränktheit der Empfindung aber zum Gefühl ihres Selbstes, ihrer Totalität gelangt und endlich, sich als Ich erfassend, zum Bewußtseyn erwacht. — Auf dem Standpunkte des Bewußtseyns wurde zum zweiten Male vom Gefühl gesprochen. Da waren aber die Gefühlsbestimmungen der von der Seele abgetrennte, in der Gestalt eines selbstständigen Objectes erscheinende Stoff des Bewußtseyns. — Jetzt endlich drittens hat das Gefühl die Bedeutung, diejenige Form zu seyn, welche der die Einheit und Wahrheit der Seele und des Bewußtseyns bildende Geist als solcher zunächst sich gibt. In diesem ist der Inhalt des Gefühls von der zwiefachen Einseitigkeit befreit, welche derselbe — einerseits auf dem Standpunkt der Seele und andererseits auf dem des Bewußtseyns — hatte. Denn nun hat jener Inhalt die Bestimmung, an sich ebensowohl objectiv wie subjectiv zu seyn; und die Thätigkeit des Geistes richtet sich jetzt nur darauf, ihn als Einheit des Subjectiven und des Objectiven zu setzen.

§. 447

Die Form des Gefühls ist, daß es zwar eine bestimmte Affection, aber diese Bestimmtheit einfach ist. Darum hat das Gefühl, wenn sein Inhalt auch der gediegenste und wahrste ist, die Form zufälliger Particularität, — außerdem, daß der Inhalt eben sowohl der dürftigste und unwahrste seyn kann.

Daß der Geist in seinem Gefühle den Stoff seiner Vorstellungen hat, ist eine sehr allgemeine Voraussetzung, aber gewöhnlich in dem entgegengesetzten Sinne von dem, den dieser Satz hier hat. Gegen die Einfachheit des Gefühls pflegt vielmehr das Urtheil überhaupt, — die Unterscheidung des Bewußtseyns in ein Subject und Object, — als das Ursprüng-

liche vorausgesetzt zu werden; — so wird dann die Bestimmtheit der Empfindung von einem selbstständigen äußerlichen oder innerlichen Gegenstande abgeleitet. Hier in der Wahrheit des Geistes ist dieser, seinem Idealismus entgegengesetzte Standpunkt des Bewußtseyns untergegangen, und der Stoff des Gefühls vielmehr bereits als dem Geiste immanent gesetzt. — In Betreff des Inhalts ist es gewöhnliches Vorurtheil, daß im Gefühl mehr sey, als im Denken; insbesondere wird Dies in Ansehung der moralischen und religiösen Gefühle statuirt. Der Stoff, der sich der Geist als fühlend ist, hat sich hier als das An-und-für-sich-Bestimmtseyn der Vernunft ergeben; es tritt darum aller vernünftige und näher auch aller geistige Inhalt in das Gefühl ein. Aber die Form der selbstischen Einzelnheit, die der Geist im Gefühle hat, ist die unterste und schlechteste, in der er nicht als Freies, als unendliche Allgemeinheit, — sein Gehalt und Inhalt vielmehr als ein Zufälliges, Subjectives, Particuläres ist. Gebildete, wahrhafte Empfindung ist die Empfindung eines gebildeten Geistes, der sich das Bewußtseyn von bestimmten Unterschieden, wesentlichen Verhältnissen, wahrhaften Bestimmungen u. s. f. erworben, und bei dem dieser berichtigte Stoff es ist, der in sein Gefühl tritt, d. i. diese Form erhält. Das Gefühl ist die unmittelbare, gleichsam präsenteste Form, in der sich das Subject zu einem gegebenen Inhalt verhält; dieses reagirt gegen denselben zuerst mit seinem besondern Selbstgefühle, welches wohl gediegener und umfassender, als ein einseitiger Verstandesgesichtspunkt, jedoch eben so sehr auch beschränkt und schlecht seyn kann, auf jeden Fall aber die Form des Particulären und Subjectiven ist. Wenn ein Mensch sich über Etwas nicht auf die Natur und den Begriff der Sache oder wenigstens auf Gründe, — die Verstandesallgemeinheit, — sondern auf sein Gefühl beruft; so ist nichts Anderes zu thun, als ihn stehen zu lassen, weil er sich dadurch der Gemeinschaft der Vernünftigkeit verweigert, sich in seine isolirte Subjectivität, — die Particularität, — einschließt.

Zusatz. In der Empfindung ist die ganze Vernunft, — der gesammte Stoff des Geistes vorhanden. Alle unsere Vorstellungen, Gedanken und Begriffe von der äußeren Natur, vom Rechtlichen, vom Sittlichen und vom Inhalt der Religion entwickeln sich aus unserer empfindenden Intelligenz; wie dieselben auch umgekehrt, nachdem sie ihre völlige Auslegung erhalten haben, in die einfache Form der Empfindung concentrirt werden. Mit Recht hat deshalb ein Alter gesagt, daß die Menschen aus ihren Empfindungen und Leidenschaften sich ihre Götter gebildet haben. Jene Entwicklung des Geistes aus der Empfindung heraus pflegt aber so verstanden zu werden, als ob die Intelligenz ursprünglich durchaus leer sey und daher allen Inhalt als einen ihr gänzlich fremden von außen empfange. Dies ist ein Irrthum. Denn Dasjenige, was die Intelligenz von außen aufzunehmen scheint, ist in Wahrheit nichts Anderes, als das Vernünftige, folglich mit dem Geiste identisch und ihm immanent. Die Thätigkeit des Geistes hat daher keinen anderen Zweck, als den, durch Aufhebung des scheinbaren Sich-selber-äußerlich-seyns des an sich vernünftigen Objectes auch den Schein zu widerlegen, als ob der Gegenstand ein dem Geiste äußerlicher sey.

§. 448.

2) In der Diremtion dieses unmittelbaren Findens ist das eine Moment, nämlich die abstracte identische Richtung des Geistes, im Gefühle wie in allen anderen seiner weiteren Bestimmungen, die Aufmerksamkeit, ohne welche nichts für ihn ist; — die thätige Erinnerung, das Moment des Seinigen, aber als die noch formelle Selbstbestimmung der Intelligenz. — Das andere Moment ist, daß sie gegen diese ihre Innerlichkeit die Gefühlsbestimmtheit als ein Seyendes, aber als ein Negatives, als das abstracte Andere seiner selbst setzt. Die In-

telligenz bestimmt hiemit den Inhalt der Empfindung als Außer-sich-seyendes, — wirft ihn in Raum und Zeit hinaus, welches die Formen sind, worin sie anschauend ist. Nach dem Bewußtseyn ist der Stoff nur Gegenstand desselben, relatives Anderes; von dem Geiste aber erhält er die vernünftige Bestimmung, das Andere seiner selbst zu seyn (vgl. §. 247. 254.)

Zusatz. Die in der Empfindung und im Gefühl vorhandene unmittelbare, also unentwickelte Einheit des Geistes mit dem Object ist noch geistlos. Die Intelligenz hebt daher die Einfachheit der Empfindung auf, — bestimmt das Empfundene als ein gegen sie Negatives, — trennt dasselbe somit von sich ab, — und setzt es in seiner Abgetrenntheit zugleich doch als das Ihrige. Erst durch diese doppelte Thätigkeit des Aufhebens und des Wiederherstellens der Einheit zwischen mir und dem Anderen komme ich dahin, den Inhalt der Empfindung zu erfassen. Dies geschieht zunächst in der Aufmerksamkeit. Ohne dieselbe ist daher kein Auffassen des Objectes möglich; erst durch sie wird der Geist in der Sache gegenwärtig, — erhält derselbe — zwar noch nicht Erkenntniß, — denn dazu gehört eine weitere Entwicklung des Geistes, — aber doch Kenntniß von der Sache. Die Aufmerksamkeit macht daher den Anfang der Bildung aus. Näher muß aber das Aufmerken so gefaßt werden, daß dasselbe ein Sicherfüllen mit einem Inhalte ist, welcher die Bestimmung hat, sowohl objectiv wie subjectiv zu seyn, — oder mit anderen Worten, — nicht nur für mich zu seyn, sondern auch selbstständiges Seyn zu haben. Bei der Aufmerksamkeit findet also nothwendig eine Trennung und eine Einheit des Subjectiven und des Objectiven statt, — ein Sich-in-sich-reflectiren des freien Geistes und zugleich eine identische Richtung desselben auf den Gegenstand. Darin liegt schon, daß die Aufmerksamkeit etwas von meiner Willkür Abhangendes ist, — daß ich also nur dann aufmerksam bin, wenn ich es seyn will. Hieraus folgt aber

nicht, daß die Aufmerksamkeit etwas Leichtes sey. Sie erfordert vielmehr eine Anstrengung, da der Mensch, wenn er den Einen Gegenstand erfassen will, von allem Anderen, von allen den tausend in seinem Kopfe sich bewegenden Dingen, von seinen sonstigen Interessen, sogar von seiner eigenen Person abstrahiren — und, mit Unterdrückung seiner die Sache nicht zu Worte kommen lassenden, sondern vorschnell darüber aburtheilenden Eitelkeit, starr sich in die Sache vertiefen, dieselbe, — ohne mit seinen Reflexionen darein zu fahren, — in sich walten lassen oder sich auf sie fixiren muß. Die Aufmerksamkeit enthält also die Negation des eigenen Sichgeltendmachens und das Sich-Hingeben an die Sache; — zwei Momente, die zur Tüchtigkeit des Geistes ebenso nothwendig sind, wie dieselben für die sogenannte vornehme Bildung als unnöthig betrachtet zu werden pflegen, da zu dieser gerade das Fertigseyn mit Allem, — das Hinausseyn über Alles, — gehören soll. Dies Hinausseyn führt gewissermaßen zum Zustand der Wildheit zurück. Der Wilde ist fast auf Nichts aufmerksam; er läßt Alles an sich vorübergehen, ohne sich darauf zu fixiren. Erst durch die Bildung des Geistes bekommt die Aufmerksamkeit Stärke und Erfüllung. Der Botaniker, zum Beispiel, bemerkt an einer Pflanze in derselben Zeit unvergleichlich viel mehr, als ein in der Botanik unwissender Mensch. Dasselbe gilt natürlicherweise in Bezug auf alle übrigen Gegenstände des Wissens. Ein Mensch von großem Sinne und von großer Bildung hat sogleich eine vollständige Anschauung des Vorliegenden; bei ihm trägt die Empfindung durchgängig den Charakter der Erinnerung.

Wie wir im Obigen gesehen haben, findet in der Aufmerksamkeit eine Trennung und eine Einheit des Subjectiven und des Objectiven statt. Insofern jedoch die Aufmerksamkeit zunächst beim Gefühl hervortritt, ist in ihr die Einheit des Subjectiven und des Objectiven das Ueberwiegende, — der Unterschied dieser beiden Seiten daher noch etwas Unbestimmtes. Die

Intelligenz schreitet aber nothwendig dazu fort, diesen Unterschied zu entwickeln, — das Object auf bestimmte Weise vom Subject zu unterscheiden. Die erste Form, in welcher sie Dies thut, ist die Anschauung. In dieser überwiegt ebenso sehr der Unterschied des Subjectiven und des Objectiven, wie in der formellen Aufmerksamkeit die Einheit dieser entgegengesetzten Bestimmungen.

Die in der Anschauung erfolgende Objectivirung des Empfundenen haben wir hier nun näher zu erörtern. In dieser Beziehung sind sowohl die inneren wie die äußeren Empfindungen zu besprechen.

Was die ersteren betrifft, so gilt es besonders von ihnen, daß in der Empfindung der Mensch der Gewalt seiner Affectionen unterwürfig ist, — daß er sich aber dieser Gewalt entzieht, wenn er seine Empfindungen sich zur Anschauung zu bringen vermag. So wissen wir, zum Beispiel, daß, wenn Jemand im Stande ist, die ihn überwältigenden Gefühle der Freude oder des Schmerzes, etwa in einem Gedichte, sich anschaulich zu machen, er Das, was seinen Geist beengte, von sich abtrennt und sich dadurch Erleichterung oder völlige Freiheit verschafft. Denn, wiewohl er durch Betrachtung der vielen Seiten seiner Empfindungen die Gewalt derselben zu vermehren scheint; so vermindert er doch diese Gewalt in der That dadurch, daß er seine Empfindungen zu etwas ihm Gegenüberstehenden, — zu etwas ihm Aeußerlichwerdenden macht. Daher hat namentlich Göthe, besonders durch seinen Werther, sich selbst erleichtert, während er die Leser dieses Romans der Macht der Empfindung unterwarf. Der Gebildete fühlt, — da er das Empfundene nach allen sich dabei darbietenden Gesichtspunkten betrachtet, — tiefer, als der Ungebildete, — ist diesem aber zugleich in der Herrschaft über das Gefühl überlegen, weil er sich vorzugsweise in dem über die Beschränktheit der Empfindung erhabenen Elemente des vernünftigen Denkens bewegt.

Die inneren Empfindungen sind also, wie eben angedeutet, je nach dem Grade der Stärke des reflectirenden und des vernünftigen Denkens mehr oder weniger abtrennlich von uns.

Bei den äußerlichen Empfindungen dagegen ist die Verschiedenheit ihrer Abtrennlichkeit von dem Umstande abhängig, ob sie sich auf das Object als auf ein bestehendes, oder als auf ein verschwindendes beziehen. Nach dieser Bestimmung ordnen sich die fünf Sinne dergestalt, daß auf der einen Seite der Geruch und der Geschmack, — auf der anderen dagegen das Gesicht und das Gefühl, in der Mitte aber das Gehör zu stehen kommt. — Der Geruch hat es mit der Verflüchtigung oder Verduftung, — der Geschmack mit der Verzehrung des Objectes zu thun. Diesen beiden Sinnen bietet sich also das Object in seiner ganzen Unselbstständigkeit, nur in seinem materiellen Verschwinden dar. Hier fällt daher die Anschauung in die Zeit und wird die Versetzung des Empfundenen aus dem Subjecte in das Object weniger leicht, als bei dem sich vornämlich auf das Widerstandleistende des Gegenstandes beziehenden Sinne des Gefühls, so wie bei dem eigentlichen Sinne der Anschauung, — beim Gesicht, das mit dem Objecte als einem überwiegend Selbstständigen, ideell und materiell Bestehenden sich beschäftigt, — zu ihm nur eine ideelle Beziehung hat, — nur dessen ideelle Seite, die Farbe, vermittelst des Lichtes empfindet, — die materielle Seite aber am Object unberührt läßt. — Für das Gehör endlich ist der Gegenstand ein materiell bestehender, jedoch ideell verschwindender; im Tone vernimmt das Ohr das Erzittern, — das heißt, — die nur ideelle, nicht reale Negation der Selbstständigkeit des Objectes. Daher zeigt sich beim Gehör die Abtrennlichkeit der Empfindung zwar geringer, als beim Gesicht, aber größer, als beim Geschmack und beim Geruch. Wir müssen den den Ton hören, weil derselbe vom Gegenstande sich ablösend auf uns eindringt, und wir weisen ihn ohne große Schwie-

rigkeit an dieses oder jenes Object, weil dasselbe bei seinem Erzittern sich selbstständig erhält.

Die Thätigkeit der Anschauung bringt sonach zunächst überhaupt ein Wegrücken der Empfindung von uns, — eine Umgestaltung des Empfundenen in ein außer uns vorhandenes Object hervor. Durch diese Veränderung wird der Inhalt der Empfindung nicht verändert; derselbe ist vielmehr hier im Geiste und in äußeren Gegenstande nach Ein und derselbe; so daß also der Geist hier noch keinen ihm eigenthümlichen Inhalt hat, den er mit dem Inhalte der Anschauung vergleichen könnte. Was somit durch die Anschauung zu Stande kommt, ist bloß die Umwandlung der Form der Innerlichkeit in die Form der Aeußerlichkeit. Dies bildet die erste, selbst noch formelle Weise, wie die Intelligenz bestimmend wird. — Ueber die Bedeutung jener Aeußerlichkeit muß aber Zweierlei bemerkt werden; — erstens, daß das Empfundene, indem es zu einem der Innerlichkeit des Geistes äußerlichem Objecte wird, die Form eines Sich-selber-äußerlichen erhält, da das Geistige oder Vernünftige die eigene Natur der Gegenstände ausmacht. — Für's Zweite haben wir zu bemerken, daß, da jene Umgestaltung des Empfundenen vom Geiste als solchem ausgeht, das Empfundene dadurch eine geistige, — das heißt, — eine abstracte Aeußerlichkeit, — und durch dieselbe diejenige Allgemeinheit bekommt, welche dem Aeußerlichen unmittelbar zu Theil werden kann, — nämlich eine noch ganz formelle, inhaltslose Allgemeinheit. Die Form des Begriffs fällt aber in dieser abstracten Aeußerlichkeit selber auseinander. Die letztere hat daher die doppelte Form des Raumes und der Zeit. (Vergleiche §. 254—259.) Die Empfindungen werden also durch die Anschauung räumlich und zeitlich gesetzt. Das Räumliche stellt sich als die Form des gleichgültigen Nebeneinanderseyns und ruhigen Bestehens dar; — das Zeitliche dagegen als die Form der Unruhe, des in sich selbst Negativen, des

Nacheinanderseyns, des Entstehens und Verschwindens, so daß das Zeitliche ist, indem es nicht ist, und nicht ist, indem es ist. Beide Formen der abstracten Aeußerlichkeit sind aber darin mit einander identisch, daß sowohl die eine, wie die andere, in sich schlechthin discret und zugleich schlechthin continuirlich ist. Ihre, die absolute Discretion in sich schließende Continuität besteht eben in der vom Geiste kommenden abstracten, noch zu keiner wirklichen Vereinzelung entwickelten Allgemeinheit des Aeußerlichen.

Wenn wir aber gesagt haben, daß das Empfundene vom anschauenden Geiste die Form des Räumlichen und Zeitlichen erhalte; so darf dieser Satz nicht so verstanden werden, als ob Raum und Zeit nur subjective Formen seyen. Zu solchen hat Kant den Raum und die Zeit machen wollen. Die Dinge sind jedoch in Wahrheit selber räumlich und zeitlich; jene doppelte Form des Außereinander wird ihnen nicht einseitigerweise von unserer Anschauung angethan, sondern ist ihnen von dem an-sich-seyenden unendlichen Geiste, von der schöpferischen ewigen Idee, schon ursprünglich angeschaffen. Indem daher unser anschauender Geist den Bestimmungen der Empfindung die Ehre erweist, ihnen die abstracte Form des Raumes und der Zeit zu geben und sie dadurch ebenso sehr zu eigentlichen Gegenständen zu machen, wie dieselben sich zu assimiliren; so geschieht dabei durchaus nicht Dasjenige, was nach der Meinung des subjectiven Idealismus dabei geschieht, — daß wir nämlich nur die subjective Weise unseres Bestimmens und nicht dem Objecte selber eigene Bestimmungen erhielten. — Uebrigens aber muß Denen, welche der Frage nach der Realität des Raumes und der Zeit eine ganz absonderliche Wichtigkeit beizulegen die Bornirtheit haben, geantwortet werden; daß Raum und Zeit höchst dürftige und oberflächliche Bestimmungen sind, — daß daher die Dinge an diesen Formen sehr wenig haben, also auch durch deren Verlust, — wäre dieser anders möglich, — sehr wenig verlören.

Das erkennende Denken hält sich bei jenen Formen nicht auf; es erfaßt die Dinge in ihrem, den Raum und die Zeit als ein Aufgehobenes in sich enthaltenden Begriffe. Wie in der äußeren Natur Raum und Zeit durch die ihnen immanente Dialektik des Begriffs sich selber zur Materie (§. 261) als ihrer Wahrheit aufheben; so ist die freie Intelligenz die für-sich-seyende Dialektik jener Formen des unmittelbaren Außereinander.

§. 449.

3) Die Intelligenz als diese concrete Einheit der beiden Momente, und zwar mit der Bestimmung, unmittelbar in diesem äußerlich-seyenden Stoffe in sich erinnert und in ihrer Erinnerung in sich in das Außersichseyn versenkt zu seyn, ist Anschauung.

Zusatz. Die Anschauung darf weder mit der erst später zu betrachtenden eigentlichen Vorstellung, noch mit dem bereits erörterten bloß phänomenologischen Bewußtseyn verwechselt werden.

Was zuvörderst das Verhältniß der Anschauung zur Vorstellung betrifft, so hat die Erstere mit der Letzteren nur Dies gemein, daß in beiden Geistesformen das Object sowohl von mir abgetrennt, wie zugleich das Meinige ist. Daß aber das Object den Charakter des Meinigen hat, — Dies ist in der Anschauung nur an sich vorhanden und wird erst in der Vorstellung gesetzt. In der Anschauung überwiegt die Gegenständlichkeit des Inhalts. Erst, wenn ich die Reflexion mache, daß ich es bin, der die Anschauung hat, — erst dann trete ich auf den Standpunkt der Vorstellung.

In Bezug aber auf das Verhältniß der Anschauung zum Bewußtseyn haben wir Folgendes zu bemerken. Im weitesten Sinne des Wortes könnte man allerdings schon dem §. 418 betrachteten unmittelbaren oder sinnlichen Bewußtseyn den Namen der Anschauung geben. Soll aber dieser Name, — wie er es denn vernünftigerweise muß, — in seiner eigentlichen

Bedeutung genommen werden; so hat man zwischen jenem Bewußtseyn und der Anschauung den wesentlichen Unterschied zu machen, daß das Erstere in unvermittelter, ganz abstracter Gewißheit seiner selbst auf die unmittelbare, in mannigfache Seiten auseinanderfallende Einzelnheit des Objectes sich bezieht, — die Anschauung dagegen ein von der Gewißheit der Vernunft erfülltes Bewußtseyn ist, dessen Gegenstand die Bestimmung hat, ein Vernünftiges, folglich nicht ein in verschiedene Seiten auseinandergerissenes Einzelnes, sondern eine Totalität, eine zusammengehaltene Fülle von Bestimmungen zu seyn. In diesem Sinne sprach Schelling früherhin von intellectueller Anschauung. Geistlose Anschauung ist bloß sinnliches, dem Gegenstande äußerlich bleibendes Bewußtseyn. Geistvolle, wahrhafte Anschauung dagegen erfaßt die gediegene Substanz des Gegenstandes. Ein talentvoller Geschichtsschreiber, z. B., hat das Ganze der von ihm zu schildernden Zustände und Begebenheiten in lebendiger Anschauung vor sich; wer dagegen kein Talent zur Darstellung der Geschichte besitzt, — der bleibt bei Einzelnheiten stehen und übersieht darüber das Substanzielle. Mit Recht hat man daher in allen Zweigen des Wissens, — namentlich auch in der Philosophie, — darauf gedrungen, daß aus der Anschauung der Sache gesprochen werde. Dazu gehört, daß der Mensch mit Geist, mit Herz und Gemüth, — kurz in seiner Ganzheit, — sich zur Sache verhält, im Mittelpunkt derselben steht und sie gewähren läßt. Nur wenn die Anschauung der Substanz des Gegenstandes dem Denken fest zu Grunde liegt, kann man, — ohne daß man aus dem Wahren heraustritt, — zur Betrachtung des in jener Substanz wurzelnden, in der Abtrennung von derselben aber zu leerem Stroh werdenden Besonderen fortschreiten. Fehlt hingegen die gediegene Anschauung des Gegenstandes von Hause aus, oder verschwindet dieselbe wieder; dann verliert sich das reflectirende Denken in die Betrachtung der mannigfachen, an dem Objecte vorkommenden

vereinzelten Bestimmungen und Verhältnisse, — dann reißt der trennende Verstand den Gegenstand, — auch wenn dieser das Lebendige, eine Pflanze oder ein Thier ist, — durch seine einseitigen, endlichen Kategorien von Ursache und Wirkung, von äußerem Zweck und Mittel u. s. w. auseinander, und kommt auf diese Weise, trotz seiner vielen Gescheidtheiten nicht dazu, die concrete Natur des Gegenstandes zu begreifen, — das alle Einzelnheiten zusammenhaltende geistige Band zu erkennen.

Daß aber aus der bloßen Anschauung *herausgetreten* werden muß, — davon liegt die Nothwendigkeit darin, daß die Intelligenz ihrem Begriffe nach *Erkennen*, — die Anschauung dagegen noch nicht *erkennendes* Wissen ist, weil sie *als solche* nicht zur *immanenten Entwicklung* der Substanz des Gegenstandes gelangt, sondern sich vielmehr auf das Erfassen der noch mit dem *Beiwesen* des *Aeußerlichen* und *Zufälligen* umgebenen, *unentfalteten* Substanz beschränkt. Die Anschauung ist daher nur der *Beginn* des Erkennens. Auf diese ihre Stellung bezieht sich der Ausspruch des *Aristoteles*: Daß alle Erkenntniß von der *Verwunderung* anfange. Denn, da die subjective Vernunft als Anschauung die Gewißheit — aber auch nur die *unbestimmte Gewißheit* — hat, in dem zunächst mit der Form der Unvernunft behafteten Objecte sich selber wiederzufinden; so flößt ihr die Sache Verwunderung und Ehrfurcht ein. Das *philosophische* Denken aber muß sich über den Standpunkt der Verwunderung erheben. Es ist ein völliger Irrthum, zu meinen, daß man die Sache schon wahrhaft erkenne, wenn man von ihr eine *unmittelbare* Anschauung habe. Die *vollendete* Erkenntniß gehört nur dem *reinen Denken der begreifenden Vernunft* an; und nur Derjenige, welcher sich zu diesem Denken erhoben hat, besitzt eine vollkommen bestimmte wahrhafte Anschauung; bei ihm bildet die Anschauung bloß die gediegene Form, in welche seine vollständig entwickelte Erkenntniß sich wieder zusammendrängt. In der

unmittelbaren Anschauung habe ich zwar die ganze Sache vor mir; aber erst in der zur Form der einfachen Anschauung zurückkehrenden, allseitig entfalteten Erkenntniß steht die Sache als eine *in sich gegliederte, systematische* Totalität vor meinem Geiste. Ueberhaupt hat erst der gebildete Mensch eine, von der Masse des Zufälligen befreite, mit einer Fülle des Vernünftigen ausgerüstete Anschauung. Ein sinnvoller gebildeter Mensch kann, — wenn er auch nicht philosophirt, — das Wesentliche, den Mittelpunkt der Sache in einfacher Bestimmtheit erfassen. Dazu ist jedoch immer *Nachdenken* nothwendig. Man bildet sich oft ein, der *Dichter*, wie der Künstler überhaupt, müsse *bloß anschauend* verfahren. Dies ist durchaus nicht der Fall. Ein echter Dichter muß vielmehr vor und während der Ausführung seines Werkes *nachsinnen* und *nachdenken*; nur auf diesem Wege kann er hoffen, daß er das *Herz* oder die *Seele* der Sache aus allen sie verhüllenden Aeußerlichkeiten herausheben und eben dadurch seine Anschauung *organisch* entwickeln werde.

§. 450.

Auf und gegen dies eigene Außersichseyn richtet die Intelligenz ebenso wesentlich ihre Aufmerksamkeit, und ist das Erwachen zu sich selbst in dieser ihrer Unmittelbarkeit, — ihre *Erinnerung in sich* in derselben; — so ist die Anschauung, — dies Concrete des Stoffs und ihrer selbst, — das *Ihrige*; so daß sie diese Unmittelbarkeit und das Finden des Inhalts nicht mehr nöthig hat. —

Zusatz. Auf dem Standpunkte der bloßen *Anschauung* sind wir *außer uns*, — in der *Räumlichkeit* und *Zeitlichkeit*, diesen beiden Formen des Außereinander. Die Intelligenz ist hier in den äußerlichen Stoff *versenkt*, — Eins mit ihm und hat keinen anderen Inhalt, als den des angeschauten Objectes. Daher können wir in der Anschauung höchst *unfrei* werden. Wie schon im Zusatz zu §. 448 bemerkt wurde, — ist aber die Intelligenz die *für-sich-seyende Dialektik*

jenes unmittelbaren Außereinander. Demnach setzt der Geist die Anschauung als die seinige, — durchdringt sie, — macht sie zu etwas Innerlichem, — erinnert sich in ihr, — wird sich in ihr gegenwärtig — und somit frei. Durch dies Insichgehen erhebt sich die Intelligenz auf die Stufe der Vorstellung. Der vorstellende Geist hat die Anschauung; dieselbe ist in ihm aufgehoben, — nicht verschwunden, nicht ein nur Vergangenes. Wenn von einer zur Vorstellung aufgehobenen Anschauung die Rede ist, sagt daher auch die Sprache durchaus richtig: ich habe Dies gesehen. Damit wird keine bloße Vergangenheit, vielmehr zugleich die Gegenwärtigkeit ausgedrückt; die Vergangenheit ist hierbei eine bloß relative, — sie findet nur statt im Vergleich der unmittelbaren Anschauung mit Dem, was wir jetzt in der Vorstellung haben. Das beim Perfectum gebrauchte Wort haben hat aber ganz eigentlich die Bedeutung der Gegenwärtigkeit; — was ich gesehen habe, ist Etwas, das ich nicht bloß hatte, sondern noch habe, — also etwas in mir Gegenwärtiges. Man kann in diesem Gebrauch des Wortes Haben ein allgemeines Zeichen der Innerlichkeit des modernen Geistes sehen, der nicht bloß darauf reflectirt, daß das Vergangene nach seiner Unmittelbarkeit vergangen, — sondern auch darauf, daß dasselbe im Geiste noch erhalten ist. —

β) Die Vorstellung.

§. 451.

Die Vorstellung ist als die erinnerte Anschauung die Mitte zwischen dem unmittelbaren Sich-bestimmt-finden der Intelligenz und zwischen derselben in ihrer Freiheit, dem Denken. Die Vorstellung ist das Ihrige der Intelligenz noch mit einseitiger Subjectivität, indem dies Ihrige noch bedingt durch die Unmittelbarkeit, nicht an ihm selbst das Seyn ist. Der Weg der Intelligenz in der Vorstellung ist, die Unmittelbarkeit ebenso innerlich zu machen, sich in sich selbst anschauend zu setzen,

wie die Subjectivität der Innerlichkeit aufzuheben, in ihr selbst ihrer sich zu entäußern, und in ihrer eigenen Aeußerlichkeit in sich zu seyn. Aber indem das Vorstellen von der Anschauung und deren gefundenem Stoffe anfängt, so ist diese Thätigkeit mit dieser Differenz noch behaftet und ihre concreten Productionen in ihr sind noch Synthesen, die erst im Denken zu der concreten Immanenz des Begriffes werden.

Zusatz. Die verschiedenen Formen des auf dem Standpunkt der Vorstellung stehenden Geistes pflegen noch mehr, als Dies bei der vorhergehenden Stufe der Intelligenz geschieht, — für vereinzelte, von einander unabhängige Kräfte oder Vermögen angesehen zu werden. Man spricht neben dem Vorstellungsvermögen überhaupt, von Einbildungskraft und von Gedächtnißkraft, und betrachtet dabei die gegenseitige Selbstständigkeit dieser Geistesformen als etwas völlig Ausgemachtes. Die wahrhaft philosophische Auffassung besteht aber gerade darin, daß der zwischen jenen Formen vorhandene vernünftige Zusammenhang begriffen, — die in ihnen erfolgende organische Entwicklung der Intelligenz erkannt wird.

Die Stufen dieser Entwicklung wollen wir hier nun, um die Uebersicht derselben zu erleichtern, auf allgemeine Weise in Voraus bezeichnen.

αα) Die erste dieser Stufen nennen wir die Erinnerung im eigenthümlichen Sinne des Wortes, wonach dieselbe in dem unwillkürlichen Hervorrufen eines Inhalts besteht, welcher bereits der unsrige ist. Die Erinnerung bildet die abstracteste Stufe der in Vorstellungen sich bethätigenden Intelligenz. Hier ist der vorgestellte Inhalt noch derselbe, wie in der Anschauung; er erhält an dieser seine Bewährung, wie umgekehrt der Inhalt der Anschauung sich an meiner Vorstellung bewährt. Wir haben folglich auf diesem Standpunkt einen Inhalt, der nicht nur als seyender angeschaut, sondern zugleich

erinnert, als der meinige gesetzt wird. So bestimmt, ist der Inhalt Dasjenige, was wir Bild heißen.

ββ) Die zweite Stufe in dieser Sphäre ist die Einbildungskraft. Hier tritt der Gegensatz zwischen meinem subjectiven oder vorgestellten Inhalte und dem angeschauten Inhalte der Sache ein. Die Einbildungskraft erarbeitet sich einen ihr eigenthümlichen Inhalt dadurch, daß sie sich gegen den angeschauten Gegenstand denkend verhält, — das Allgemeine desselben heraushebt, — und ihm Bestimmungen giebt, die dem Ich zukommen. Auf diese Weise hört die Einbildungskraft auf, bloß formelle Erinnerung zu seyn, und wird zu der den Inhalt betreffenden, ihn verallgemeinernden, somit allgemeine Vorstellungen schaffenden Erinnerung. Weil auf diesem Standpunkt der Gegensatz des Subjectiven und Objectiven herrscht, kann die Einheit dieser Bestimmungen hier keine unmittelbare, — wie auf der Stufe der bloßen Erinnerung, — sondern nur eine wiederhergestellte seyn. Diese Wiederherstellung geschieht auf die Art, daß der angeschaute äußerliche Inhalt dem zur Allgemeinheit erhobenen vorgestellten Inhalte unterworfen, zu einem Zeichen des Letzteren herabgesetzt, dieser aber eben dadurch objectiv, äußerlich gemacht, verbildlicht wird.

γγ) Das Gedächtniß ist die dritte Stufe der Vorstellung. Hier wird einerseits das Zeichen erinnert, in die Intelligenz aufgenommen, — andererseits dieser eben dadurch die Form eines Aeußerlichen, Mechanischen gegeben, — und auf diesem Wege eine Einheit des Subjectiven und Objectiven hervorgebracht, welche den Uebergang zum Denken als solchem bildet.

αα) Die Erinnerung.

§. 452.

Als die Anschauung zunächst erinnernd setzt die Intelligenz den Inhalt des Gefühls in ihre Innerlichkeit, — in ihren eigenen Raum und in ihre eigene Zeit. So ist er 1) Bild

— von seiner ersten Unmittelbarkeit und abstracten Einzelnheit gegen Anderes befreit, als in die Allgemeinheit des Ich aufgenommen. Das Bild hat nicht mehr die vollständige Bestimmtheit, welche die Anschauung hat, und ist willkürlich oder zufällig, überhaupt isolirt von dem äußerlichen Orte, der Zeit und dem unmittelbaren Zusammenhang, in dem jene stand.

Zusatz. Da die Intelligenz, ihrem Begriffe nach, die für-sich-seyende unendliche Idealität oder Allgemeinheit ist, so ist der Raum und die Zeit der Intelligenz der allgemeine Raum und die allgemeine Zeit. Indem ich daher den Inhalt des Gefühls in die Innerlichkeit der Intelligenz setze und dadurch zur Vorstellung mache, hebe ich denselben aus der Besonderheit der Zeit und des Raumes heraus, an welche er selber in seiner Unmittelbarkeit gebunden ist und von welcher auch ich in der Empfindung und in der Anschauung abhängig bin. Daraus folgt erstens, daß, während zur Empfindung und Anschauung die unmittelbare Gegenwart der Sache nöthig ist, ich mir dagegen allenthalben, wo ich bin, Etwas, — auch das mir dem äußeren Raume und der äußeren Zeit nach Fernste, — vorstellen kann. Zweitens aber ergiebt sich aus dem oben Gesagten, daß Alles, was geschieht, erst durch seine Aufnahme in die vorstellende Intelligenz für uns Dauer erhält, — daß dagegen Begebenheiten, die von der Intelligenz dieser Aufnahme nicht gewürdigt worden sind, zu etwas völlig Vergangenem werden. — Das Vorgestellte gewinnt jedoch jene Unvergänglichkeit nur auf Kosten der Klarheit und Frische der unmittelbaren, nach allen Seiten fest bestimmten Einzelnheit des Angeschauten; die Anschauung verdunkelt und verwischt sich, indem sie zum Bilde wird.

Was die Zeit betrifft, so kann über den subjectiven Charakter, welchen dieselbe in der Vorstellung erhält, hier noch bemerkt werden, daß in der Anschauung die Zeit uns kurz wird, wenn wir Vieles anschauen, — lang dagegen, wenn der Mangel gegebenen Stoffes uns auf die Betrachtung unserer

inhaltslosen Subjectivität hintreibt; — daß aber umgekehrt in der Vorstellung diejenigen Zeiten, in denen wir auf vielfache Weise beschäftigt gewesen sind, uns lang vorkommen, während diejenigen, wo wir wenig Beschäftigung gehabt haben, uns kurz zu seyn scheinen. Hier, — in der Erinnerung, — fassen wir unsere Subjectivität, unsere Innerlichkeit, in's Auge und bestimmen das Maaß der Zeit nach dem Interesse, welches dieselbe für uns gehabt hat. Dort, — in der Anschauung, — sind wir in die Betrachtung der Sache versenkt; da erscheint uns die Zeit kurz, wenn sie eine immer abwechselnde Erfüllung bekommt, — lang dagegen, wenn ihre Gleichförmigkeit durch Nichts unterbrochen wird.

§. 453.

2) Das Bild für sich ist vorübergehend, und die Intelligenz selbst ist als Aufmerksamkeit die Zeit und auch der Raum, das Wann und Wo, desselben. Die Intelligenz ist aber nicht nur das Bewußtseyn und Daseyn, sondern als solche das Subject und das Ansich ihrer Bestimmungen. So in ihr erinnert, ist das Bild, nicht mehr existirend, bewußtlos aufbewahrt.

Die Intelligenz als diesen nächtlichen Schacht, in welchem eine Welt unendlich vieler Bilder und Vorstellungen aufbewahrt ist, ohne daß sie im Bewußtseyn wären, zu fassen, ist einerseits die allgemeine Forderung, den Begriff als concret, z. B. wie den Keim so zu fassen, daß er alle Bestimmtheiten, welche erst in der Entwicklung des Baumes zur Existenz kommen, in virtueller Möglichkeit, affirmativ enthält. Die Unfähigkeit, dies in sich concrete und doch einfach bleibende Allgemeine zu fassen, ist es, welche das Gerede vom Aufbewahren der besondern Vorstellungen in besondern Fibern und Plätzen veranlaßt hat; das Verschiedene soll wesentlich auch eine vereinzelte räumliche Existenz haben. — Der Keim kommt aus den existirenden Bestimmtheiten nur in einem Andern, dem Keime der Frucht, zur Rückkehr in seine Einfachheit, wieder zur Existenz des Ansichseyns. Aber die Intelligenz ist als solche die freie Existenz des in seiner Entwicklung sich in sich erinnernden Ansichseyns. Es ist also andrerseits die Intelligenz als dieser bewußtlose Schacht, d. i. als das existirende Allgemeine, in welchem das Verschiedene noch nicht als discret gesetzt ist, zu fassen. Und zwar ist dieses Ansich die erste Form der Allgemeinheit, die sich im Vorstellen darbietet.

Zusatz. Das Bild ist das Meinige, es gehört mir an; aber zunächst hat dasselbe noch weiter keine Homogeneität mit mir; denn es ist noch nicht gedacht, noch nicht in die Form der Vernünftigkeit erhoben; zwischen ihm und mir besteht vielmehr noch ein von dem Standpunkt der Anschauung herrührendes, nicht wahrhaft freies Verhältniß, nach welchem ich nur das Innerliche bin, das Bild aber das mir Aeußerliche ist. Daher habe ich zunächst noch nicht die volle Macht über die im Schacht meiner Innerlichkeit schlafenden Bilder, — vermag noch nicht, dieselben willkürlich wiederhervorzurufen. Niemand weiß, welche unendliche Menge von Bildern der Vergangenheit in ihm schlummert; zufälligerweise erwachen sie wohl dann und wann; aber man kann sich, — wie man sagt, — nicht auf sie besinnen. So sind die Bilder nur auf formelle Weise das Unserige.

§. 454.

3) Solches abstract aufbewahrte Bild bedarf zu seinem Daseyn einer daseyenden Anschauung; die eigentliche sogenannte Erinnerung ist die Beziehung des Bildes auf eine Anschauung und zwar als Subsumtion der unmittelbaren einzelnen Anschauung unter das der Form nach Allgemeine, unter die Vorstellung, die derselbe Inhalt ist; so daß die Intelligenz in der bestimmten Empfindung und deren Anschauung sich innerlich ist, und sie als das bereits Ihrige erkennt, so wie sie zugleich ihr zunächst nur inneres Bild, nun auch als unmittelbaren Inhalt

der Anschauung, und an solcher als bewährt weiß. — Das Bild, das im Schachte der Intelligenz nur ihr Eigenthum war, ist, mit der Bestimmung der Aeußerlichkeit, nun auch im Besitze derselben. Es ist damit zugleich als unterscheidbar von der Anschauung und trennbar von der einfachen Nacht, in die es zunächst versenkt ist, gesetzt. Die Intelligenz ist so die Gewalt, ihr Eigenthum äußern zu können, und für dessen Existenz in ihr nicht mehr der äußeren Anschauung zu bedürfen. Diese Synthese des innerlichen Bildes mit dem erinnerten Daseyn ist die eigentliche Vorstellung; indem das innere nun auch an ihm die Bestimmung hat, vor die Intelligenz gestellt werden zu können, in ihr Daseyn zu haben.

Zusatz. Zu unserem wirklichen Besitzthum werden die in der dunkelen Tiefe unseres Inneren verborgen liegenden Bilder der Vergangenheit dadurch, daß sie in der lichtvollen, plastischen Gestalt einer daseyenden Anschauung gleichen Inhalts vor die Intelligenz treten, und daß wir sie, mit Hülfe dieser gegenwärtigen Anschauung, als bereits von uns gehabte Anschauungen erkennen. So geschieht es, zum Beispiel, daß wir einen Menschen, dessen Bild sich in unserem Geiste schon völlig verdunkelt hat, unter Hunderttausenden herauserkennen, sobald er selber uns wieder zu Gesichte kommt. Wenn ich also Etwas in der Erinnerung behalten soll, so muß ich die Anschauung desselben wiederholentlich haben. Anfangs wird allerdings das Bild nicht sowohl durch mich selbst, als vielmehr durch die entsprechende unmittelbare Anschauung wiedererweckt. Durch öftere solche Wiederhervorrufung erhält aber das Bild in mir eine so große Lebendigkeit und Gegenwärtigkeit, daß ich der äußeren Anschauung nicht mehr bedarf, um mich desselben zu erinnern. Auf diesem Wege kommen die Kinder von der Anschauung zur Erinnerung. Je gebildeter ein Mensch ist, desto mehr lebt er nicht in der unmittelbaren Anschauung, sondern — bei allen seinen Anschauungen — zugleich in Erinnerungen; so daß er wenig

durchaus Neues sieht, der substanzielle Gehalt des meisten Neuen ihm vielmehr schon etwas Bekanntes ist. Ebenso begnügt sich ein gebildeter Mensch vornehmlich mit seinen Bildern, und fühlt selten das Bedürfniß der unmittelbaren Anschauung. Das neugierige Volk dagegen läuft immer wieder dahin, wo Etwas zu begaffen ist.

ββ) Die Einbildungskraft.

§. 455.

1) Die in diesem Besitz thätige Intelligenz ist die reproductive Einbildungskraft, das Hervorgehen der Bilder aus der eigenen Innerlichkeit des Ich, welches nunmehr deren Macht ist. Die nächste Beziehung der Bilder ist die ihres mit aufbewahrten äußerlichen, unmittelbaren Raums und Zeit. — Aber das Bild hat im Subjecte, worin es aufbewahrt ist, allein die Individualität, in der die Bestimmungen seines Inhalts zusammengeknüpft sind; seine unmittelbare, d. i. zunächst nur räumliche und zeitliche Concretion, welche es als Eines im Anschauen hat, ist dagegen aufgelöst. Der reproducirte Inhalt, als der mit sich identischen Einheit der Intelligenz angehörend, und aus deren allgemeinem Schachte hervorgestellt, hat eine allgemeine Vorstellung zur associirenden Beziehung der Bilder, der nach sonstigen Umständen mehr abstracten oder mehr concreten Vorstellungen.

Die sogenannten Gesetze der Ideen-Association haben besonders in der mit dem Verfall der Philosophie gleichzeitigen Blüthe der empirischen Psychologie ein großes Interesse gehabt. Fürs Erste sind es keine Ideen, welche associirt werden. Fürs Andere sind diese Beziehungsweisen keine Gesetze, — eben darum schon, weil so viele Gesetze über dieselbe Sache sind; wodurch Willkür und Zufälligkeit, das Gegentheil eines Gesetzes, vielmehr Statt hat; es ist zufällig, ob das Verknüpfende ein Bildliches oder eine Verstandes-Kategorie,

wie Gleichheit und Ungleichheit, Grund und Folge u. s. f. ist. Das Fortgehen an Bildern und Vorstellungen nach der associirenden Einbildung ist überhaupt das Spiel eines gedankenlosen Vorstellens, in welchem die Bestimmung der Intelligenz noch formelle Allgemeinheit überhaupt, der Inhalt aber der in den Bildern gegebene ist. — Bild und Vorstellung sind, — insofern von der angegebenen genauern Formbestimmung abgesehen wird, — dem Inhalte nach dadurch unterschieden, daß jenes die sinnlich-concretere Vorstellung ist; die Vorstellung, — der Inhalt mag ein bildliches oder Begriff und Idee seyn, — hat überhaupt den Charakter, ob zwar ein der Intelligenz Angehöriges, doch ihrem Inhalte nach ein Gegebenes und Unmittelbares zu seyn. Das Seyn, das Sich-bestimmt-Finden der Intelligenz klebt der Vorstellung noch an, und die Allgemeinheit, welche jener Stoff durch das Vorstellen erhält, ist noch die abstracte. Die Vorstellung ist die Mitte in dem Schlusse der Erhebung der Intelligenz; die Verknüpfung der beiden Bedeutungen der Beziehung-auf-sich, nämlich des Seyns und der Allgemeinheit, die im Bewußtseyn als Object und Subject bestimmt sind. Die Intelligenz ergänzt das Gefundene durch die Bedeutung der Allgemeinheit, und das Eigne, Innere, durch die des aber von ihr gesetzten Seyns. Ueber den Unterschied von Vorstellungen und Gedanken vergl. Einl. §. 20. Anm.

Die Abstraction, welche in der vorstellenden Thätigkeit Statt findet, wodurch allgemeine Vorstellungen producirt werden, (die Vorstellungen als solche haben schon die Form der Allgemeinheit an ihnen), wird häufig als ein Aufeinanderfallen vieler ähnlicher Bilder ausgedrückt und soll auf diese Weise begreiflich werden. Damit dies Aufeinanderfallen nicht ganz der Zufall, das Begrifflose sey, müßte eine Attractionskraft der ähnlichen Bilder oder Dergleichen angenommen werden, welche zugleich die negative

Macht wäre, das noch Ungleiche derselben an einander abzureiben. Diese Kraft ist in der That die Intelligenz selbst, das mit sich identische Ich, welches durch seine Erinnerung ihnen unmittelbar Allgemeinheit giebt, und die einzelne Anschauung unter das bereits innerlich gemachte Bild subsumirt. (§. 453.)

Zusatz. Die zweite Entwickelungsstufe der Vorstellung ist, — wie wir im Zusatz zu §. 451 bereits im Voraus angegeben haben, — die Einbildungskraft. Zu dieser erhebt sich die erste Form des Vorstellens, — die Erinnerung, — dadurch, daß die Intelligenz aus ihrem abstracten In-sich-seyn in die Bestimmtheit heraustretend, die den Schatz ihrer Bilder verhüllende nächtliche Finsterniß zertheilt und durch die lichtvolle Klarheit der Gegenwärtigkeit verscheucht.

Die Einbildungskraft hat aber in sich selber wieder drei Formen, in denen sie sich entfaltet. Sie ist überhaupt das Bestimmende der Bilder.

Zuerst thut sie jedoch weiter Nichts, als daß sie die Bilder in's Daseyn zu treten bestimmt. So ist sie die nur reproductive Einbildungskraft. Diese hat den Charakter einer bloß formellen Thätigkeit.

Zweitens aber ruft die Einbildungskraft die in ihr vorhandenen Bilder nicht bloß wieder hervor, sondern bezieht dieselben aufeinander und erhebt sie auf diese Weise zu allgemeinen Vorstellungen. Auf dieser Stufe erscheint sonach die Einbildungskraft als die Thätigkeit des Associirens der Bilder.

Die dritte Stufe in dieser Sphäre ist diejenige, auf welcher die Intelligenz ihre allgemeinen Vorstellungen mit dem Besonderen des Bildes identisch setzt, somit ihnen ein bildliches Daseyn giebt. Dies sinnliche Daseyn hat die doppelte Form des Symbols und des Zeichens; so daß diese dritte Stufe die symbolisirende und die zeichenmachende Phantasie umfaßt, welche letztere den Uebergang zum Gedächtniß bildet.

Die reproductive Einbildungskraft.

Das Erste ist also das Formelle des Reproducirens der Bilder. Zwar können auch reine Gedanken reproducirt werden; die Einbildungskraft hat jedoch nicht mit ihnen, sondern nur mit Bildern zu thun. Die Reproduction der Bilder geschieht aber von Seiten der Einbildungskraft mit Willkür und ohne die Hilfe einer unmittelbaren Anschauung. Dadurch unterscheidet sich diese Form der vorstellenden Intelligenz von der bloßen Erinnerung, welche nicht dies Selbstthätige ist, sondern einer gegenwärtigen Anschauung bedarf und unwillkürlich die Bilder hervortreten läßt.

Die associirende Einbildungskraft.

Eine höhere Thätigkeit, als das bloße Reproduciren, ist das Beziehen der Bilder aufeinander. Der Inhalt der Bilder hat, wegen seiner Unmittelbarkeit oder Sinnlichkeit, die Form der Endlichkeit, der Beziehung auf Anderes. Indem ich nun hier überhaupt das Bestimmende oder Setzende bin, so setze ich auch diese Beziehung. Durch dieselbe giebt die Intelligenz den Bildern, statt ihres objectiven Bandes, ein subjectives Band. Das Letztere hat aber zum Theil noch die Gestalt der Aeußerlichkeit gegen das dadurch Verknüpfte. Ich habe, zum Beispiel, das Bild eines Gegenstandes vor mir; an dies Bild knüpft sich ganz äußerlich das Bild von Personen, mit denen ich über jenen Gegenstand gesprochen habe oder die denselben besitzen u. s. w. Oft ist nur der Raum und die Zeit Dasjenige, was die Bilder aneinanderreiht. Die gewöhnliche gesellschaftliche Unterhaltung spinnt sich meistentheils auf eine sehr äußerliche und zufällige Weise von der einen Vorstellung zur anderen fort. Nur, wenn man beim Gespräch einen bestimmten Zweck hat, bekommt die Unterhaltung festeren Zusammenhang. Die verschiedenen Gemüthsstimmungen geben allen Vorstellungen eine eigenthümliche Beziehung, — die heiteren eine heitere, — die traurigen eine traurige. Noch mehr gilt Dies von den Leidenschaften. Auch das Maaß der Intelligenz bringt eine Verschiedenheit des Beziehens der Bilder hervor; geistreiche, witzige Menschen unterscheiden sich daher auch in dieser Beziehung von gewöhnlichen Menschen; ein geistreicher Mensch geht solchen Bildern nach, die etwas Gediegenes und Tiefes enthalten. Der Witz verbindet Vorstellungen, die, — obgleich weit auseinanderliegend, — dennoch in der That einen inneren Zusammenhang haben. Auch das Wortspiel ist in diese Sphäre zu rechnen; die tiefste Leidenschaft kann sich diesem Spiele hingeben; denn ein großer Geist weiß, — sogar in den unglücklichsten Verhältnissen, — Alles, was ihm begegnet, mit seiner Leidenschaft in Beziehung zu setzen.

§. 456.

Auch die Association der Vorstellungen ist daher als Subsumtion der einzelnen unter eine allgemeine, welche deren Zusammenhang ausmacht, zu fassen. Die Intelligenz ist aber an ihr nicht nur allgemeine Form, sondern ihre Innerlichkeit ist in sich bestimmte, concrete Subjectivität von eigenem Gehalt, der aus irgend einem Interesse, an-sich-seyendem Begriffe oder Idee stammt, insofern von solchem Inhalte anticipirend gesprochen werden kann. Die Intelligenz ist die Macht über den Vorrath der ihr angehörigen Bilder und Vorstellungen, und so 2) freies Verknüpfen und Subsumiren dieses Vorraths unter den ihr eigenthümlichen Inhalt. So ist sie in jenem in sich bestimmt erinnert, und ihn diesem ihrem Inhalte einbildend, — Phantasie, symbolisirende, allegorisirende oder dichtende Einbildungskraft. Diese mehr oder weniger concreten, individualisirten Gebilde sind noch Synthesen, insofern der Stoff, in dem der subjective Gehalt sich ein Daseyn giebt, von dem Gefundenen der Anschauung herkommt.

Zusatz. Schon die Bilder sind allgemeiner, als die Anschauungen; sie haben indeß noch einen sinnlich-concreten Inhalt, dessen Beziehung auf anderen solchen Inhalt ich bin.

Indem ich nun aber meine Aufmerksamkeit auf diese Beziehung richte; so komme ich zu allgemeinen Vorstellungen — oder zu Vorstellungen im eigentlichen Sinne dieses Wortes. Denn Dasjenige, wodurch die einzelnen Bilder sich auf einander beziehen, besteht eben in dem ihnen Gemeinsamen. Dies Gemeinsame ist — entweder irgend eine in die Form der Allgemeinheit erhobene besondere Seite des Gegenstandes, wie, z. B., an der Rose die rothe Farbe, — oder das concret Allgemeine, die Gattung, z. B., an der Rose, die Pflanze, — in jedem Falle aber eine Vorstellung, die durch die von der Intelligenz ausgehende Auflösung des empirischen Zusammenhangs der mannigfaltigen Bestimmungen des Gegenstandes zu Stande kommt. Bei der Erzeugung der allgemeinen Vorstellungen verhält sich die Intelligenz also selbstthätig; es ist daher ein geistloser Irrthum, anzunehmen, die allgemeinen Vorstellungen entständen — ohne Zuthun des Geistes, — dadurch, daß viele ähnliche Bilder aufeinanderfielen, — daß, zum Beispiel, die rothe Farbe der Rose das Roth anderer in meinem Kopfe befindlicher Bilder aufsuchte und so — mir bloß Zusehendem — die allgemeine Vorstellung des Rothen beibrächte. Allerdings ist das dem Bilde angehörende Besondere ein Gegebenes; die Zerlegung der concreten Einzelnheit des Bildes und die dadurch entstehende Form der Allgemeinheit kommt aber, wie bemerkt, von mir her.

Abstracte Vorstellungen nennt man, — beiläufig gesagt, — häufig Begriffe. Die Friesische Philosophie besteht wesentlich aus solchen Vorstellungen. Wenn behauptet wird, daß man durch Dergleichen zur Erkenntniß der Wahrheit komme, so muß gesagt werden, daß gerade das Gegentheil stattfindet, und daß daher der sinnige Mensch, an dem Concreten der Bilder festhaltend, mit Recht solch leere Schulweisheit verwirft. Diesen Punkt haben wir jedoch hier nicht weiter zu erörtern. Ebenso wenig geht uns hier die nähere Beschaffenheit des — entweder vom Aeußerlichen, — oder vom Vernünftigen, dem Rechtlichen, Sittlichen und Religiösen herrührenden Inhaltes etwas an. Vielmehr handelt es sich hier nur überhaupt um die Allgemeinheit der Vorstellung. Von diesem Gesichtspunkt aus, haben wir Folgendes zu bemerken.

In der subjectiven Sphäre, in welcher wir uns hier befinden, ist die allgemeine Vorstellung das Innerliche, — das Bild hingegen das Aeußerliche. Diese beiden hier einander gegenüberstehenden Bestimmungen fallen zunächst noch auseinander, sind aber in ihrer Trennung etwas Einseitiges. Jener fehlt die Aeußerlichkeit, die Bildlichkeit, — diesem das Erhobenseyn zum Ausdruck eines bestimmten Allgemeinen. Die Wahrheit dieser beiden Seiten ist daher die Einheit derselben. Diese Einheit, — die Verbildlichung des Allgemeinen und die Verallgemeinerung des Bildes kommt näher dadurch zu Stande, daß die allgemeine Vorstellung sich nicht zu einem neutralen, — so zu sagen, — chemischen Producte mit dem Bilde vereinigt, sondern sich als die substanzielle Macht über das Bild bethätigt und bewährt, — dasselbe als ein Accidentelles sich unterwirft, — sich zu dessen Seele macht, — in ihm für sich wird, sich erinnert, sich selber manifestirt. Indem die Intelligenz diese Einheit des Allgemeinen und des Besonderen, — des Innerlichen und des Aeußerlichen, — der Vorstellung und der Anschauung hervorbringt und auf diese Weise die in der letzteren vorhandene Totalität als eine bewährte wiederherstellt; vollendet sich die vorstellende Thätigkeit in sich selber, insofern sie productive Einbildungskraft ist. Diese bildet das Formelle der Kunst; denn die Kunst stellt das wahrhaft Allgemeine oder die Idee in der Form des sinnlichen Daseyns, — des Bildes, — dar.

§. 457.

Die Intelligenz ist in der Phantasie zur Selbstanschauung in soweit vollendet, als ihr aus ihr selbst genommener Gehalt bildliche Existenz hat. Dies Gebilde ihres Selbstanschauens ist sub-

jectiv; — das Moment des Seyenden fehlt noch. Aber in dessen Einheit des inneren Gehalts und des Stoffes ist die Intelligenz ebenso zur identischen Beziehung auf sich als Unmittelbarkeit an sich zurückgekehrt. Wie sie als Vernunft davon ausgeht, sich das in sich gefundene Unmittelbare anzueignen (§. 445. Vgl. §. 455 Anm.), d. i. es als Allgemeines zu bestimmen; so ist ihr Thun als Vernunft (§. 438) von dem nunmehrigen Punkte aus darauf gerichtet, das in ihr zur concreten Selbstanschauung Vollendete als Seyendes zu bestimmen, d. h. sich selbst zum Seyn, zur Sache zu machen. In dieser Bestimmung thätig, ist sie sich äußernd, Anschauung producirend, — 3) Zeichen machende Phantasie.

Die Phantasie ist der Mittelpunkt, in welchem das Allgemeine und das Seyn, das Eigene und das Gefundenseyn, das Innere und Aeußere vollkommen in Eins geschaffen sind. Die vorhergehenden Synthesen der Anschauung, Erinnerung u. s. f. sind Vereinigungen derselben Momente; aber es sind Synthesen; erst in der Phantasie ist die Intelligenz nicht als der unbestimmte Schacht und das Allgemeine, sondern als Einzelnheit, d. i. als concrete Subjectivität, in welcher die Beziehung auf sich eben so zum Seyn, als zur Allgemeinheit bestimmt ist. Für solche Vereinigungen des Eigenen oder Innern des Geistes, und des Anschaulichen werden die Gebilde der Phantasie allenthalben anerkannt; ihr weiter bestimmter Inhalt gehört andern Gebieten an. Hier ist diese innere Werkstätte nur nach jenen abstracten Momenten zu fassen. — Als die Thätigkeit dieser Einigung ist die Phantasie Vernunft, aber die nur formelle Vernunft, insofern der Gehalt der Phantasie als solcher gleichgültig ist, die Vernunft aber als solche auch den Inhalt zur Wahrheit bestimmt.

Es ist noch Dies besonders herauszuheben, daß, indem die Phantasie den innern Gehalt zum Bild und zur Anschauung bringt, und Dies ausgedrückt wird, daß sie denselben

als seyend bestimmt, der Ausdruck auch nicht auffallend scheinen muß, daß die Intelligenz sich seyend, sich zur Sache mache; denn ihr Gehalt ist sie selbst, und ebenso die ihm von ihr gegebene Bestimmung. Das von der Phantasie producirte Bild ist nur subjectiv anschaulich; im Zeichen fügt sie eigentliche Anschaulichkeit hinzu; im mechanischen Gedächtniß vollendet sie diese Form des Seyns an ihr.

Zusatz. Wie wir im Zusatz zum vorhergehenden Paragraphen gesehen haben, macht in der Phantasie die allgemeine Vorstellung das Subjective aus, das sich im Bilde Objectivität giebt und sich dadurch bewährt. Diese Bewährung ist jedoch unmittelbar selber noch eine subjective, insofern die Intelligenz den gegebenen Inhalt der Bilder zunächst noch respectirt, — sich bei der Verbildlichung ihrer allgemeinen Vorstellungen nach ihm richtet. Die auf diese Weise noch bedingte, nur relativ freie Thätigkeit der Intelligenz nennen wir die symbolisirende Phantasie. Diese wählt zum Ausdruck ihrer allgemeinen Vorstellungen keinen anderen sinnlichen Stoff, als denjenigen, dessen selbstständige Bedeutung dem bestimmten Inhalt des zu verbildlichenden Allgemeinen entspricht. So wird, zum Beispiel, die Stärke Jupiters durch den Adler dargestellt, weil dieser dafür gilt, stark zu seyn. — Die Allegorie drückt mehr durch ein Ganzes von Einzelnheiten das Subjective aus. — Die dichtende Phantasie endlich gebraucht zwar den Stoff freier, als die bildenden Künste; doch darf auch sie nur solchen sinnlichen Stoff wählen, welcher dem Inhalt der darzustellenden Idee adäquat ist.

Von der im Symbol vorhandenen subjectiven, durch das Bild vermittelten Bewährung schreitet aber die Intelligenz nothwendig zur objectiven, an- und für sich seyenden Bewährung der allgemeinen Vorstellung fort. Denn, da der Inhalt der zu bewährenden allgemeinen Vorstellung in dem Inhalte des zum Symbol dienenden Bildes sich nur mit sich

selber zusammenschließt; so schlägt die Form des Vermitteltseyns jener Bewährung, — jener Einheit des Subjectiven und Objectiven, — in die Form der Unmittelbarkeit um. Durch diese dialektische Bewegung kommt somit die allgemeine Vorstellung dahin, zu ihrer Bewährung nicht mehr den Inhalt des Bildes nöthig zu haben, sondern an- und für sich selber bewährt zu seyn, also unmittelbar zu gelten. Indem nun die von dem Inhalte des Bildes freigewordene allgemeine Vorstellung sich in einem willkürlich von ihr gewählten äußerlichen Stoffe zu etwas Anschaubaren macht; so bringt sie Dasjenige hervor, was man, — im bestimmten Unterschiede vom Symbol, — Zeichen zu nennen hat. Das Zeichen muß für etwas Großes erklärt werden. Wenn die Intelligenz Etwas bezeichnet hat, so ist sie mit dem Inhalte der Anschauung fertig geworden und hat dem sinnlichen Stoff eine ihm fremde Bedeutung zur Seele gegeben. So bedeutet, zum Beispiel, eine Cocarde oder eine Flagge oder ein Grabstein etwas ganz Anderes, als Dasjenige, was sie unmittelbar anzeigen. Die hier hervortretende Willkürlichkeit der Verbindung des sinnlichen Stoffes mit einer allgemeinen Vorstellung hat zur nothwendigen Folge, daß man die Bedeutung der Zeichen erst lernen muß. Dies gilt namentlich von den Sprachzeichen.

§. 458.

In dieser von der Intelligenz ausgehenden Einheit selbstständiger Vorstellung und einer Anschauung ist die Materie der letztern zunächst wohl ein Aufgenommenes, etwas Unmittelbares oder Gegebenes (z. B. die Farbe der Cocarde u. dgl.). Die Anschauung gilt aber in dieser Identität nicht als positiv und sich selbst, sondern etwas Anderes vorstellend. Sie ist ein Bild, das eine selbstständige Vorstellung der Intelligenz als Seele, als seine Bedeutung in sich empfangen hat. Diese Anschauung ist das Zeichen.

Das Zeichen ist irgend eine unmittelbare Anschauung,

die einen ganz anderen Inhalt vorstellt, als den sie für sich hat; — die Pyramide, in welche eine fremde Seele versetzt und aufbewahrt ist. Das Zeichen ist vom Symbol verschieden, einer Anschauung, deren eigene Bestimmtheit ihrem Wesen und Begriffe nach mehr oder weniger der Inhalt ist, den sie als Symbol ausdrückt; beim Zeichen als solchem hingegen geht der eigene Inhalt der Anschauung, und der, dessen Zeichen sie ist, einander nichts an. Als bezeichnend beweist daher die Intelligenz eine freiere Willkür und Herrschaft im Gebrauch der Anschauung, denn als symbolisirend.

Gewöhnlich wird das Zeichen und die Sprache irgendwo als Anhang in die Psychologie oder auch in die Logik eingeschoben, ohne daß an ihre Nothwendigkeit und Zusammenhang in dem Systeme der Thätigkeit der Intelligenz gedacht würde. Die wahrhafte Stelle des Zeichens ist die aufgezeigte, daß die Intelligenz, — welche als anschauend, die Form der Zeit und des Raums erzeugt, aber den sinnlichen Inhalt als aufnehmend und aus diesem Stoffe sich Vorstellungen bildend erscheint, — nun ihren selbstständigen Vorstellungen ein bestimmtes Daseyn aus sich giebt, den erfüllten Raum und Zeit, die Anschauung als die ihrige gebraucht, deren unmittelbaren und eigenthümlichen Inhalt tilgt, und ihr einen andern Inhalt zur Bedeutung und Seele giebt. — Diese Zeichen erschaffende Thätigkeit kann das productive Gedächtniß (die zunächst abstracte Mnemosyne) vornemlich genannt werden, indem das Gedächtniß, das im gemeinen Leben oft mit Erinnerung, auch Vorstellung und Einbildungskraft verwechselt und gleichbedeutend gebraucht wird, es überhaupt nur mit Zeichen zu thun hat.

§. 459.

Die Anschauung, — als unmittelbar zunächst ein Gegebenes und Räumliches, — erhält, insofern sie zu einem Zeichen gebraucht wird, die wesentliche Bestimmung, nur als aufgehobene

zu seyn. Die Intelligenz ist diese ihre Negativität; so ist die wahrhaftere Gestalt der Anschauung, die ein Zeichen ist, ein Daseyn in der Zeit, — ein Verschwinden des Daseyns, indem es ist, — und nach seiner weitern äußerlichen, psychischen Bestimmtheit ein von der Intelligenz aus ihrer (anthropologischen) eigenen Natürlichkeit hervorgehendes Gesetztseyn, — der Ton, die erfüllte Aeußerung der sich kund gebenden Innerlichkeit. Der für die bestimmten Vorstellungen sich weiter articulirende Ton, die Rede und ihr System, die Sprache, gibt den Empfindungen, Anschauungen, Vorstellungen ein zweites, höheres, als ihr unmittelbares Daseyn, überhaupt eine Existenz, die im Reiche des Vorstellens gilt.

Die Sprache kommt hier nur nach der eigenthümlichen Bestimmtheit, als das Product der Intelligenz, deren Vorstellungen in einem äußerlichen Elemente zu manifestiren, in Betracht. Wenn von der Sprache auf concrete Weise gehandelt werden sollte, so wäre für das Material (das Lexicalische) derselben der anthropologische, näher der psychisch-physiologische (§. 401) Standpunkt zurückzurufen, für die Form (die Grammatik) der des Verstandes zu anticipiren. Für das elementarische Material der Sprache hat sich einerseits die Vorstellung bloßer Zufälligkeit verloren, andererseits das Princip der Nachahmung auf seinen geringen Umfang, — tönende Gegenstände, — beschränkt. Doch kann man noch die deutsche Sprache über ihren Reichthum wegen der vielen besondern Ausdrücke rühmen hören, die sie für besondere Töne besitzt, z. B. Rauschen, Sausen, Knarren u. s. f.; man hat deren vielleicht mehr, als hundert gesammelt; die augenblickliche Laune erschafft deren, wenn es beliebt, neue. Ein solcher Ueberfluß im Sinnlichen und Unbedeutenden ist nicht zu Dem zu rechnen, was den Reichthum einer gebildeten Sprache ausmachen soll. Das eigenthümlich Elementarische selbst beruht nicht sowohl auf einer auf äußere Objecte sich beziehenden-, als auf innerer Symbolik, nämlich der anthropologischen Articulation gleichsam als einer Gebehrde der leiblichen Sprech-Aeußerung. Man hat so für jeden Vocal und Consonanten, wie für deren abstractere Elemente (Lippengebehrde, Gaumen-, Zungengebehrde), und dann für ihre Zusammensetzungen die eigenthümliche Bedeutung gesucht. Aber diese bewußtlosen dumpfen Anfänge werden durch weitere Momente, — sowohl Aeußerlichkeiten als Bildungs-Bedürfnisse, — zur Unscheinbarkeit und Uebedeutenheit modificirt, — wesentlich dadurch, daß sie als sinnliche Anschauungen selbst zu Zeichen herabgesetzt, und dadurch ihre eigene ursprüngliche Bedeutung verkümmert und ausgelöscht wird. — Das Formelle der Sprache aber ist das Werk des Verstandes, der seine Kategorien in sie einbildet; dieser logische Instinkt bringt das Grammatische derselben hervor. Das Studium von ursprünglich gebliebenen Sprachen, die man in neuern Zeiten erst gründlich kennen zu lernen angefangen hat, hat hierüber gezeigt, daß sie eine sehr ins Einzelne ausgebildete Grammatik enthalten und Unterschiede ausdrücken, die in Sprachen gebildeterer Völker mangeln oder verwischt worden sind. Es scheint, daß die Sprache der gebildetsten Völker die unvollkommnere Grammatik, und dieselbe Sprache bei einem ungebildeteren Zustande ihres Volkes eine vollkommnere, als bei dem höher gebildeten hat. Vergl. Hrn. W. v. Humboldts Schrift über den Dualis §. 10. 11.

Bei der Tonsprache, als der ursprünglichen, kann auch der Schriftsprache, jedoch hier nur im Vorbeigehn, erwähnt werden; sie ist bloß eine weitere Fortbildung im besondern Gebiete der Sprache, welche eine äußerlich praktische Thätigkeit zu Hülfe nimmt. Die Schriftsprache geht zum Felde des unmittelbaren räumlichen Anschauens fort, in welchem sie die Zeichen (§. 454) nimmt und hervorbringt. Näher bezeichnet die Hieroglyphenschrift die Vorstellungen durch räumliche Figuren, die Buchstabenschrift hingegen Töne, welche

selbst schon Zeichen sind. Diese besteht daher aus Zeichen der Zeichen, — und zwar so, daß sie die concreten Zeichen der Tonsprache, die Worte, in ihre einfachen Elemente auflöst, und diese Elemente bezeichnet. — Leibnitz hat sich durch seinen Verstand verführen lassen, eine vollständige Schriftsprache, auf hieroglyphische Weise gebildet, — was wohl partiell auch bei Buchstabenschrift (wie in unsern Zeichen der Zahlen, der Planeten, der chemischen Stoffe u. dgl.) Statt findet, — als eine allgemeine Schriftsprache für den Verkehr der Völker und insbesondere der Gelehrten für sehr wünschenswerth zu halten. Man darf aber dafür halten, daß der Verkehr der Völker (was vielleicht in Phönicien der Fall war, und gegenwärtig in Canton geschieht — s. Macartney's Reise von Staunton) vielmehr das Bedürfniß der Buchstabenschrift und deren Entstehung herbeigeführt hat. Ohnehin ist nicht an eine umfassende fertige Hieroglyphen-Sprache zu denken; sinnliche Gegenstände sind zwar festbleibender Zeichen fähig, aber für Zeichen vom Geistigem führt der Fortgang der Gedankenbildung, die fortschreitende logische Entwicklung veränderte Ansichten über ihre innern Verhältnisse und damit über ihre Natur herbei, so daß damit auch eine andere hieroglyphische Bestimmung einträte. Geschieht Dies doch schon bei sinnlichen Gegenständen, daß ihre Zeichen in der Tonsprache, ihre Namen häufig verändert werden, wie z. B. bei den chemischen, auch mineralogischen. Seitdem man vergessen hat, was Namen als solche sind, — nämlich für sich sinnlose Aeußerlichkeiten, die erst als Zeichen eine Bedeutung haben, — seitdem man statt eigentlicher Namen den Ausdruck einer Art von Definition fordert und dieselbe sogar häufig auch wieder nach Willkür und Zufall formirt, — ändert sich die Benennung, d. i. nur die Zusammensetzung aus Zeichen ihrer Gattungsbestimmung oder anderer charakteristisch seyn sollender Eigenschaften, nach der Verschiedenheit der Ansicht, die man von der Gattung oder

sonst einer specifisch seyn sollenden Eigenschaft faßt. — Nur dem Statarischen der chinesischen Geistesbildung ist die hieroglyphische Schriftsprache dieses Volkes angemessen; diese Art von Schriftsprache kann ohnehin nur der Antheil des geringern Theils eines Volkes seyn, der sich in ausschließendem Besitze geistiger Cultur hält. — Die Ausbildung der Tonsprache hängt aufs genaueste mit der Gewohnheit der Buchstabenschrift zusammen, durch welche die Tonsprache allein die Bestimmtheit und Reinheit ihrer Articulation gewinnt. Die Unvollkommenheit der chinesischen Tonsprache ist bekannt; eine Menge ihrer Worte hat mehrere ganz verschiedene Bedeutungen — selbst bis auf zehn, ja zwanzig, — so daß im Sprechen der Unterschied blos durch die Betonung, Intensität, leiseres Sprechen oder Schreien bemerklich gemacht wird. Europäer, welche anfangen, chinesisch zu sprechen, fallen, ehe sie sich diese absurden Feinheiten der Accentuation zu eigen gemacht haben, in die lächerlichsten Mißverständnisse. Die Vollkommenheit besteht hier in dem Gegentheil von dem parler sans accent, was mit Recht in Europa für ein gebildetes Sprechen gefordert wird. Es fehlt um der hieroglyphischen Schriftsprache willen der chinesischen Tonsprache an der objectiven Bestimmtheit, welche in der Articulation durch die Buchstabenschrift gewonnen wird.

Die Buchstabenschrift ist an und für sich die intelligentere; in ihr ist das Wort, die der Intelligenz eigenthümliche würdigste Art der Aeußerung ihrer Vorstellungen, zum Bewußtseyn gebracht, zum Gegenstande der Reflexion gemacht. Es wird in dieser Beschäftigung der Intelligenz mit demselben analysirt, d. i. dies Zeichenmachen wird auf seine einfachen, wenigen Elemente (die Urgebehrden des Articulirens) reducirt; sie sind das Sinnliche der Rede auf die Form der Allgemeinheit gebracht, welches in dieser elementarischen Weise zugleich völlige Bestimmtheit und Reinheit erlangt. Die Buchstabenschrift behält damit auch den Vortheil der Tonsprache, daß in ihr wie

in dieser, die Vorstellungen eigentliche Namen haben; der Name ist das einfache Zeichen für die eigentliche, d. i. einfache, nicht in ihre Bestimmungen aufgelöste und aus ihnen zusammengesetzte Vorstellung. Die Hieroglyphensprache entsteht nicht aus der unmittelbaren Analyse der sinnlichen Zeichen, wie die Buchstabenschrift, sondern aus der vorangehenden Analyse der Vorstellungen; woraus dann leicht der Gedanke gefaßt wird, daß alle Vorstellungen auf ihre Elemente, auf die einfachen logischen Bestimmungen zurückgeführt werden könnten, so daß aus den hierfür gewählten Elementarzeichen (wie bei den chinesischen Koua der einfache gerade und der in zwei Theile gebrochene Strich) durch ihre Zusammensetzung die Hieroglyphensprache erzeugt würde. Dieser Umstand der analytischen Bezeichnung der Vorstellungen bei der hieroglyphischen Schrift, welcher Leibnitz verführt hat, diese für vorzüglicher zu halten, als die Buchstabenschrift, ist es vielmehr, der dem Grundbedürfnisse der Sprache überhaupt, dem Namen, widerspricht, für die unmittelbare Vorstellung, welche, — so reich ihr Inhalt in sich gefaßt werden möge, — für den Geist im Namen einfach ist, auch ein einfaches unmittelbares Zeichen zu haben, das als ein Seyn für sich nichts zu denken giebt, und nur die Bestimmung hat, die einfache Vorstellung als solche zu bedeuten und sinnlich vorzustellen. Nicht nur die vorstellende Intelligenz thut Dies, sowohl bei der Einfachheit der Vorstellungen zu verweilen, als auch sie aus den abstracteren Momenten, in welche sie analysirt worden, wieder zusammen zu fassen; sondern auch das Denken resumirt den concreten Inhalt aus der Analyse, in welcher derselbe zu einer Verbindung vieler Bestimmungen geworden, in die Form eines einfachen Gedankens. Für beide ist es Bedürfniß, auch solche in Ansehung der Bedeutung einfache Zeichen zu haben, die, aus mehrern Buchstaben oder Sylben bestehend und auch darein zergliedert, doch nicht eine Verbindung von mehrern Vorstellungen darstellen. — Das Angeführte macht die Grundbestimmung für die Entscheidung über den Werth der Schriftsprachen aus. Alsdann ergiebt sich auch, daß bei der Hieroglyphenschrift die Beziehungen concreter geistiger Vorstellungen nothwendig verwickelt und verworren werden müssen, und ohnehin die Analyse derselben, deren nächste Producte ebenso wieder zu analysiren sind, auf die mannichfaltigste und abweichendste Weise möglich erscheint. Jede Abweichung in der Analyse brächte eine andere Bildung des Schriftnamens hervor, wie in neuern Zeiten, nach der vorhin gemachten Bemerkung sogar in dem sinnlichen Gebiete die Salzsäure auf mehrfache Weise ihren Namen verändert hat. Eine hieroglyphische Schriftsprache erforderte eine ebenso statarische Philosophie, wie die Bildung der Chinesen überhaupt ist.

Es folgt noch aus dem Gesagten, daß Lesen- und Schreibenlernen einer Buchstabenschrift für ein nicht genug geschätztes, unendliches Bildungsmittel zu achten ist, indem es den Geist von dem sinnlich Concreten zu der Aufmerksamkeit auf das Formellere, — das tönende Wort und dessen abstracte Elemente, — bringt, und den Boden der Innerlichkeit im Subjecte zu begründen und rein zu machen ein Wesentliches thut. — Die erlangte Gewohnheit tilgt auch später die Eigenthümlichkeit der Buchstabenschrift, im Interesse des Sehens als ein Umweg durch die Hörbarkeit zu den Vorstellungen zu erscheinen, und macht sie für uns zur Hieroglyphenschrift, so daß wir beim Gebrauche derselben die Vermittlung der Töne nicht im Bewußtseyn vor uns zu haben bedürfen; Leute dagegen, die eine geringe Gewohnheit des Lesens haben, sprechen das Gelesene laut vor, um es in seinem Tönen zu verstehen. Außerdem daß bei jener Fertigkeit, welche die Buchstabenschrift in Hieroglyphen verwandelt, die durch jene erste Einübung gewonnene Abstractions-Fähigkeit bleibt, ist das hieroglyphische Lesen für sich selbst ein taubes Lesen und ein stummes Schreiben. Das

Hörbare oder Zeitliche und das Sichtbare oder Räumliche hat zwar jedes seine eigene Grundlage zunächst von gleichem Gelten mit der andern; bei der Buchstabenschrift aber ist nur Eine Grundlage und zwar in dem richtigen Verhältnisse, daß die sichtbare Sprache zu der tönenden nur als Zeichen sich verhält; die Intelligenz äußert sich unmittelbar und unbedingt durch Sprechen. — Die Vermittlung der Vorstellungen durch das Unsinnlichere der Töne zeigt sich weiter für den folgenden Uebergang von dem Vorstellen zum Denken, — das Gedächtniß, — in eigenthümlicher Wesentlichkeit.

§. 460.

Der Name als Verknüpfung der von der Intelligenz producirten Anschauung und ihrer Bedeutung ist zunächst eine einzelne vorübergehende Production, und die Verknüpfung der Vorstellung als eines Innern mit der Anschauung als einem Aeußerlichen, ist selbst äußerlich. Die Erinnerung dieser Aeußerlichkeit ist das Gedächtniß.

γγ) Gedächtniß.

§. 461.

Die Intelligenz durchläuft als Gedächtniß gegen die Anschauung des Worts dieselben Thätigkeiten des Erinnerns, wie als Vorstellung überhaupt gegen die erste unmittelbare Anschauung §. 451 ff. — 1) Jene Verknüpfung, die das Zeichen ist, zu dem ihrigen machend, erhebt sie durch diese Erinnerung die einzelne Verknüpfung zu einer allgemeinen, d. i. bleibenden Verknüpfung, in welcher Name und Bedeutung objectiv für sie verbunden sind, und macht die Anschauung, welche der Name zunächst ist, zu einer Vorstellung; so daß der Inhalt, die Bedeutung, und das Zeichen identificirt, Eine Vorstellung sind, und das Vorstellen in seiner Innerlichkeit concret, der Inhalt als dessen Daseyn ist; — des Namen behaltende Gedächtniß.

Zusatz. Das Gedächtniß betrachten wir unter den drei Formen

erstens, des namenbehaltenden,
zweitens, des reproductiven
drittens, des mechanischen Gedächtnisses.

Das Erste ist hier also Dies, daß wir die Bedeutung der Namen behalten, — daß wir fähig werden, bei den Sprachzeichen uns der mit denselben objectiv verknüpften Vorstellungen zu erinnern. So wird uns beim Hören oder Sehen eines, einer fremden Sprache angehörenden Wortes wohl dessen Bedeutung gegenwärtig; aber wir vermögen deshalb noch nicht, umgekehrt für unsere Vorstellungen die entsprechenden Wortzeichen jener Sprache zu produciren; wir lernen das Sprechen und Schreiben einer Sprache später, als das Verstehen derselben.

§. 462.

Der Name ist so die Sache, wie sie im Reiche der Vorstellung vorhanden ist und Gültigkeit hat. Das 2) reproducirende Gedächtniß hat und erkennt im Namen die Sache, und mit der Sache den Namen, ohne Anschauung und Bild. Der Name als Existenz des Inhalts in der Intelligenz ist die Aeußerlichkeit ihrer selbst in ihr, und die Erinnerung des Namens als der von ihr hervorgebrachten Anschauung ist zugleich die Entäußerung, in der sie innerhalb ihrer selbst sich setzt. Die Association der besondern Namen liegt in der Bedeutung der Bestimmungen der empfindenden, vorstellenden oder denkenden Intelligenz, von denen sie Reihen als empfindend u. s. f. in sich durchläuft.

Bei dem Namen Löwe bedürfen wir weder der Anschauung eines solches Thieres, noch auch selbst des Bildes, sondern der Name, indem wir ihn verstehen, ist die bildlose einfache Vorstellung. Es ist in Namen, daß wir denken.

Die vor einiger Zeit wieder aufgewärmte und billig wieder vergessene Mnemonik der Alten besteht darin, die Namen

in Bilder zu verwandeln, und hiermit das Gedächtniß wieder zur Einbildungskraft herabzusetzen. Die Stelle der Kraft des Gedächtnisses vertritt ein in der Einbildungskraft befestigtes, bleibendes Tableau einer Reihe von Bildern, an welche dann der auswendig zu lernende Aufsatz, die Folge seiner Vorstellungen, angeknüpft wird. Bei der Heterogeneität des Inhalts dieser Vorstellungen und jener permanenten Bilder, wie auch wegen der Geschwindigkeit, in der dies Anknüpfen geschehen soll, muß dasselbe nicht anders, als durch schaale, alberne, ganz zufällige Zusammenhänge geschehen. Nicht nur wird der Geist auf die Folter gesetzt, sich mit verrücktem Zeuge zu plagen; sondern das auf solche Weise Auswendiggelernte ist eben deswegen schnell wieder vergessen, indem ohnehin dasselbe Tableau für das Auswendiglernen jeder andern Reihe von Vorstellungen gebraucht, und daher die vorher daran geknüpften wieder weggewischt werden. Das mnemonisch Eingeprägte wird nicht, wie das im Gedächtniß Behaltene, auswendig, d. h. eigentlich von Innen heraus, aus dem tiefen Schachte des Ich hervorgebracht und so hergesagt, sondern es wird von dem Tableau der Einbildungskraft, so zu sagen, abgelesen. — Die Mnemonik hängt mit den gewöhnlichen Vorurtheilen zusammen, die man von dem Gedächtniß im Verhältniß zur Einbildungskraft hat, als ob diese eine höhere, geistigere Thätigkeit wäre, als das Gedächtniß. Vielmehr hat das Gedächtniß nicht mehr mit dem Bilde zu thun, welches aus dem unmittelbaren, ungeistigen Bestimmtseyn der Intelligenz, aus der Anschauung, hergenommen ist, sondern mit einem Daseyn, welches das Product der Intelligenz selbst ist, einem solchen Auswendigen, welches in das Inwendige der Intelligenz eingeschlossen bleibt, und nur innerhalb ihrer selbst deren auswendige, existirende Seite ist.

Zusatz. Das Wort als tönendes verschwindet in der Zeit; diese erweist sich somit an jenem als abstracte, — das

heißt, -- nur vernichtende Negativität. Die wahrhafte, concrete Negativität des Sprachzeichens ist aber die Intelligenz, weil durch dieselbe jenes aus einem Aeußerlichen in ein Innerliches verändert und in dieser umgestalteten Form aufbewahrt wird. So werden die Worte zu einem vom Gedanken belebten Daseyn. Dies Daseyn ist unseren Gedanken absolut nothwendig. Wir wissen von unseren Gedanken nur dann, — haben nur dann bestimmte, wirkliche Gedanken, wenn wir ihnen die Form der Gegenständlichkeit, des Unterschiedenseyns von unserer Innerlichkeit, — also die Gestalt der Aeußerlichkeit geben, — und zwar einer solchen Aeußerlichkeit, die zugleich das Gepräge der höchsten Innerlichkeit trägt. Ein so innerliches Aeußerliches ist allein der articulirte Ton, das Wort. Ohne Worte denken zu wollen, — wie Mesmer einmal versucht hat, — erscheint daher als eine Unvernunft, die jenen Mann, seiner Versicherung nach, beinahe zum Wahnsinn geführt hätte. Es ist aber auch lächerlich, das Gebundenseyn des Gedankens an das Wort für einen Mangel des Ersteren und für ein Unglück anzusehen; denn, obgleich man gewöhnlich meint, das Unaussprechliche sey gerade das Vortrefflichste, so hat diese von der Eitelkeit gehegte Meinung doch gar keinen Grund, da das Unaussprechliche in Wahrheit nur etwas Trübes, Gährendes ist, das erst, wenn es zu Worte zu kommen vermag, Klarheit gewinnt. Das Wort giebt demnach den Gedanken ihr würdigstes und wahrhaftestes Daseyn. Allerdings kann man sich auch, — ohne die Sache zu erfassen, — mit Worten herumschlagen. Dies ist aber nicht die Schuld des Wortes, sondern die eines mangelhaften, unbestimmten, gehaltlosen Denkens. Wie der wahrhafte Gedanke die Sache ist, so auch das Wort, wenn es vom wahrhaften Denken gebraucht wird. Indem sich daher die Intelligenz mit dem Worte erfüllt, nimmt sie die Natur der Sache in sich auf. Diese Aufnahme hat aber zugleich den Sinn, daß sich die Intelligenz dadurch zu

einem Sächlichen macht; dergestalt daß die Subjectivität, — in ihrem Unterschiede von der Sache, — zu etwas ganz Leerem, zum geistlosen Behälter der Worte, — also zum mechanischen Gedächtniß wird. Auf diese Weise schlägt — so zu sagen — das Uebermaaß der Erinnerung des Wortes in die höchste Entäußerung der Intelligenz um. Je vertrauter ich mit der Bedeutung des Wortes werde, — je mehr dieses sich also mit meiner Innerlichkeit vereint, — desto mehr kann die Gegenständlichkeit und somit die Bestimmtheit der Bedeutung desselben verschwinden, — desto mehr folglich das Gedächtniß selber, mit dem Worte zugleich, zu etwas Geistverlassenem werden.

§. 463.

3) Insofern der Zusammenhang der Namen in der Bedeutung liegt, ist die Verknüpfung derselben mit dem Seyn als Namen noch eine Synthese und die Intelligenz in dieser ihrer Aeußerlichkeit nicht einfach in sich zurückgekehrt. Aber die Intelligenz ist das Allgemeine, die einfache Wahrheit ihrer besondern Entäußerungen, und ihr durchgeführtes Aneignen ist das Aufheben jenes Unterschiedes der Bedeutung und des Namens; diese höchste Erinnerung des Vorstellens ist ihre höchste Entäußerung, in der sie sich als das Seyn, den allgemeinen Raum der Namen als solcher, d. i. sinnloser Worte setzt. Ich, welches dies abstracte Seyn ist, ist als Subjectivität zugleich die Macht der verschiedenen Namen, das leere Band, welches Reihen derselben in sich befestigt und in fester Ordnung behält. In sofern sie nur seyend sind, und die Intelligenz in sich hier selbst dies ihr Seyn ist, ist sie diese Macht als ganz abstracte Subjectivität, — das Gedächtniß, das um der gänzlichen Aeußerlichkeit willen, in der die Glieder solcher Reihen gegeneinander sind, und weil es selbst diese obgleich subjective Aeußerlichkeit ist, mechanisch (§. 195) genannt wird.

Man weiß bekanntlich einen Aufsatz erst dann recht auswendig, wenn man keinen Sinn bei den Worten hat. Das

Hersagen solches Auswendiggewußten wird darum von selbst accentlos. Der richtige Accent, der hineingebracht wird, geht auf den Sinn; die Bedeutung, Vorstellung, die herbeigerufen wird, stört aber den mechanischen Zusammenhang und verwirrt daher leicht das Hersagen. Das Vermögen, Reihen von Worten, in deren Zusammenhang kein Verstand ist, oder die schon für sich sinnlos sind (eine Reihe von Eigennamen) auswendig zu behalten, ist darum so höchst wunderbar, weil der Geist wesentlich Dies ist, bei sich selbst zu seyn, hier aber derselbe als in ihm selbst entäußert, seine Thätigkeit als ein Mechanismus ist. Der Geist aber ist nur bei sich als Einheit der Subjectivität und der Objectivität; hier nun, — nachdem er in der Anschauung zunächst als Aeußerliches so ist, daß er die Bestimmungen findet, und in der Vorstellung dieses Gefundene in sich erinnert und zu dem Seinigen macht, — macht er sich als Gedächtniß in ihm selbst zu einem Aeußerlichen, so daß das Seinige als ein Gefundenwerdendes erscheint. Das eine der Momente des Denkens, die Objectivität, ist hier als Qualität der Intelligenz selbst in ihr gesetzt. — Es liegt nahe, das Gedächtniß als eine mechanische, als eine Thätigkeit des Sinnlosen zu fassen, wobei es etwa nur durch seinen Nutzen, vielleicht seine Unentbehrlichkeit für andere Zwecke und Thätigkeiten des Geistes gerechtfertigt wird. Damit wird aber seine eigene Bedeutung, die es im Geiste hat, übersehen.

§. 464.

Das Seyende als Name bedarf eines Andern, der Bedeutung der vorstellenden Intelligenz, um die Sache, die wahre Objectivität, zu seyn. Die Intelligenz ist als mechanisches Gedächtniß in Einem jene äußerliche Objectivität selbst und die Bedeutung. Sie ist so als die Existenz dieser Identität gesetzt, d. i. sie ist für sich als solche Identität, welche sie als Vernunft an sich ist, thätig. Das Gedächtniß ist auf diese Weise der

Uebergang in die Thätigkeit des Gedankens, der keine Bedeutung mehr hat, d. i. von dessen Objectivität nicht mehr das Subjective ein Verschiedenes ist, so wie diese Innerlichkeit an ihr selbst seyend ist.

Schon unsere Sprache giebt dem Gedächtniß, — von dem es zum Vorurtheil geworden ist, verächtlich zu sprechen, — die hohe Stellung der unmittelbaren Verwandtschaft mit dem Gedanken. — Die Jugend hat nicht zufälligerweise ein besseres Gedächtniß, als die Alten, und ihr Gedächtniß wird nicht nur um der Nützlichkeit willen geübt; sondern sie hat das gute Gedächtniß, weil sie sich noch nicht nachdenkend verhält, und es wird absichtlich oder unabsichtlich geübt, um den Boden ihrer Innerlichkeit zum reinen Seyn, zum reinen Raume zu ebnen, in welchem die Sache, der an-sich-seyende Inhalt ohne den Gegensatz gegen eine subjective Innerlichkeit, gewähren und sich erpliciren könne. Ein gründliches Talent pflegt mit einem guten Gedächtnisse in der Jugend verbunden zu seyn. Aber dergleichen empirische Angaben helfen nichts dazu, Das zu erkennen, was das Gedächtniß an ihm selbst ist. Es ist einer der bisher ganz unbeachteten und in der That der schwersten Punkte in der Lehre vom Geiste, in der Systematisirung der Intelligenz die Stellung und Bedeutung des Gedächtnisses zu fassen, und dessen organischen Zusammenhang mit dem Denken zu begreifen. Das Gedächtniß als soches ist selbst die nur äußerliche Weise, das einseitige Moment der Existenz des Denkens; der Uebergang ist für uns oder an sich die Identität der Vernunft und der Weise der Existenz; welche Identität macht, daß die Vernunft nun im Subjecte existirt, als seine Thätigkeit ist; so ist sie Denken.

γ) Das Denken.

§. 465.

Die Intelligenz ist wiedererkennend; — sie erkennt eine Anschauung, in sofern diese schon die ihrige ist (§. 454); — ferner im Namen die Sache (§. 462); — nun aber ist für sie ihr Allgemeines in der gedoppelten Bedeutung des Allgemeinen als solchen und desselben als Unmittelbaren oder Seyenden, somit als das wahrhafte Allgemeine, welches die übergreifende Einheit seiner selbst über sein Anderes, das Seyn, ist. So ist die Intelligenz für sich an ihr selbst erkennend; — an ihr selbst das Allgemeine; ihr Product, der Gedanke ist die Sache; einfache Identität des Subjectiven und Objectiven; — für sich; sie weiß, daß, was gedacht ist, ist; und daß was ist, nur ist, in sofern es Gedanke ist (vergl. §. 5. 21); das Denken der Intelligenz ist Gedanken haben; sie sind als ihr Inhalt und Gegenstand.

Zusatz. Das Denken ist die dritte und letzte Hauptentwicklungsstufe der Intelligenz; denn in ihm wird die in der Anschauung vorhandene, unmittelbare, an-sich-seyende Einheit des Subjectiven und Objectiven, aus dem in der Vorstellung erfolgenden Gegensatze dieser beiden Seiten, als eine um diesen Gegensatz bereicherte, somit an- und-für-sich-seyende wiederhergestellt, — dies Ende demnach in jenen Anfang zurückgebogen. Während also auf dem Standpunkte der Vorstellung die, — theils durch die Einbildungskraft, — theils durch das mechanische Gedächtniß bewirkte Einheit des Subjectiven und Objectiven, — obgleich ich bei der Letzteren meiner Subjectivität Gewalt anthue, — noch etwas Subjectives bleibt; so erhält dagegen im Denken jene Einheit die Form einer sowohl objectiven wie subjectiven Einheit, da dieses sich selber als die Natur der Sache weiß. Diejenigen, welche von der Philosophie nichts verstehen, schlagen zwar die Hände

über den Kopf zusammen, wenn sie den Satz vernehmen: Das Denken ist das Seyn. Dennoch liegt allem unseren Thun die Voraussetzung der Einheit des Denkens und des Seyns zu Grunde. Diese Voraussetzung machen wir als vernünftige, als denkende Wesen. Es ist jedoch wohl zu unterscheiden, ob wir nur denkende sind, — oder ob wir uns als denkende auch wissen. Das Erstere sind wir unter allen Umständen; — das Letztere hingegen findet auf vollkommene Weise nur dann statt, wenn wir uns zum reinen Denken erhoben haben. Dieses erkennt, daß es selber allein, — und nicht die Empfindung oder die Vorstellung, — im Stande ist, die Wahrheit der Dinge zu erfassen, — und daß daher die Behauptung Epikur's: das Empfundene sey das Wahrhafte, für eine völlige Verkehrung der Natur des Geistes erklärt werden muß. Freilich darf aber das Denken nicht abstractes, formelles Denken bleiben, — denn dieses zerreißt den Inhalt der Wahrheit, — sondern es muß sich zum concreten Denken, zum begreifenden Erkennen entwickeln.

§. 466.

Das denkende Erkennen ist aber gleichfalls zunächst formell; die Allgemeinheit und ihr Seyn ist die einfache Subjectivität der Intelligenz. Die Gedanken sind so nicht als an- und für sich bestimmt und die zum Denken erinnerten Vorstellungen in sofern noch der gegebene Inhalt.

Zusatz. Zunächst weiß das Denken die Einheit des Subjectiven und Objectiven als eine ganz abstracte, unbestimmte, nur gewisse, nicht erfüllte, nicht bewährte. Die Bestimmtheit des vernünftigen Inhalts ist daher dieser Einheit noch eine äußerliche, folglich eine gegebene, — und das Erkennen somit formell. Da aber an sich jene Bestimmtheit in dem denkenden Erkennen enthalten ist, so widerspricht demselben jener Formalismus und wird deswegen vom Denken aufgehoben.

§. 467.

An diesem Inhalte ist es α) formell identischer Verstand, welcher die erinnerten Vorstellungen zu Gattungen, Arten, Gesetzen, Kräften u. s. f., überhaupt zu den Kategorien verarbeitet, in dem Sinne, daß der Stoff erst in diesen Denkformen die Wahrheit seines Seyns habe. Als in sich unendliche Negativität ist das Denken β) wesentlich Diremtion, — Urtheil, das den Begriff jedoch nicht mehr in den vorigen Gegensatz von Allgemeinheit und Seyn auflöst, sondern nach den eigenthümlichen Zusammenhängen des Begriffs unterscheidet, und γ) hebt das Denken die Formbestimmung auf und setzt zugleich die Identität der Unterschiede; — formelle Vernunft, schließender Verstand. — Die Intelligenz erkennt als denkend; und zwar erklärt α) der Verstand das Einzelne aus seinen Allgemeinheiten (den Kategorien), so heißt er sich begreifend; β) erklärt er dasselbe für ein Allgemeines (Gattung, Art), im Urtheil; in diesen Formen erscheint der Inhalt als gegeben; δ) im Schlusse aber bestimmt er aus sich den Inhalt, indem er jenen Formunterschied aufhebt. In der Einsicht in die Nothwendigkeit ist die letzte Unmittelbarkeit, die dem formellen Denken noch anhängt, verschwunden.

In der Logik ist das Denken, wie es erst an sich ist, und sich die Vernunft in diesem gegensatzlosen Elemente entwickelt. Im Bewußtseyn kommt es gleichfalls als eine Stufe vor (s. §. 437 Anm.). — Hier ist die Vernunft als die Wahrheit des Gegensatzes, wie er sich innerhalb des Geistes selbst bestimmt hatte. — Das Denken tritt in diesen verschiedenen Theilen der Wissenschaft deswegen immer wieder hervor, weil diese Theile nur durch das Element und die Form des Gegensatzes verschieden, das Denken aber dieses Eine Centrum ist, in welches als in ihre Wahrheit die Gegensätze zurückgehen.

Zusatz. Vor Kant hat man bei uns keinen bestimmten

Unterschied zwischen Verstand und Vernunft gemacht. Will man aber nicht in das die unterschiedenen Formen des reinen Denkens plumperweise verwischende vulgäre Bewußtseyn herunterfinken; so muß zwischen Verstand und Vernunft der Unterschied festgesetzt werden, daß für die Letztere der Gegenstand das An-und-für-sich-bestimmte, Identität des Inhalts und der Form, des Allgemeinen und des Besonderen ist, — für den Ersteren hingegen in die Form und den Inhalt, in das Allgemeine und das Besondere, in ein leeres An-sich und in die von außen an dieses herankommende Bestimmtheit zerfällt, — daß also im verständigen Denken der Inhalt gegen seine Form gleichgültig ist, während er im vernünftigen oder begreifenden Erkennen aus sich selber seine Form hervorbringt.

Obgleich aber der Verstand den eben angegebenen Mangel an sich hat, so ist er doch ein nothwendiges Moment des vernünftigen Denkens. Seine Thätigkeit besteht überhaupt im Abstrahiren. Trennt er nun das Zufällige vom Wesentlichen ab, so ist er durchaus in seinem Rechte und erscheint als Das, was er in Wahrheit seyn soll. Daher nennt man Denjenigen, welcher einen wesentlichen Zweck verfolgt, einen Mann von Verstand. Ohne Verstand ist auch keine Charakterfestigkeit möglich, da zu dieser gehört, daß der Mensch an seiner individuellen Wesenheit festhält. Jedoch kann der Verstand auch umgekehrt einer einseitigen Bestimmung die Form der Allgemeinheit geben und dadurch das Gegentheil des mit dem Sinn für das Wesentliche begabten, gesunden Menschenverstandes werden.

Das zweite Moment des reinen Denkens ist das Urtheilen. Die Intelligenz, welche als Verstand die verschiedenen, in der concreten Einzelnheit des Gegenstandes unmittelbar vereinten abstracten Bestimmungen auseinander reißt und vom Gegenstande abtrennt, geht nothwendig zunächst dazu fort, den Gegenstand auf diese allgemeinen Denkbestimmungen zu beziehen, — ihn somit als Verhältniß, — als einen objectiven Zusammenhang, — als eine Totalität zu betrachten. Diese Thätigkeit der Intelligenz nennt man häufig schon Begreifen, — aber mit Unrecht. Denn auf diesem Standpunkt wird der Gegenstand noch als ein Gegebenes, — als etwas von einem Anderen Abhängiges, durch dasselbe Bedingtes gefaßt. Die Umstände, welche eine Erscheinung bedingen, gelten hier noch für selbstständige Existenzen. Somit ist die Identität der aufeinander bezogenen Erscheinungen noch eine bloß innere und eben deshalb bloß äußerliche. Der Begriff zeigt sich daher hier noch nicht in seiner eigenen Gestalt, sondern in der Form der begriffslosen Nothwendigkeit.

Erst auf der dritten Stufe des reinen Denkens wird der Begriff als solcher erkannt. Diese Stufe stellt also das eigentliche Begreifen dar. Hier wird das Allgemeine als sich selber besondernd und aus der Besonderung zur Einzelnheit zusammennehmend erkannt, — oder, — was Dasselbe ist, — das Besondere aus seiner Selbstständigkeit zu einem Momente des Begriffs herabgesetzt. Demnach ist hier das Allgemeine nicht mehr eine dem Inhalt äußerliche, sondern die wahrhafte, aus sich selber den Inhalt hervorbringende Form, — der sich selber entwickelnde Begriff der Sache. Das Denken hat folglich auf diesem Standpunkte keinen anderen Inhalt, als sich selber, — als seine eigenen, den immanenten Inhalt der Form bildenden Bestimmungen; es sucht und findet im Gegenstande nur sich selbst. Der Gegenstand ist daher hier vom Denken nur dadurch unterschieden, daß er die Form des Seyns, des Für-sich-Bestehens hat. Somit steht das Denken hier zum Object in einem vollkommen freien Verhältnisse.

In diesem, mit seinem Gegenstande identischen Denken erreicht die Intelligenz ihre Vollendung, ihr Ziel; denn nun ist sie in der That Das, was sie in ihrer Unmittelbarkeit nur seyn sollte, — die sich wissende Wahrheit, die sich selbst

erkennende Vernunft. Das Wissen macht jetzt die Subjectivität der Vernunft aus, und die objective Vernunft ist als Wissen gesetzt. Dies gegenseitige Sichdurchdringen der denkenden Subjectivität und der objectiven Vernunft ist das Endresultat der Entwicklung des theoretischen Geistes durch die dem reinen Denken vorangehenden Stufen der Anschauung und der Vorstellung hindurch.

§. 468.

Die Intelligenz, die als theoretische sich die unmittelbare Bestimmtheit aneignet, ist nach vollendeter Besitznahme nun in ihrem Eigenthume; durch die letzte Negation der Unmittelbarkeit ist an sich gesetzt, daß für sie der Inhalt durch sie bestimmt ist. Das Denken, als der freie Begriff, ist nun auch dem Inhalte nach frei. Die Intelligenz sich wissend als das Bestimmende des Inhalts, der ebenso der ihrige, wie als seyend bestimmt ist, ist Wille.

Zusatz. Das reine Denken ist zunächst ein unbefangenes, in die Sache versenktes Verhalten. Dies Thun wird aber nothwendig auch sich selbst gegenständlich. Da das begreifende Erkennen im Gegenstande absolut bei sich selber ist, so muß es erkennen, daß seine Bestimmungen Bestimmungen der Sache, und daß umgekehrt die objectiv giltigen, seyenden Bestimmungen seine Bestimmungen sind. Durch diese Erinnerung, — durch dies In-sich-gehen der Intelligenz wird dieselbe zum Willen. Für das gewöhnliche Bewußtseyn ist dieser Uebergang allerdings nicht vorhanden; der Vorstellung fallen vielmehr das Denken und der Wille auseinander. In Wahrheit aber ist, wie wir so eben gesehen haben, das Denken das sich selbst zum Willen Bestimmende, und bleibt das Erstere die Substanz des Letzteren; so daß ohne Denken kein Wille seyn kann und auch der ungebildetste Mensch nur insofern Wille ist, als er gedacht hat, — das Thier dagegen, weil es nicht denkt, auch keinen Willen zu haben vermag.

b.

Der praktische Geist.

§. 469.

Der Geist als Wille weiß sich als sich in sich beschließend, und sich aus sich erfüllend. Dies erfüllte Fürsichseyn oder Einzelnheit macht die Seite der Existenz oder Realität von der Idee des Geistes aus; als Wille tritt der Geist in Wirklichkeit, als Wissen ist er in dem Boden der Allgemeinheit des Begriffs. — Als sich selbst den Inhalt gebend ist der Wille bei sich, frey überhaupt; Dies ist sein bestimmter Begriff. — Seine Endlichkeit besteht in dem Formalismus, daß sein Durch-sich-Erfülltseyn zunächst nur die abstracte Bestimmtheit, die seinige überhaupt, aber mit der entwickelten Vernunft noch nicht identificirt ist. Die Bestimmung des an sich seyenden Willens ist, die Freiheit in dem formellen Willen zur Existenz zu bringen, und somit der Zweck des letztern, sich mit seinem Begriffe zu erfüllen, d. i. die Freiheit zu seiner Bestimmtheit, zu seinem Inhalte und Zwecke wie zu seinem Daseyn zu machen. Dieser Begriff, die Freiheit, ist wesentlich nur als Denken; der Weg des Willens, sich zum objectiven Geiste zu machen, ist sich zum denkenden Willen zu erheben, — sich den Inhalt zu geben, den er nur als sich denkender haben kann.

Die wahre Freiheit ist als Sittlichkeit Dies, daß der Wille nicht subjective, d. i. eigensüchtige Interessen, sondern allgemeinen Inhalt zu seinen Zwecken hat; solcher Inhalt ist aber nur im Denken und durchs Denken; es ist nichts Geringeres, als absurd, aus der Sittlichkeit, Religiosität, Rechtlichkeit u. s. f. das Denken ausschließen zu wollen.

Zusatz. Die Intelligenz hat sich uns als der aus dem Objecte in sich gehende, in ihm sich erinnernde und seine Innerlichkeit für das Objective erkennende Geist erwiesen. Umgekehrt geht nun der Wille auf die Objectivirung seiner

noch mit der Form der Subjectivität behafteten Innerlichkeit aus. Wir haben diese Aeußerlichmachung jedoch hier, — in der Sphäre des subjectiven Geistes, — nur bis zu dem Punkte zu verfolgen, wo die wollende Intelligenz zum objectiven Geiste wird, — das heißt, — bis dahin, wo das Product des Willens aufhört, bloß der Genuß zu seyn, und anfängt, That und Handlung zu werden.

Der Entwicklungsgang des praktischen Geistes ist nun im Allgemeinen folgender.

Zunächst erscheint der Wille in der Form der Unmittelbarkeit; er hat sich noch nicht als frei und objectiv bestimmende Intelligenz gesetzt, sondern findet sich nur als solches objectives Bestimmen. So ist er 1) praktisches Gefühl, hat einen einzelnen Inhalt und ist selbst unmittelbar einzelner, subjectiver Wille, der sich zwar, wie so eben gesagt, als objectiv bestimmend fühlt, aber des von der Form der Subjectivität befreiten, wahrhaft objectiven, an- und für sich allgemeinen Inhalts noch entbehrt. Deshalb ist der Wille zunächst nur an sich oder seinem Begriffe nach, frei. Zur Idee der Freiheit gehört dagegen, daß der Wille seinen Begriff, — die Freiheit selber, — zu seinem Inhalte oder Zwecke macht. Wenn er Dies thut, wird er objectiver Geist, baut sich eine Welt seiner Freiheit auf und giebt somit seinem wahrhaften Inhalte ein selbstständiges Daseyn. Zu diesem Ziele gelangt aber der Wille nur dadurch, daß er seine Einzelnheit abarbeitet, — daß er seine in dieser nur an sich seyende Allgemeinheit zum an- und für sich allgemeinen Inhalte entwickelt.

Den nächsten Schritt auf diesem Wege thut der Wille, indem er 2) als Trieb dazu fortgeht, die im Gefühl nur gegebene Uebereinstimmung seiner innerlichen Bestimmtheit mit der Objectivität zu einer solchen zu machen, die erst durch ihn gesetzt werden soll.

Das Weitere besteht 3) darin, daß die besonderen Triebe

einem Allgemeinen, — der Glückseligkeit, — untergeordnet werden. Da dies Allgemeine aber nur eine Reflexions-Allgemeinheit ist, — so bleibt dasselbe etwas dem Besonderen der Triebe Aeußerliches und wird nur durch den ganz abstract einzelnen Willen, — durch die Willkür, — auf jenes Besondere bezogen.

Sowohl das unbestimmte Allgemeine der Glückseligkeit, wie die unmittelbare Besonderheit der Triebe und die abstracte Einzelnheit der Willkür sind in ihrer gegenseitigen Aeußerlichkeit etwas Unwahres, und gehen deshalb in den, das concret Allgemeine, den Begriff der Freiheit, wollenden Willen zusammen, welcher, wie schon bemerkt, das Ziel der Entwicklung des praktischen Geistes bildet.

§. 470.

Der praktische Geist enthält zunächst als formeller oder unmittelbarer Wille ein gedoppeltes Sollen, — 1) in dem Gegensatze der aus ihm gesetzten Bestimmtheit gegen das damit wieder eintretende unmittelbare Bestimmtseyn, gegen sein Daseyn und Zustand, was im Bewußtseyn sich zugleich zum Verhältnisse gegen äußere Objecte entwickelt. 2) Jene erste Selbstbestimmung ist, als selbst unmittelbare, zunächst nicht in die Allgemeinheit des Denkens erhoben, welche daher an sich das Sollen gegen jene sowohl der Form nach ausmacht, als dem Inhalte nach ausmachen kann; — ein Gegensatz, der zunächst nur für uns ist.

α) Das praktische Gefühl.

§. 471.

Der praktische Geist hat seine Selbstbestimmung in ihm zuerst auf unmittelbare Weise, damit formell, so daß er sich findet als in seiner innerlichen Natur bestimmte Einzelnheit. Er ist so praktisches Gefühl. Darin hat er, da er an sich mit der Vernunft einfach identische Subjectivität ist, wohl den Inhalt der Vernunft, aber als unmittelbar einzel-

nen, hiermit auch als natürlichen, zufälligen und subjectiven Inhalt, der eben sowohl aus der Particularität des Bedürfnisses, des Meinens u. s. f., und aus der gegen das Allgemeine sich für sich setzenden Subjectivität sich bestimmt, als er an sich der Vernunft angemessen seyn kann.

Wenn an das Gefühl von Recht und Moralität, wie von Religion, das der Mensch in sich habe, — an seine wohlwollenden Neigungen u. s. f. — an sein Herz überhaupt, d. i. an das Subject, in sofern in ihm alle die verschiedenen praktischen Gefühle vereinigt sind, appellirt wird; so hat Dies 1) den richtigen Sinn, daß diese Bestimmungen seine eigenen immanenten sind, 2) und dann, in sofern das Gefühl dem Verstande entgegengesetzt wird, daß es gegen dessen einseitige Abstractionen die Totalität seyn kann. Aber ebenso kann das Gefühl einseitig, unwesentlich, schlecht seyn. Das Vernünftige, das als Gedachtes in der Gestalt der Vernünftigkeit ist, ist derselbe Inhalt, den das gute praktische Gefühl hat, aber in seiner Allgemeinheit und Nothwendigkeit, in seiner Objectivität und Wahrheit.

Deswegen ist es einerseits thöricht, zu meinen, als ob im Uebergange vom Gefühl zum Recht und der Pflicht an Inhalt und Vortrefflichkeit verloren werde; dieser Uebergang bringt erst das Gefühl zu seiner Wahrheit. Eben so thöricht ist es, die Intelligenz dem Gefühle, Herzen und Willen für überflüssig, ja schädlich zu halten; die Wahrheit — und was Dasselbe ist — die wirkliche Vernünftigkeit des Herzens und Willens kann allein in der Allgemeinheit der Intelligenz, nicht in der Einzelnheit des Gefühles als solchen Statt finden. Wenn die Gefühle wahrhafter Art sind, sind sie es durch ihre Bestimmtheit, d. i. ihren Inhalt, und dieser ist wahrhaft nur, in sofern er in sich allgemein ist, d. h. den denkenden Geist zu seiner Quelle hat. Die Schwierigkeit besteht für den Verstand darin, sich von der Trennung, die er sich einmal zwischen den

Seelenvermögen, dem Gefühle, dem denkenden Geiste willkürlich gemacht hat, loszumachen und zu der Vorstellung zu kommen, daß im Menschen nur Eine Vernunft, im Gefühl, Wollen und Denken ist. Damit zusammenhängend wird eine Schwierigkeit darin gefunden, daß die Ideen, die allein dem denkenden Geiste angehören, — Gott, Recht, Sittlichkeit — auch gefühlt werden können. Das Gefühl ist aber nichts Anderes, als die Form der unmittelbaren eigenthümlichen Einzelnheit des Subjects, in die jener Inhalt, wie jeder andere objective Inhalt, dem das Bewußtseyn auch Gegenständlichkeit zuschreibt, gesetzt werden kann.

Andererseits ist es verdächtig, und sehr wohl mehr als Dies, am Gefühle und Herzen gegen die gedachte Vernünftigkeit, — Recht, Pflicht, Gesetz, — festzuhalten, weil das, was Mehr in jenen, als in dieser ist, nur die besondere Subjectivität, das Eitle und die Willkür, ist. — Aus demselben Grunde ist es ungeschickt, sich bei der wissenschaftlichen Betrachtung der Gefühle auf mehr, als auf ihre Form einzulassen, und ihren Inhalt zu betrachten, da dieser als gedacht, vielmehr die Selbstbestimmungen des Geistes in ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit, die Rechte und Pflichten, ausmacht. Für die eigenthümliche Betrachtung der praktischen Gefühle wie der Neigungen blieben nur die selbstsüchtigen, schlechten und bösen; denn nur sie gehören der sich gegen das Allgemeine festhaltenden Einzelnheit an; ihr Inhalt ist das Gegentheil von dem der Rechte und Pflichten; eben damit erhalten sie aber nur im Gegensatze gegen diese ihre nähere Bestimmtheit.

§. 472.

Das praktische Gefühl enthält das Sollen, seine Selbstbestimmung als an sich seyend, bezogen auf eine seyende Einzelnheit, die nur in der Angemessenheit zu jener als gültig sey. Da beiden in dieser Unmittelbarkeit noch objective Bestimmung

fehlt, so ist diese Beziehung des Bedürfnisses auf das Daseyn das ganz subjective und oberflächliche Gefühl des Angenehmen oder Unangenehmen.

Vergnügen, Freude, Schmerz u. s. f., Scham, Reue, Zufriedenheit u. s. w. sind theils nur Modificationen des formellen praktischen Gefühls überhaupt, theils aber durch ihren Inhalt, der die Bestimmtheit des Sollens ausmacht, verschieden.

Die berühmte Frage nach dem Ursprunge des Uebels in der Welt, tritt, — wenigstens in sofern unter dem Uebel zunächst nur das Unangenehme und der Schmerz verstanden wird, — auf diesem Standpunkte des formellen Praktischen ein. Das Uebel ist nichts Anders, als die Unangemessenheit des Seyns zu dem Sollen. Dieses Sollen hat viele Bedeutungen, und da die zufälligen Zwecke gleichfalls die Form des Sollens haben, unendlich viele. In Ansehung ihrer ist das Uebel nur das Recht, das an der Eitelkeit und Nichtigkeit ihrer Einbildung ausgeübt wird. Sie selbst sind schon das Uebel. — Die Endlichkeit des Lebens und des Geistes fällt in ihr Urtheil, in welchem sie das von ihnen abgesonderte Andere zugleich als ihr Negatives in ihnen haben, und so als der Widerspruch sind, der das Uebel heißt. Im Todten ist kein Uebel noch Schmerz, weil der Begriff in der unorganischen Natur seinem Daseyn nicht gegenüber tritt, und nicht in dem Unterschiede zugleich dessen Subject bleibt. Im Leben schon und noch mehr im Geiste ist diese immanente Unterscheidung vorhanden, und tritt hiermit ein Sollen ein; und diese Negativität, Subjectivität, Ich, die Freiheit, sind die Principien des Uebels und des Schmerzes. — Jacob Böhm hat die Ichheit als die Pein und Qual und als die Quelle der Natur und des Geistes gefaßt.

Zusatz. Obgleich im praktischen Gefühl der Wille die Form der einfachen Identität mit sich selber hat; so ist in dieser Identität doch schon die Differenz vorhanden; denn das

praktische Gefühl weiß sich zwar einerseits als objectivgiltiges Selbstbestimmen, als ein An-und-für-sich-bestimmtes, zugleich aber andererseits als unmittelbar oder von außen bestimmt, als der ihm fremden Bestimmtheit der Affectionen unterworfen. Der fühlende Wille ist daher das Vergleichen seines von außen kommenden, unmittelbaren Bestimmtseyns, mit seinem durch seine eigene Natur gesetzten Bestimmtseyn. Da das Letztere die Bedeutung Dessen hat, was seyn soll; so macht der Wille an die Affection die Forderung, mit jenem übereinzustimmen. Diese Uebereinstimmung ist das Angenehme, — die Nichtübereinstimmung das Unangenehme.

Weil aber jene innere Bestimmtheit, auf welche die Affection bezogen wird, eine selbst noch unmittelbare, meiner natürlichen Einzelnheit angehörige, noch subjective, nur gefühlte ist; so kann das durch jene Beziehung zu Stande kommende Urtheil nur ein ganz oberflächliches und zufälliges seyn. Bei wichtigen Dingen erscheint daher der Umstand, daß mir Etwas angenehm oder unangenehm ist, als höchst gleichgültig.

Das praktische Gefühl erhält jedoch noch weitere Bestimmungen, als die eben besprochenen oberflächlichen.

Es giebt nämlich zweitens Gefühle, welche, — da ihr Inhalt von der Anschauung oder von der Vorstellung herkommt, — das Gefühl des Angenehmen oder Unangenehmen an Bestimmtheit übertreffen. Zu dieser Klasse von Gefühlen gehört, zum Beispiel, das Vergnügen, die Freude, die Hoffnung, die Furcht, die Angst, der Schmerz u. s. w. — Die Freude besteht in dem Gefühl des einzelnen Zustimmens meines An-und-für-sich-bestimmtseyns zu einer einzelnen Begebenheit, einer Sache oder Person. — Die Zufriedenheit dagegen ist mehr eine dauernde, ruhige Zustimmung ohne Intensität. — In der Heiterkeit zeigt sich ein lebhafteres Zustimmen. — Die Furcht ist das Gefühl meines Selbstes und zugleich eines, mein

Selbstgefühl zu zerstörenden drohenden Uebels. — Im Schrecken empfinde ich die plötzliche Nichtübereinstimmung eines Aeußerlichen mit meinem positiven Selbstgefühl.

Alle diese Gefühle haben keinen ihnen immanenten, zu ihrer eigenthümlichen Natur gehörenden Inhalt; derselbe kommt in sie von außen.

Endlich entsteht eine dritte Art von Gefühlen dadurch, daß auch der aus dem Denken stammende, substanzielle Inhalt des Rechtlichen, Moralischen, Sittlichen und Religiösen in den fühlenden Willen aufgenommen wird. Indem Dies geschieht, bekommen wir mit Gefühlen zu thun, die sich durch den, ihnen eigenthümlichen Inhalt von einander unterscheiden und durch diesen ihre Berechtigung erhalten. — Zu dieser Klasse gehört auch die Scham und die Reue; denn beide haben in der Regel eine sittliche Grundlage. — Die Reue ist das Gefühl der Nichtübereinstimmung meines Thuns mit meiner Pflicht oder auch nur mit meinem Vortheil, — in jedem Falle also, — mit etwas An-und-für-sich-bestimmtem.

Wenn wir aber gesagt haben, daß die zuletzt besprochenen Gefühle einen, ihnen eigenthümlichen Inhalt haben; so darf Dies nicht so verstanden werden, als ob der rechtliche, sittliche und religiöse Inhalt nothwendig im Gefühle wäre. Daß jener Inhalt mit dem Gefühle nicht unzertrennlich verwachsen ist, — Das sieht man empirischerweise daraus, daß selbst über eine gute That Reue empfunden werden kann. Es ist auch durchaus nicht absolut nothwendig, daß ich bei der Beziehung meiner Handlung auf die Pflicht in die Unruhe und Hitze des Gefühls gerathe; ich kann vielmehr jene Beziehung auch im vorstellenden Bewußtseyn abmachen und somit bei der ruhigen Betrachtung die Sache bewenden lassen.

Ebenso wenig braucht bei der oben besprochenen zweiten Art von Gefühlen der Inhalt in das Gefühl einzudringen. Ein besonnener Mensch, — ein großer Charakter, — kann Etwas

seinem Willen gemäß finden, ohne in das Gefühl der Freude auszubrechen, — und umgekehrt ein Unglück erleiden, ohne dem Gefühl des Schmerzes sich hinzugeben. Wer solchen Gefühlen anheimfällt, Der ist mehr oder weniger in der Eitelkeit befangen, eine besondere Wichtigkeit darauf zu legen, daß gerade Er, — dieses besondere Ich, — entweder ein Glück oder ein Unglück erfährt.

β) Die Triebe und die Willkür.

§. 473.

Das praktische Sollen ist reelles Urtheil. Die unmittelbare, nur vorgefundene Angemessenheit der seyenden Bestimmtheit zum Bedürfniß ist für die Selbstbestimmung des Willens, eine Negation und ihr unangemessen. Damit der Wille, d. i. die an sich seyende Einheit der Allgemeinheit und der Bestimmtheit, sich befriedige, d. i. für sich sey, soll die Angemessenheit seiner innern Bestimmung und des Daseyns durch ihn gesetzt seyn. Der Wille ist der Form des Inhalts nach zunächst noch natürlicher Wille, — als unmittelbar identisch mit seiner Bestimmtheit, — Trieb und Neigung; — insofern aber die Totalität des praktischen Geistes sich in eine einzelne der mit dem Gegensatze überhaupt gesetzten vielen beschränkten Bestimmungen legt, — Leidenschaft.

Zusatz. Im praktischen Gefühl ist es zufällig, ob die unmittelbare Affection mit der inneren Bestimmtheit des Willens übereinstimmt oder nicht. Diese Zufälligkeit, — dies Abhängigseyn von einer äußeren Objectivität, — widerspricht dem sich als das An-und-für-sich-bestimmte erkennenden, die Objectivität in seiner Subjectivität enthalten wissenden Willen. Dieser kann deshalb nicht dabei stehen bleiben, seine immanente Bestimmtheit mit einem Aeußerlichen zu vergleichen und die Uebereinstimmung dieser beiden Seiten nur zu finden, — sondern er muß dazu fortschreiten, die Objectivität als ein Mo-

ment seiner Selbstbestimmung zu setzen, jene Uebereinstimmung, — seine Befriedigung, — also selber hervorzubringen. Dadurch entwickelt sich die wollende Intelligenz zum Triebe. Dieser ist eine subjective Willensbestimmung, die sich selber ihre Objectivität giebt.

Der Trieb muß von der bloßen Begierde unterschieden werden. Die Letztere gehört, wie wir §. 426 gesehen haben, dem Selbstbewußtseyn an und steht somit auf dem Standpunkt des noch nicht überwundenen Gegensatzes zwischen dem Subjectiven und dem Objectiven. Sie ist etwas Einzelnes und sucht nur das Einzelne zu einer einzelnen, augenblicklichen Befriedigung. Der Trieb hingegen, — da er eine Form der wollenden Intelligenz ist, — geht von dem aufgehobenen Gegensatze des Subjectiven und des Objectiven aus, und umfaßt eine Reihe von Befriedigungen, — somit etwas Ganzes, Allgemeines. Zugleich ist jedoch der Trieb, — als von der Einzelnheit des praktischen Gefühls herkommend und nur die erste Negation derselben bildend, — noch etwas Besonderes. Deshalb erscheint der Mensch, — insofern er in die Triebe versunken ist, — als unfrei.

§. 474.

Die Neigungen und Leidenschaften haben dieselben Bestimmungen zu ihrem Inhalte, wie die praktischen Gefühle, und gleichfalls die vernünftige Natur des Geistes einerseits zu ihrer Grundlage, andererseits aber sind sie, als dem noch subjectiven, einzelnen Willen angehörig, mit Zufälligkeit behaftet, und scheinen, als besondere, zum Individuum wie zu einander äußerlich und hiermit nach unfreier Nothwendigkeit sich zu verhalten.

Die Leidenschaft enthält in ihrer Bestimmung Dies, daß sie auf eine Besonderheit der Willensbestimmung beschränkt ist, in welche sich die ganze Subjectivität des Individuums versenkt, — der Gehalt jener Bestimmung mag sonst seyn, welcher er will. Um dieses Formellen willen aber ist

die Leidenschaft weder gut noch böse; diese Form drückt nur Dies aus, daß ein Subject das ganze lebendige Interesse seines Geistes, Talentes, Charakters, Genusses in Einen Inhalt gelegt habe. Es ist nichts Großes ohne Leidenschaft vollbracht worden, noch kann es ohne solche vollbracht werden. Es ist nur eine todte, ja zu oft heuchlerische Moralität, welche gegen die Form der Leidenschaft als solche loszieht.

Aber bei den Neigungen wird unmittelbar die Frage gemacht, welche gut und böse, — ingleichen bis zu welchem Grade die guten gut bleiben, — und, weil sie besondere gegen einander und ihrer viele sind, — wie sie, da sie sich doch in Einem Subjecte befinden und sich nach der Erfahrung nicht wohl alle befriedigen lassen, gegen einander wenigstens einschränken müssen. Es hat mit diesen vielen Trieben und Neigungen zunächst dieselbe Bewandniß, wie mit den Seelenkräften, deren Sammlung der theoretische Geist seyn soll; — eine Sammlung, welche nun mit der Menge von Trieben vermehrt wird. Die formelle Vernünftigkeit des Triebes und der Neigung besteht nur in ihrem allgemeinen Triebe, nicht als Subjectives zu seyn, sondern durch die Thätigkeit des Subjects selbst die Subjectivität aufzuheben, realisirt zu werden. Ihre wahrhafte Vernünftigkeit kann sich nicht in einer Betrachtung der äußeren Reflexion ergeben, welche selbstständige Naturbestimmungen und unmittelbare Triebe voraussetzt, und damit des Einen Princips und Endzwecks für dieselbe ermangelt. Es ist aber die immanente Reflexion des Geistes selbst, über ihre Besonderheit, wie über ihre natürliche Unmittelbarkeit hinauszugehen, und ihrem Inhalte Vernünftigkeit und Objectivität zu geben, worin sie als nothwendige Verhältnisse, Rechte und Pflichten sind. Diese Objectivirung ist es denn, welche ihren Gehalt, so wie ihr Verhältniß zu einander, überhaupt ihre Wahrheit

aufzeigt; — wie Plato, was die Gerechtigkeit an und für sich sey, mit wahrhaftem Sinne, auch in sofern er unter dem Rechte des Geistes seine ganze Natur befaßte, — nur in der objectiven Gestalt der Gerechtigkeit, nämlich der Construction des Staates als des sittlichen Lebens, darstellen zu können zeigte.

Die Untersuchung also, welches die guten, vernünftigen Neigungen und deren Unterordnung sey, verwandelt sich in die Darstellung, welche Verhältnisse der Geist hervorbringt, indem er als objectiver Geist sich entwickelt; — eine Entwickelung, in welcher der Inhalt der Selbstbestimmung die Zufälligkeit oder Willkür verliert. Die Abhandlung der Triebe, Neigungen und Leidenschaften nach ihrem wahrhaften Gehalte ist daher wesentlich die Lehre von den rechtlichen, moralischen und sittlichen Pflichten.

§. 475.

Das Subject ist die Thätigkeit der Befriedigung der Triebe, der formellen Vernünftigkeit, nämlich der Uebersetzung aus der Subjectivität des Inhalts, der in sofern Zweck ist, in die Objectivität, in welcher es sich mit sich selbst zusammenschließt. Daß, in sofern der Inhalt des Triebes als Sache von dieser seiner Thätigkeit unterschieden wird, die Sache, welche zu Stande gekommen ist, das Moment der subjectiven Einzelnheit und deren Thätigkeit enthält, ist das Interesse. Es kommt daher nichts ohne Interesse zu Stande.

Eine Handlung ist ein Zweck des Subjects und ebenso ist sie seine Thätigkeit, welche diesen Zweck ausführt; nur durch Dies, daß das Subject auf diese Weise auch in der uneigennützigsten Handlung ist, d. h. durch sein Interesse, ist ein Handeln überhaupt. — Den Trieben und Leidenschaften setzt man einerseits die schaale Träumerei eines Naturglücks gegenüber, durch welches die Bedürfnisse ohne die Thätigkeit des Subjects, die Angemessenheit der unmittelbaren Existenz und seiner innern

Bestimmungen hervorzubringen, ihre Befriedigung finden sollen. Andererseits wird ihnen ganz überhaupt, die Pflicht um der Pflicht willen, die Moralität entgegengesetzt. Aber Trieb und Leidenschaft ist nichts Anderes, als die Lebendigkeit des Subjects, nach welcher es selbst in seinem Zwecke und dessen Ausführung ist. Das Sittliche betrifft den Inhalt, der als solcher das Allgemeine, ein Unthätiges, ist, und an dem Subjecte sein Bethätigendes hat; Dies, daß er diesem immanent ist, ist das Interesse, — und die ganze wirksame Subjectivität in Anspruch nehmend, die Leidenschaft.

Zusatz. Selbst im reinsten rechtlichen, sittlichen und religiösen Willen, der nur seinen Begriff, die Freiheit, zu seinem Inhalte hat, liegt zugleich die Vereinzelnng zu einem Diesen, zu einem Natürlichen. Dies Moment der Einzelnheit muß in der Ausführung auch der objectivesten Zwecke seine Befriedigung erhalten; ich als dieses Individuum will und soll in der Ausführung des Zwecks nicht zu Grunde gehen. Dies ist mein Interesse. Dasselbe darf mit der Selbstsucht nicht verwechselt werden; denn diese zieht ihren besonderen Inhalt dem objectiven Inhalte vor.

§. 476.

Der Wille als denkend und an sich frei, unterscheidet sich selbst von der Besonderheit der Triebe und stellt sich als einfache Subjectivität des Denkens über deren mannichfaltigen Inhalt; so ist er reflectirender Wille.

§. 477.

Eine solche Besonderheit des Triebs ist auf diese Weise nicht mehr unmittelbar, sondern erst die seinige, indem er sich mit ihr zusammenschließt und sich dadurch bestimmte Einzelnheit und Wirklichkeit giebt. Er ist auf dem Standpunkt, zwischen Neigungen zu wählen, und ist Willkür.

§. 478.

Der Wille ist als Willkür für sich frei, indem er als die

Negativität seines nur unmittelbaren Selbstbestimmens in sich reflectirt ist. Jedoch in sofern der Inhalt, in welchem sich diese seine formelle Allgemeinheit zur Wirklichkeit beschließt, noch kein anderer, als der der Triebe und Neigungen ist, ist er nur als subjectiver und zufälliger Wille wirklich. Als der Widerspruch, sich in einer Besonderheit zu verwirklichen, welche zugleich für ihn eine Nichtigkeit ist, und eine Befriedigung in ihr zu haben, aus der er zugleich heraus ist, ist er zunächst der Proceß der Zerstreuung und des Aufhebens einer Neigung oder Genusses durch eine andere und der Befriedigung, die Dies eben so sehr nicht ist, durch eine andere ins Unendliche. Aber die Wahrheit der besondern Befriedigungen ist die allgemeine, die der denkende Wille als Glückseligkeit sich zum Zwecke macht.

γ) Die Glückseligkeit.

§. 479.

In dieser durch das reflectirende Denken hervorgebrachten Vorstellung einer allgemeinen Befriedigung sind die Triebe nach ihrer Besonderheit als negativ gesetzt, und sollen theils einer dem andern zum Behufe jenes Zwecks, theils direct demselben ganz oder zum Theil aufgeopfert werden. Ihre Begränzung durch einander ist einerseits eine Vermischung von qualitativer und quantitativer Bestimmung, andererseits da die Glückseligkeit den affirmativen Inhalt allein in den Trieben hat, liegt in ihnen die Entscheidung, und es ist das subjective Gefühl und Belieben, was den Ausschlag geben muß, worein es die Glückseligkeit setze.

§. 480.

Die Glückseligkeit ist die nur vorgestellte, abstracte Allgemeinheit des Inhalts, welche nur seyn soll. Die Wahrheit aber der besondern Bestimmtheit, welche eben so sehr ist, als aufgehoben ist, und der abstracten Einzelnheit, der Will-

für, welche sich in der Glückseligkeit eben so sehr einen Zweck giebt als nicht giebt, ist die allgemeine Bestimmtheit des Willens an ihm selbst, d. i. sein Selbstbestimmen selbst, die Freiheit. Die Willkür ist auf diese Weise der Wille nur als die reine Subjectivität, welche dadurch rein und concret zugleich ist, daß sie zu ihrem Inhalt und Zweck nur jene unendliche Bestimmtheit, die Freiheit selbst, hat. In dieser Wahrheit seiner Selbstbestimmung, worin Begriff und Gegenstand identisch ist, ist der Wille, — wirklich freier Wille.

C.

Der freie Geist.

§. 481.

Der wirkliche freie Wille ist die Einheit des theoretischen und des praktischen Geistes; — freier Wille, der für sich als freier Wille ist, indem der Formalismus, die Zufälligkeit und Beschränktheit des bisherigen praktischen Inhalts sich aufgehoben hat. Durch das Aufheben der Vermittlung, die darin enthalten war, ist er die durch sich gesetzte unmittelbare Einzelnheit, welche aber ebenso zur allgemeinen Bestimmung, der Freiheit selbst, gereinigt ist. Diese allgemeine Bestimmung hat der Wille als seinen Gegenstand und Zweck, nur indem er sich denkt, diesen seinen Begriff weiß, Wille als freie Intelligenz ist.

§. 482.

Der Geist, der sich als frei weiß und sich als diesen seinen Gegenstand will, d. i. sein Wesen zur Bestimmung und zum Zwecke hat, ist zunächst überhaupt der vernünftige Wille, oder an sich die Idee, darum nur der Begriff des absoluten Geistes. Als abstracte Idee ist sie wieder nur im unmittelbaren Willen existirend; daher ist die Seite des Daseyns der Vernunft, der einzelne Wille als Wissen jener seiner Bestimmung, die seinen Inhalt und Zweck ausmacht und deren nur

formelle Thätigkeit er iſt. Die Idee erſcheint ſo nur im Willen, der ein endlicher, aber die Thätigkeit iſt, ſie zu entwickeln und ihren ſich entfaltenden Inhalt als Daſeyn, welches als Daſeyn der Idee Wirklichkeit iſt, zu ſetzen, — objectiver Geiſt.

Von keiner Idee weiß man ſo allgemein, daß ſie unbeſtimmt, vieldeutig, der größten Mißverſtändniſſe fähig und ihnen deswegen wirklich unterworfen iſt, wie von der Idee der Freiheit, und keine iſt mit ſo wenigem Bewußtſeyn geläufig. Indem der freie Geiſt der wirkliche Geiſt iſt, ſo ſind die Mißverſtändniſſe über denſelben von den ungeheuerſten praktiſchen Folgen, da nichts Anderes, wenn die Individuen und Völker den abſtracten Begriff der für-ſich-ſeyenden Freiheit einmal in ihre Vorſtellung gefaßt haben, dieſe unbezwingliche Stärke hat, eben weil ſie das eigene Weſen des Geiſtes und zwar als ſeine Wirklichkeit ſelbſt iſt. Ganze Welttheile, Africa und der Orient, haben dieſe Idee nie gehabt und haben ſie noch nicht; die Griechen und Römer, Plato und Ariſtoteles, auch die Stoiker haben ſie nicht gehabt; ſie wußten im Gegentheil nur, daß der Menſch durch Geburt (als athenienſiſcher, ſpartaniſcher u. ſ. f. Bürger) oder durch Charakterſtärke, Bildung, Philoſophie (der Weiſe iſt auch als Sklave und in Ketten frei) wirklich frei ſey. Dieſe Idee iſt durch das Chriſtenthum in die Welt gekommen, nach welchem das Individuum als ſolches einen unendlichen Werth hat, indem es Gegenſtand und Zweck der Liebe Gottes, und ſomit dazu beſtimmt iſt, zu Gott als Geiſt ſein abſolutes Verhältniß, dieſen Geiſt in ſich wohnen zu haben, d. i. daß der Menſch an ſich zur höchſten Freiheit beſtimmt iſt. Wenn in der Religion als ſolcher der Menſch das Verhältniß zum abſoluten Geiſte als ſein Weſen weiß; ſo hat er weiterhin den göttlichen Geiſt auch als in die Sphäre der weltlichen Exiſtenz tretend gegenwärtig, — als die Subſtanz des Staats, der Familie u. ſ. f. Dieſe Verhältniſſe werden durch jenen Geiſt eben ſo

ausgebildet und ihm angemeſſen conſtituirt, als dem Einzelnen durch ſolche Exiſtenz die Geſinnung der Sittlichkeit inwohnend wird, und er dann in dieſer Sphäre der beſondern Exiſtenz, des gegenwärtigen Empfindens und Wollens wirklich frei iſt.

Wenn das Wiſſen von der Idee, — d. i. von dem Wiſſen der Menſchen, daß ihr Weſen, Zweck und Gegenſtand die Freiheit iſt, — ſpeculativ iſt; ſo iſt dieſe Idee ſelbſt als ſolche die Wirklichkeit der Menſchen, nicht die ſie darum haben, ſondern ſie ſind. Das Chriſtenthum hat es in ſeinen Anhängern zu ihrer Wirklichkeit gemacht, z. B. nicht Sclave zu ſeyn; wenn ſie zu Sclaven gemacht, — wenn die Entſcheidung über ihr Eigenthum in das Belieben, nicht in Geſetze und Gerichte gelegt würde, ſo fänden ſie die Subſtanz ihres Daſeyns verletzt. Es iſt dies Wollen der Freiheit nicht mehr ein Trieb, der ſeine Befriedigung fodert, ſondern der Charakter, - das zum triebloſen Seyn gewordene geiſtige Bewußtſeyn. — Aber dieſe Freiheit, die den Inhalt und Zweck der Freiheit hat, iſt ſelbſt zunächſt nur Begriff, Princip des Geiſtes und Herzens und ſich zur Gegenſtändlichkeit zu entwickeln beſtimmt, zur rechtlichen, ſittlichen und religiöſen, wie wiſſenſchaftlichen Wirklichkeit.

Zweite Abtheilung der Philosophie des Geistes.

Der objective Geist.

§. 483.

Der objective Geist ist die absolute Idee, aber nur an sich seyend; indem er damit auf dem Boden der Endlichkeit ist, behält seine wirkliche Vernünftigkeit die Seite äußerlichen Erscheinens an ihr. Der freie Wille hat unmittelbar zunächst die Unterschiede an ihm, daß die Freiheit seine innere Bestimmung und Zweck ist, und sich auf eine äußerliche vorgefundene Objectivität bezieht, welche sich spaltet — in das Anthropologische der particulären Bedürfnisse, — in die äußern Naturdinge, die für das Bewußtseyn sind, — und in das Verhältniß von einzelnen zu einzelnen Willen, welche ein Selbstbewußtseyn ihrer als verschiedener und particulärer sind; — diese Seite macht das äußerliche Material für das Daseyn des Willens aus.

§. 484.

Die Zweckthätigkeit aber dieses Willens ist, seinen Begriff, die Freiheit, in der äußerlich objectiven Seite zu realisiren, so daß sie als eine durch jenen bestimmte Welt, und er in ihr bei sich selbst, mit sich selbst zusammengeschlossen, der Begriff hiermit zur Idee vollendet sey. Die Freiheit, zur Wirklichkeit einer Welt gestaltet, erhält die Form von Nothwendigkeit, deren substantiellerer Zusammenhang das System der Freiheits-Bestimmungen, und deren erscheinender Zusammenhang als die Macht, das Anerkanntseyn, d. i. ihr Gelten im Bewußtseyn ist.

§. 485.

Diese Einheit des vernünftigen Willens mit dem einzelnen Willen, welcher das unmittelbare und eigenthümliche Element der

Bethätigung des erstern ist, macht die einfache Wirklichkeit der Freiheit aus. Da sie und ihr Inhalt dem Denken angehört und das an sich Allgemeine ist; so hat der Inhalt seine wahrhafte Bestimmtheit nur in der Form der Allgemeinheit. In dieser für das Bewußtseyn der Intelligenz gesetzt, mit der Bestimmung als geltende Macht, ist er das Gesetz; — befreit von der Unreinheit und Zufälligkeit, die er im praktischen Gefühle so wie im Triebe hat, und gleichfalls nicht mehr in deren Form, sondern in seiner Allgemeinheit dem subjectiven Willen eingebildet, als dessen Gewohnheit, Sinnesart und Charakter, ist er als Sitte.

§. 486.

Diese Realität überhaupt, als Daseyn des freien Willens, ist das Recht, welches nicht nur als das beschränkte juristische Recht, sondern als das Daseyn aller Bestimmungen der Freiheit umfassend zu nehmen ist. Diese Bestimmungen sind in Beziehung auf den subjectiven Willen, in welchem sie als allgemeine ihr Daseyn haben sollen und allein haben können, seine Pflichten, wie sie als Gewohnheit und Sinnesart in demselben Sitte sind. Dasselbe, was ein Recht ist, ist auch eine Pflicht, und was eine Pflicht ist, ist auch ein Recht. Denn ein Daseyn ist ein Recht nur auf den Grund des freien substantiellen Willens; dieser selbe Inhalt ist es, der in Beziehung auf den als subjectiv und einzeln sich unterscheidenden Willen Pflicht ist. Die Endlichkeit des objectiven Willens ist in sofern der Schein des Unterschieds der Rechte und der Pflichten.

Im Felde der Erscheinung sind Recht und Pflicht zunächst so Correlata, daß einem Rechte von meiner Seite eine Pflicht in einem Andern entspricht. Aber dem Begriffe nach, ist mein Recht an eine Sache nicht blos Besitz, sondern als Besitz einer Person, ist es Eigenthum, rechtlicher Besitz, und es ist Pflicht, Sachen als Eigenthum zu besitzen, d. i. als Person zu seyn; was in das Verhältniß der Erscheinung, der

Beziehung auf eine andere Person, gesetzt, sich zur Pflicht des Andern, mein Recht zu respectiren, entwickelt. Die moralische Pflicht überhaupt ist in mir, als freiem Subject, zugleich ein Recht meines subjectiven Willens, meiner Gesinnung. Aber im Moralischen tritt die Differenz von nur innerer Willensbestimmung (Gesinnung, Absicht), die ihr Daseyn nur in mir hat, und nur subjective Pflicht ist, gegen deren Wirklichkeit ein, hiermit auch eine Zufälligkeit und Unvollkommenheit, welche die Einseitigkeit des blos moralischen Standpunktes ausmacht. Im Sittlichen ist beides zu seiner Wahrheit, zu seiner absoluten Einheit gelangt, obgleich auch, als in der Weise der Nothwendigkeit, Pflicht und Recht durch Vermittlung in einander zurückkehren und sich zusammenschließen. Die Rechte des Familienvaters über die Mitglieder sind eben so sehr Pflichten gegen sie, wie die Pflicht des Gehorsams der Kinder ihr Recht, zu freien Menschen erzogen zu werden, ist. Die Strafgerechtigkeit der Regierung, ihre Rechte der Verwaltung u. s. f. sind zugleich Pflichten derselben, zu strafen, zu verwalten u. s. f., wie die Leistungen der Staatsangehörigen an Abgaben, Kriegsdiensten u. s. f., Pflichten und ebenso ihr Recht an den Schutz ihres Privateigenthums und des allgemeinen substantiellen Lebens sind, in dem sie ihre Wurzel haben; alle Zwecke der Gesellschaft und des Staats sind die eigenen der Privaten; aber der Weg der Vermittlung, durch welche ihre Pflichten als Ausübung und Genuß von Rechten an sie zurückkommen, bringt den Anschein der Verschiedenheit hervor; — wozu die Weise kommt, in welcher der Werth bei dem Austausche mannichfaltige Gestalten erhält, ob er gleich an sich derselbe ist. Aber wesentlich gilt es, daß wer keine Rechte hat, keine Pflichten hat, und umgekehrt.

Eintheilung.

§. 487.

Der freie Wille ist:

A. selbst zunächst unmittelbar, und daher als einzelner, — die Person; das Daseyn, welches diese ihrer Freiheit giebt, ist das Eigenthum. Das Recht als solches ist das formelle, abstracte Recht;

B. in sich reflectirt, so daß er sein Daseyn innerhalb seiner hat, und hierdurch zugleich als particulärer bestimmt ist, — das Recht des subjectiven Willens, die Moralität.

C. der substantielle Wille als die seinem Begriffe gemäße Wirklichkeit im Subjecte und Totalität der Nothwendigkeit, — die Sittlichkeit, in Familie, bürgerlichen Gesellschaft und Staat.

Da ich diesen Theil der Philosophie in meinen Grundlinien des Rechts (Berlin 1821) ausgeführt habe, so kann ich mich hier kürzer, als über die andern Theile fassen.

A.

Das Recht.

a. Eigenthum.

§. 488.

Der Geist in der Unmittelbarkeit seiner für sich selbst seyenden Freiheit ist einzelner, aber der seine Einzelnheit als absolut freien Willen weiß; er ist Person, das Sich-Wissen dieser Freiheit, welches, als in sich abstract und leer, seine Besonderheit und Erfüllung noch nicht an ihm selbst, sondern an einer äußerlichen Sache hat. Diese ist gegen die Subjectivität der Intelligenz und der Willkür als ein Willenloses ohne Recht,

und wird von ihr zu ihrem Accidens, der äußerlichen Sphäre ihrer Freiheit gemacht, — Besitz.

§. 489.

Das für sich blos praktische Prädicat des Meinigen, welches die Sache durch das Urtheil des Besitzes zunächst in der äußerlichen Bemächtigung erhält, hat aber hier die Bedeutung, daß Ich meinen persönlichen Willen in sie hineinlege. Durch diese Bestimmung ist der Besitz Eigenthum, der als Besitz Mittel, als Daseyn der Persönlichkeit aber Zweck ist.

§. 490.

In dem Eigenthum ist die Person mit sich selbst zusammengeschlossen. Aber die Sache ist eine abstract äußerliche und Ich bin darin abstract äußerlich. Die concrete Rückkehr meiner in mich in der Aeußerlichkeit ist, daß Ich, die unendliche Beziehung meiner auf mich, als Person die Repulsion meiner von mir selbst bin, und in dem Seyn anderer Personen, in meiner Beziehung auf sie, und im Anerkanntseyn von ihnen, das gegenseitig ist, das Daseyn meiner Persönlichkeit habe.

§. 491.

Die Sache ist die Mitte, durch welche die Extreme, — die in dem Wissen ihrer Identität als freier zugleich gegeneinander selbstständigen Personen — sich zusammenschließen. Mein Wille hat für sie sein bestimmtes erkennbares Daseyn in der Sache durch die unmittelbare körperliche Ergreifung des Besitzes, oder durch die Formirung, oder auch durch die bloße Bezeichnung derselben.

§. 492.

Die zufällige Seite am Eigenthum ist, daß ich in diese Sache meinen Willen lege; in sofern ist mein Wille Willkür, so daß ich ihn eben so gut darein legen kann oder nicht, und herausziehen kann oder nicht. In sofern aber mein Wille in einer Sache liegt, kann nur Ich selbst ihn herausziehen, und sie kann nur mit meinem Willen an einen andern übergehen,

dessen Eigenthum sie ebenso nur mit seinem Willen wird; — Vertrag.

b. Vertrag.

§. 493.

Die zwei Willen und deren Uebereinkunft im Vertrage sind als Innerliches verschieden von dessen Realisirung, der Leistung. Die relativ-ideelle Aeußerung in der Stipulation enthält das wirkliche Aufgeben eines Eigenthums von dem einen, den Uebergang und die Aufnahme in den andern Willen. Der Vertrag ist an und für sich gültig und wird es nicht erst durch die Leistung des einen oder des andern; was einen unendlichen Regreß oder unendliche Theilung der Sache, der Arbeit, und der Zeit in sich schlösse. Die Aeußerung in der Stipulation ist vollständig und erschöpfend. Die Innerlichkeit des das Eigenthum aufgebenden und des dasselbe aufnehmenden Willens ist im Reiche des Vorstellens, und das Wort ist in diesem That und Sache (§. 462), und die vollgültige That, da der Wille hier nicht als moralischer (ob es ernstlich oder betrügerisch gemeint sey) in Betracht kommt, vielmehr nur Wille über eine äußerliche Sache ist.

§. 494.

Wie in der Stipulation sich das Substantielle des Vertrags von der Leistung als der reellen Aeußerung, die zur Folge herabgesetzt ist, unterscheidet; so wird damit in die Sache oder Leistung der Unterschied der unmittelbaren specifischen Beschaffenheit derselben von dem Substantiellen derselben, dem Werthe, gesetzt, in welchem jenes Qualitative sich in quantitative Bestimmtheit verändert; ein Eigenthum wird so vergleichbar mit einem andern und kann qualitativ ganz heterogenem gleichgesetzt werden. So wird es überhaupt als abstracte, allgemeine Sache gesetzt.

§. 495.

Der Vertrag, als eine aus der Willkür entstandene Ueber-

einkunft und über eine zufällige Sache enthält zugleich das Gesetztseyn des accidentellen Willens; dieser ist dem Rechte eben sowohl auch nicht angemessen und bringt so Unrecht hervor; wodurch aber das Recht, welches an und für sich ist, nicht aufgehoben wird, sondern nur ein Verhältniß des Rechts zum Unrecht entsteht.

c. Das Recht gegen das Unrecht.

§. 496.

Das Recht als Daseyn der Freiheit im Aeußerlichen, fällt in eine Mehrheit von Beziehungen auf dies Aeußerliche und auf die andern Personen (§. 491, 493 ff.). Dadurch giebt es 1) mehrere Rechtsgründe, von denen, indem das Eigenthum sowohl nach der Seite der Person als der Sache ausschließend individuell ist, nur Einer das Rechte ist, die aber, weil sie gegeneinander sind, gemeinschaftlich als Schein des Rechts gesetzt werden, gegen welchen dieses nun als das Recht an sich bestimmt ist.

§. 497.

Indem gegen diesen Schein das Eine Recht an sich, noch in unmittelbarer Einheit mit den verschiedenen Rechtsgründen, als affirmativ gesetzt, gewollt und anerkannt wird, liegt die Verschiedenheit nur darin, daß diese Sache durch den besondern Willen dieser Personen unter das Recht subsumirt wird; — das unbefangene Unrecht. — Dieses Unrecht ist ein einfaches negatives Urtheil, welches den bürgerlichen Rechtsstreit ausdrückt, zu dessen Schlichtung ein drittes Urtheil erfordert wird, das, als das Urtheil des Rechts an sich, ohne Interesse bei der Sache, und die Macht ist, sich gegen jenen Schein Daseyn zu geben.

§. 498.

2) Wird aber der Schein des Rechts als solcher gegen das Recht-an-sich von dem besondern Willen gewollt, der hiermit

böse wird; so wird die äußerliche Anerkennung des Rechts von dessen Werthe getrennt und nur jene respectirt, indem dieses verletzt wird. Dies giebt das Unrecht des Betrugs; — das unendliche Urtheil als identisches (§. 173), — die beibehaltene formelle Beziehung mit Weglassung des Gehaltes.

§. 499.

3) In sofern endlich der besondere Wille sich dem Recht-an-sich in der Negation sowohl desselben selbst als dessen Anerkennung oder Scheins entgegenstellt, (— negativ unendliches Urtheil §. 173, in welchem sowohl die Gattung als die besondere Bestimmtheit, hier die erscheinende Anerkennung negirt wird) — ist er gewaltthätig-böser Wille, der ein Verbrechen begeht.

§. 500.

Solche Handlung ist als Verletzung des Rechts an und für sich nichtig. Als Wille und Denkendes stellt in ihr der Handelnde ein, aber formelles und nur von ihm anerkanntes Gesetz auf, ein Allgemeines, das für ihn gilt, und unter welches er durch seine Handlung zugleich sich selbst subsumirt hat. Die dargestellte Nichtigkeit dieser Handlung, die Ausführung in Einem dieses formellen Gesetzes und des Rechts-an-sich, zunächst durch einen subjectiven einzelnen Willen, ist die Rache, welche, weil sie von dem Interesse unmittelbarer particulärer Persönlichkeit ausgeht, zugleich eine neue Verletzung, ins Unendliche fort, ist. Dieser Progreß hebt sich gleichfalls in einem dritten Urtheil, das ohne Interesse ist, der Strafe, auf.

§. 501.

Das sich Geltendmachen des Rechts-an-sich ist vermittelt — α) dadurch, daß ein besonderer Wille, - - der Richter, dem Rechte angemessen ist und gegen das Verbrechen sich zu richten das Interesse hat, (was zunächst in der Rache zufällig ist,) — und β) durch die (zunächst gleichfalls zufällige) Macht der Ausführung, die durch den Verbrecher gesetzte Negation des Rechts zu negiren. Diese Negation des Rechts hat im Willen des Ver-

brechers ihre Existenz; die Rache oder Strafe wendet sich daher 1) an die Person oder das Eigenthum des Verbrechers, 2) und übt Zwang gegen denselben aus. Der Zwang findet in dieser Sphäre des Rechts überhaupt, schon gegen die Sache in der Ergreifung und in Behauptung derselben gegen die Ergreifung eines Andern, Statt, da in dieser Sphäre der Wille sein Daseyn unmittelbar in einer äußerlichen Sache (als solcher oder der Leiblichkeit) hat, und nur an dieser ergriffen werden kann. — Mehr nicht, als möglich, aber ist der Zwang, in sofern Ich mich als frei aus jeder Existenz, ja aus dem Umfange derselben, dem Leben, herausziehen kann. Rechtlich ist er nur als das Aufheben eines ersten, unmittelbaren Zwangs.

§. 502.

Es hat sich ein Unterschied vom Recht und vom subjectiven Willen entwickelt. Die Realität des Rechts, welche sich der persönliche Wille zunächst auf unmittelbare Weise giebt, zeigt sich durch den subjectiven Willen, — das dem Rechte-an-sich Daseyn gebende oder auch von demselben sich abscheidende und ihm entgegensetzende Moment, — vermittelt. Umgekehrt ist der subjective Wille in dieser Abstraction, die Macht über das Recht zu seyn, für sich ein Nichtiges; er hat wesentlich nur Wahrheit und Realität, indem er in ihm selbst als das Daseyn des vernünftigen Willens ist, — Moralität.

Der Ausdruck Naturrecht, der für die philosophische Rechtslehre gewöhnlich gewesen ist, enthält die Zweideutigkeit, ob das Recht als ein in unmittelbarer Naturweise vorhandenes, oder ob es so gemeint sey, wie es durch die Natur der Sache, d. i. den Begriff, sich bestimme. Jener Sinn ist der vormals gewöhnlich gemeinte; so daß zugleich ein Naturzustand erdichtet worden ist, in welchem das Naturrecht gelten solle, wogegen der Zustand der Gesellschaft und des Staates vielmehr eine Beschränkung der Freiheit und eine Aufopferung natürlicher Rechte fodere und mit sich bringe. In

der That aber gründen sich das Recht und alle seine Bestimmungen allein auf die freie Persönlichkeit, — eine Selbstbestimmung, welche vielmehr das Gegentheil der Naturbestimmung ist. Das Recht der Natur ist darum das Daseyn der Stärke und das Geltendmachen der Gewalt, und ein Naturzustand, ein Zustand der Gewaltthätigkeit und des Unrechts, von welchem nichts Wahreres gesagt werden kann, als daß aus ihm herauszugehen ist. Die Gesellschaft ist dagegen vielmehr der Zustand, in welchem allein das Recht seine Wirklichkeit hat; was zu beschränken und aufzuopfern ist, ist eben die Willkür und Gewaltthätigkeit des Naturzustandes.

B.

Die Moralität.

§. 503.

Das freie Individuum, im (unmittelbaren) Rechte nur Person, ist nun als Subject bestimmt, — in sich reflectirter Wille, so daß die Willensbestimmtheit überhaupt, als Daseyn in ihm, als die seinige, unterschieden sey von dem Daseyn der Freiheit in einer äußerlichen Sache. Damit, daß die Willensbestimmtheit so im Innern gesetzt ist, ist der Wille zugleich als ein besonderer, und es treten die weitern Besonderungen desselben und deren Beziehungen aufeinander ein. Die Willensbestimmtheit ist theils als die an-sich-seyende, — der Vernunft des Willens, das an sich Rechtliche (und Sittliche), — theils als das in der thätlichen Aeußerung vorhandene, sich begebende und mit derselben in Verhältniß kommende Daseyn. Der subjective Wille ist in sofern moralisch frei, als diese Bestimmungen innerlich als die seinigen gesetzt und von ihm gewollt werden. Seine thätliche Aeußerung mit dieser Freiheit ist Handlung,

in deren Aeußerlichkeit er nur Dasjenige als das Seinige anerkennt und sich zurechnen läßt, was er davon gewußt und gewollt hat.

Diese subjective oder moralische Freiheit ist es vornehmlich, welche im europäischen Sinne Freiheit heißt. Vermöge des Rechts derselben muß der Mensch eine Kenntniß vom Unterschiede des Guten und Bösen überhaupt eigens besitzen; die sittlichen wie die religiösen Bestimmungen sollen nicht nur als äußerliche Gesetze und Vorschriften einer Autorität den Anspruch an ihn machen, von ihm befolgt zu werden, sondern in seinem Herzen, Gesinnung, Gewissen, Einsicht u. s. f., ihre Zustimmung, Anerkennung oder selbst Begründung haben. Die Subjectivität des Willens in ihm selbst ist Selbstzweck, schlechthin wesentliches Moment.

Das Moralische muß in dem weitern Sinne genommen werden, in welchem es nicht bloß das moralisch-Gute bedeutet. Le Moral in der französischen Sprache ist dem Physique entgegengesetzt und bedeutet das Geistige, Intellectuelle überhaupt. Das Moralische hat hier aber die Bedeutung einer Willensbestimmtheit, in sofern sie im Innern des Willens überhaupt ist, und befaßt daher den Vorsatz und die Absicht in sich, wie das moralisch-Böse.

a. Der Vorsatz.

§. 504.

In sofern die Handlung unmittelbar das Daseyn betrifft, so ist das Meinige in sofern formell, als das äußerliche Daseyn auch selbstständig gegen das Subject ist. Diese Aeußerlichkeit kann dessen Handlung verkehren und Anderes zum Vorschein bringen, als in dieser gelegen hat. Obgleich alle Veränderung als solche, welche durch die Thätigkeit des Subjects gesetzt wird, That desselben ist; so erkennt es dieselbe darum nicht als seine Handlung, sondern nur dasjenige Daseyn in der That, was in seinem Wissen und Willen lag, was sein Vorsatz war, als das Seinige, — als seine Schuld, an.

b. Die Absicht und das Wohl.

§. 505.

Die Handlung hat 1) nach ihrem empirisch-concreten Inhalt eine Mannichfaltigkeit besonderer Seiten und Zusammenhänge; das Subject muß, der Form nach, die Handlung nach ihrer wesentlichen, diese Einzelnheiten in sich befassenden Bestimmung gewußt und gewollt haben; — Recht der Absicht. — Der Vorsatz betrifft nur das unmittelbare Daseyn, die Absicht aber das Substantielle und den Zweck desselben. 2) Das Subject hat eben so das Recht, daß die Besonderheit des Inhalts in der Handlung, der Materie nach, nicht eine ihm äußerliche sey, sondern die eigene Besonderheit des Subjects, seine Bedürfnisse, Interessen und Zwecke enthalte, welche, in Einen Zweck gleichfalls zusammengefaßt, wie in der Glückseligkeit (§. 479), sein Wohl ausmachen; — das Recht des Wohls. Die Glückseligkeit ist vom Wohl nur dadurch unterschieden, daß erstere als ein unmittelbares Daseyn überhaupt, letzteres aber als berechtigt in Beziehung auf die Moralität vorgestellt wird.

§. 506.

Aber die Wesentlichkeit der Absicht ist zunächst die abstracte Form der Allgemeinheit, und an der empirisch-concreten Handlung kann die Reflexion diese und jene besondere Seite in diese Form setzen und damit als wesentlich zur Absicht machen oder die Absicht auf sie einschränken, wodurch die gemeinte Wesentlichkeit der Absicht und die wahrhafte der Handlung in den größten Widerspruch (wie eine gute Absicht bei einem Verbrechen) gesetzt werden können. — Ebenso ist das Wohl abstract, und kann in Dies oder Jenes gesetzt werden; es ist, als diesem Subjecte angehörig, überhaupt etwas Besonderes.

c. Das Gute und das Böse.

§. 507.

Die Wahrheit dieser Besonderheiten und das Concrete ihres Formalismus ist der Inhalt des allgemeinen, an- und für sich seyenden Willens, das Gesetz und die Substanz aller Bestimmtheit, — das an und für sich Gute daher der absolute Endzweck der Welt, und die Pflicht für das Subject, welches die Einsicht in das Gute haben, dasselbe sich zur Absicht machen und durch seine Thätigkeit hervorbringen soll.

§. 508.

Aber das Gute ist zwar das an ihm selbst bestimmte Allgemeine des Willens, und schließt so die Besonderheit in sich; in sofern jedoch diese zunächst selbst noch abstract ist, ist kein Princip der Bestimmung vorhanden; das Bestimmen tritt daher auch außerhalb jenes Allgemeinen auf, und als Bestimmen des freien, gegen dasselbe für sich seyenden Willens erwacht hier der tiefste Widerspruch. *α*) Um des unbestimmten Bestimmens des Guten willen giebt es überhaupt mancherlei Gutes und vielerlei Pflichten, deren Verschiedenheit dialektisch gegen einander ist, und sie in Collision bringt. Zugleich sollen sie in Uebereinstimmung stehen um der Einheit des Guten willen, und dennoch ist jede, — ob sie schon eine besondere ist, — als Pflicht und als Gut absolut. Das Subject soll die Dialektik seyn, welche eine Verbindung derselben mit Ausschließung der andern und sonach mit Aufhebung dieses absoluten Geltens beschließe.

§. 509.

β) Dem Subject, das im Daseyn seiner Freiheit wesentlich als ein Besonderes ist, soll um dieses Daseyns seiner Freiheit willen sein Interesse und Wohl wesentlicher Zweck und darum Pflicht seyn. Zugleich aber im Zwecke des Guten, welches das nicht Besondere, sondern nur Allgemeine des Willens ist, soll das besondere Interesse kein Moment seyn. Um dieser Selbstständigkeit beider Bestimmungen willen ist es gleichfalls zufällig, ob sie harmoniren. Aber sie sollen harmoniren, weil überhaupt das Subject als Einzelnes und Allgemeines an sich Eine Identität ist.

γ) Das Subject ist aber nicht nur in seinem Daseyn Besonderes überhaupt, sondern eine Form seines Daseyns ist auch, abstracte Gewißheit seiner selbst, abstracte Reflexion der Freiheit in sich zu seyn. So ist es von der Vernunft des Willens unterschieden und fähig, sich das Allgemeine selbst zu einem Besondern und damit zu einem Scheine zu machen. Das Gute ist so als ein Zufälliges für das Subject gesetzt, welches sich hiernach zu einem, dem Guten Entgegengesetzten entschließen, — böse seyn kann.

§. 510.

δ) Die äußere Objectivität, gleichfalls nach dem eingetretenen Unterschiede des subjectiven Willens (§. 503) macht gegen die innerlichen Bestimmungen des Willens das andere selbstständige Extrem, eine eigenthümliche Welt für sich aus. Es ist daher zufällig, ob sie mit den subjectiven Zwecken zusammenstimmt, ob das Gute sich in ihr realisirt und das Böse, der an und für sich nichtige Zweck, in ihr nichtig ist; — ferner ob das Subject sein Wohl in ihr findet, und näher ob das gute Subject in ihr glücklich, und das böse unglücklich wird. Zugleich aber soll die Welt das Wesentliche, die gute Handlung in sich ausführen lassen, wie dem guten Subjecte die Befriedigung seines besondern Interesses gewähren, dem bösen aber versagen, so wie das Böse selbst zu nichte machen.

§. 511.

Der allseitige Widerspruch, welchen dieses vielfache Sollen, — das absolute Seyn, welches doch zugleich nicht ist, — ausdrückt, enthält die abstracteste Analyse des Geistes in ihm selbst, sein tiefstes In-sich-gehen. Die Beziehung der sich wider-

sprechenden Bestimmungen aufeinander ist nur die abstracte Gewißheit seiner selbst, und für diese Unendlichkeit der Subjectivität ist der allgemeine Wille, das Gute, Recht und Pflicht eben sowohl, als auch nicht; sie ist es, welche sich als das Wählende und Entscheidende weiß. Diese sich auf ihre Spitze stellende reine Gewißheit seiner selbst erscheint in den zwei unmittelbar in einander übergehenden Formen, des Gewissens und des Bösen. — Jenes ist der Wille des Guten, welches aber in dieser reinen Subjectivität das nicht Objective, nicht Allgemeine, das Unsagbare ist, und über welches das Subject sich in seiner Einzelnheit entscheidend weiß. — Das Böse aber ist dieses selbe Wissen seiner Einzelnheit als des Entscheidenden, in sofern sie nicht in dieser Abstraction bleibt, sondern gegen das Gute sich den Inhalt eines subjectiven Interesses giebt.

§. 512.

Diese höchste Spitze des Phänomens des Willens, der bis zu dieser absoluten Eitelkeit, — einem nicht-objectiven, sondern nur seiner selbst gewissen Gutseyn, und einer Gewißheit seiner selbst in der Richtigkeit des Allgemeinen, — verflüchtigt ist, sinkt unmittelbar in sich zusammen. Das Böse als die innerste Reflexion der Subjectivität in sich gegen das Objective und Allgemeine, das ihr nur Schein ist, ist Dasselbe, was die gute Gesinnung des abstracten Guten, welche der Subjectivität die Bestimmung desselben vorbehält; — das ganz abstracte Scheinen, das unmittelbare Verkehren und Vernichten seiner selbst. Das Resultat, die Wahrheit dieses Scheinens, ist nach seiner negativen Seite die absolute Nichtigkeit dieses Wollens, das für sich gegen das Gute, wie des Guten, das nur abstract seyn soll; nach der affirmativen Seite im Begriffe ist, so in sich zusammenfallend, jenes Scheinen dieselbe einfache Allgemeinheit des Willens, welche das Gute ist. Die Subjectivität in dieser ihrer Identität mit demselben ist nur die unendliche Form, dessen Bethätigung und Entwicklung; es ist damit der Standpunkt des

bloßen Verhältnisses beider gegeneinander und des Sollens verlassen, und zur Sittlichkeit übergegangen.

C.

Die Sittlichkeit.

§. 513.

Die Sittlichkeit ist die Vollendung des objectiven Geistes, die Wahrheit des subjectiven und des objectiven Geistes selbst. Die Einseitigkeit von diesem ist, seine Freiheit theils unmittelbar in der Realität, daher im Aeußern, der Sache, theils in dem Guten als einem abstract-Allgemeinen zu haben; — die Einseitigkeit des subjectiven Geistes ist, gleichfalls abstract gegen das Allgemeine in seiner innerlichen Einzelnheit selbstbestimmend zu seyn. Diese Einseitigkeiten aufgehoben, — so ist die subjective Freiheit als der an-und für sich allgemeine vernünftige Wille, der in dem Bewußtseyn der einzelnen Subjectivität sein Wissen von sich und die Gesinnung, wie seine Bethätigung und unmittelbare allgemeine Wirklichkeit zugleich als Sitte hat, — die selbstbewußte Freiheit zur Natur geworden.

§. 514.

Die frei sich wissende Substanz, in welcher das absolute Sollen eben so sehr Seyn ist, hat als Geist eines Volkes Wirklichkeit. Die abstracte Diremtion dieses Geistes ist die Vereinzelung in Personen, von deren Selbstständigkeit er die innere Macht und Nothwendigkeit ist. Die Person aber weiß als denkende Intelligenz jene Substanz als ihr eigenes Wesen, — hört in dieser Gesinnung auf, Accidenz derselben zu seyn, — schaut sie als ihren absoluten Endzweck in der Wirklichkeit sowohl als erreichtes Diesseits an, als sie denselben durch ihre Thä-

tigkeit hervorbringt, aber als Etwas, das vielmehr schlechthin ist; so vollbringt sie ohne die wählende Reflexion ihre Pflicht als das Ihrige und als Seyendes und hat in dieser Nothwendigkeit sich selbst und ihre wirkliche Freiheit.

§. 515.

Weil die Substanz die absolute Einheit der Einzelnheit und der Allgemeinheit der Freiheit ist, so ist die Wirklichkeit und Thätigkeit jedes Einzelnen für sich zu seyn und zu sorgen, sowohl durch das vorausgesetzte Ganze bedingt, in dessen Zusammenhang allein vorhanden, — als auch ein Uebergehen in ein allgemeines Product. — Die Gesinnung der Individuen ist das Wissen der Substanz und der Identität aller ihrer Interessen mit dem Ganzen; — und daß die andern Einzelnen gegenseitig sich nicht nur in dieser Identität wissen und wirklich sind, ist das Vertrauen, — die wahrhafte, sittliche Gesinnung.

§. 516.

Die Beziehungen des Einzelnen in den Verhältnissen, zu denen sich die Substanz besondert, machen seine sittlichen Pflichten aus. Die sittliche Persönlichkeit, d. i. die Subjectivität, die von dem substantiellen Leben durchdrungen ist, ist Tugend. In Beziehung auf äußerliche Unmittelbarkeit, auf ein Schicksal, ist die Tugend ein Verhalten zum Seyn als nicht Negativem, und dadurch ruhiges Beruhen in sich selbst; — in Beziehung auf die substantielle Objectivität, auf das Ganze der sittlichen Wirklichkeit, ist sie Vertrauen, absichtliches Wirken für dieselbe und Fähigkeit, für sie sich aufzuopfern; — in Beziehung auf die Zufälligkeit der Verhältnisse mit Anderen, zuerst Gerechtigkeit und dann wohlwollende Neigung; in welcher Sphäre wie im Verhalten zu ihrem eigenen Daseyn und Leiblichkeit die Individualität ihren besondern Charakter, Temperament u. s. f. als Tugenden ausdrückt.

§. 517.

Die sittliche Substanz ist

AA. als unmittelbarer oder natürlicher Geist, — die Familie;

BB. die relative Totalität der Beziehungen der Individuen als selbstständiger Personen auf einander in einer formellen Allgemeinheit, — die bürgerliche Gesellschaft.

CC. die selbstbewußte Substanz als der zu einer organischen Wirklichkeit entwickelte Geist, — die Staatsverfassung.

AA.
Die Familie.

§. 518.

Der sittliche Geist, in seiner Unmittelbarkeit, enthält das natürliche Moment, daß das Individuum in seiner natürlichen Allgemeinheit, der Gattung, sein substantielles Daseyn hat, — das Geschlechtsverhältniß, aber erhoben in geistige Bestimmung; — die Einigkeit der Liebe und der Gesinnung des Zutrauens; — der Geist ist als Familie empfindender Geist.

§. 519.

1) Der Unterschied der natürlichen Geschlechter erscheint ebenso zugleich als ein Unterschied der intellectuellen und sittlichen Bestimmung. Die Persönlichkeiten verbinden sich hier nach ihrer ausschließenden Einzelnheit zu Einer Person; die subjective Innigkeit, zu substantieller Einheit bestimmt, macht diese Vereinung zu einem sittlichen Verhältnisse, — zur Ehe. Die substantielle Innigkeit macht die Ehe zu einem ungetheilten Bande der Personen, — zu monogamischer Ehe; die körperliche Vereinigung ist Folge des sittlich geknüpften Bandes. Die fernere Folge ist die Gemeinsamkeit der persönlichen und particulären Interessen.

§. 520.

2) Das Eigenthum der Familie als Einer Person erhält durch die Gemeinschaft, in der in Beziehung auf dasselbe gleichfalls die verschiedenen, die Familie ausmachenden Individuen stehen, — wie der Erwerb, die Arbeit und Vorsorge, — ein sittliches Interesse.

§. 521.

Die mit der natürlichen Erzeugung der Kinder verbundene, zunächst als ursprünglich (§. 519) im Schließen der Ehe gesetzte Sittlichkeit realisirt sich in der zweiten Geburt der Kinder, der geistigen, — der Erziehung derselben zu selbstständigen Personen.

§. 522.

3) Durch diese Selbstständigkeit treten die Kinder aus der concreten Lebendigkeit der Familie, der sie ursprünglich angehören, sind für sich geworden, aber bestimmt, eine neue solche wirkliche Familie zu stiften. Der Auflösung geht die Ehe wesentlich durch das natürliche Moment, das in ihr enthalten ist, — den Tod der Ehegatten, — zu; aber auch die Innigkeit, als die nur empfindende Substantialität, ist an sich dem Zufall und der Vergänglichkeit unterworfen. Nach dieser Zufälligkeit gerathen die Mitglieder der Familie in das Verhältniß von Personen gegen einander, und damit erst treten, — was diesem Bande an sich fremd ist, — rechtliche Bestimmungen in dasselbe ein.

BB.
Die bürgerliche Gesellschaft.

§. 523.

Die Substanz, als Geist sich abstract in viele Personen (die Familie ist nur Eine Person), in Familien oder Einzelne besondernd, die in selbstständiger Freiheit und als Besondere für sich sind, verliert zunächst ihre sittliche Bestimmung, indem diese Personen als solche nicht die absolute Einheit, sondern ihre

eigene Besonderheit und ihr Fürsichseyn in ihrem Bewußtseyn und zu ihrem Zwecke haben, — das System der Atomistik. Die Substanz wird auf diese Weise nur zu einem allgemeinen, vermittelnden Zusammenhange von selbstständigen Extremen und von deren besondern Interessen; die in sich entwickelte Totalität dieses Zusammenhangs ist der Staat als bürgerliche Gesellschaft, oder als äußerer Staat.

a. Das System der Bedürfnisse.

§. 524.

α) Die Besonderheit der Personen begreift zunächst ihre Bedürfnisse in sich. Die Möglichkeit der Befriedigung derselben ist hier in den gesellschaftlichen Zusammenhang gelegt, welcher das allgemeine Vermögen ist, aus dem alle ihre Befriedigung erlangen. Die unmittelbare Besitzergreifung (§. 488) von äußern Gegenständen, als Mitteln hiezu, findet in dem Zustande, worin dieser Standpunkt der Vermittlung realisirt ist, nicht mehr oder kaum Statt; die Gegenstände sind Eigenthum. Deren Erwerb ist einerseits durch den Willen der Besitzer, der als besonderer die Befriedigung der mannichfaltig bestimmten Bedürfnisse zum Zwecke hat, bedingt und vermittelt, so wie andererseits durch die immer sich erneuernde Hervorbringung austauschbarer Mittel durch eigene Arbeit; diese Vermittelung der Befriedigung durch die Arbeit Aller macht das allgemeine Vermögen aus.

§. 525.

β) In die Besonderheit der Bedürfnisse scheint die Allgemeinheit zunächst so, daß der Verstand an ihnen unterscheidet und dadurch sie selbst, wie die Mittel für diese Unterschiede, ins Unbestimmte vervielfältigt, und beides immer abstracter macht; diese Vereinzelung des Inhalts durch Abstraction giebt die Theilung der Arbeit. Die Gewohnheit dieser Abstraction im Genusse, Kenntniß, Wissen und Benehmen macht die Bildung in dieser Sphäre, — überhaupt die formelle Bildung aus.

§. 526.

Die damit zugleich abstractere Arbeit führt einerseits durch ihre Einförmigkeit auf die Leichtigkeit der Arbeit und die Vermehrung der Production, andererseits zur Beschränkung auf Eine Geschicklichkeit und damit zur unbedingten Abhängigkeit von dem gesellschaftlichen Zusammenhange. Die Geschicklichkeit selbst wird auf diese Weise mechanisch und bekommt die Fähigkeit, an die Stelle menschlicher Arbeit die Maschine treten zu lassen.

§. 527.

γ) Die concrete Theilung aber des allgemeinen Vermögens, das ebenso ein allgemeines Geschäft ist, in die besondern, nach den Momenten des Begriffs bestimmten Massen, welche eine eigenthümliche Subsistenzbasis und im Zusammenhange damit entsprechende Weisen der Arbeit, der Bedürfnisse und der Mittel ihrer Befriedigung, ferner der Zwecke und Interessen, so wie der geistigen Bildung und Gewohnheit besitzen, — macht den Unterschied der Stände. — Die Individuen theilen sich denselben nach natürlichem Talent, nach Geschicklichkeit, Willkür und Zufall zu. Solcher bestimmten, festen Sphäre angehörig, haben sie ihre wirkliche Existenz, welche als Existenz wesentlich eine besondere ist, — und in derselben ihre Sittlichkeit als Rechtschaffenheit, ihr Anerkanntseyn und ihre Ehre.

Wo bürgerliche Gesellschaft und damit Staat vorhanden ist, treten die Stände in ihrem Unterschiede ein; denn die allgemeine Substanz als lebendig existirt, nur insofern sie sich organisch besondert; die Geschichte der Verfassungen ist die Geschichte der Ausbildung dieser Stände, der rechtlichen Verhältnisse der Individuen zu denselben, und ihrer zu einander und zu ihrem Mittelpunkte.

§. 528.

Der substantielle, natürliche Stand hat an dem fruchtbaren Grund und Boden ein natürliches und festes Vermögen, seine Thätigkeit erhält ihre Richtung und Inhalt durch

Naturbestimmungen, und seine Sittlichkeit gründet sich auf Glauben und Vertrauen. — Der zweite, der reflectirte Stand, — ist auf das Vermögen der Gesellschaft, auf das in Vermittlung, Vorstellung und in ein Zusammen der Zufälligkeiten gestellte Element, und das Individuum auf seine subjective Geschicklichkeit, Talent, Verstand und Fleiß angewiesen. — Der dritte, — der denkende Stand — hat die allgemeinen Interessen zu seinem Geschäfte; wie der zweite, hat er eine durch die eigene Geschicklichkeit vermittelte und, wie der erste, eine aber durch das Ganze der Gesellschaft gesicherte Subsistenz.

b. Die Rechtspflege.

§. 529.

Das Princip der zufälligen Besonderheit, ausgebildet zu dem durch natürliches Bedürfniß und freie Willkür vermittelten Systeme allgemeiner Verhältnisse desselben und einem Gange äußerlicher Nothwendigkeit, hat in ihm als die für sich feste Bestimmung der Freiheit zunächst das formelle Recht. 1) Die dem Rechte in dieser Sphäre verständigen Bewußtseyns zukommende Verwirklichung ist, daß es als das feste Allgemeine zum Bewußtseyn gebracht, in seiner Bestimmtheit gewußt und gesetzt sey als das Geltende; — das Gesetz.

Das Positive der Gesetze betrifft zunächst nur ihre Form, überhaupt als gültige und gewußte zu seyn; womit zugleich die Möglichkeit gegeben ist, von Allen auf gewöhnliche, äußerliche Weise gewußt zu werden. Der Inhalt kann dabei an sich vernünftig oder auch unvernünftig und damit unrecht seyn. Aber indem das Recht, als im bestimmten Daseyn begriffen, ein entwickeltes ist und sein Inhalt sich, um die Bestimmtheit zu gewinnen, analysirt; so verfällt diese Analyse wegen der Endlichkeit des Stoffes in den Progreß der schlechten Unendlichkeit; die schließliche Bestimmtheit, die schlechthin wesentlich ist und diesen Progreß der Unwirklichkeit

abbricht, kann in dieser Sphäre des Endlichen nur auf eine mit Zufälligkeit und Willkür verbundene Weise erhalten werden; ob drei Jahre, 10 Thaler u. s. f. oder nur $2\frac{1}{2}$, $2\frac{3}{4}$, $2\frac{4}{5}$ u. s. f. Jahre, und so fort ins Unendliche, das Gerechte wäre, läßt sich auf keine Weise durch den Begriff entscheiden, und doch ist das Höhere, daß entschieden wird. So tritt von selbst, aber freilich nur an den Enden des Bestimmens, an der Seite des äußerlichen Daseyns, das Positive als Zufälligkeit und Willkürlichkeit in das Recht ein. Es geschieht Dies und ist in allen Gesetzgebungen von jeher von selbst geschehen; es ist nur nöthig, ein bestimmtes Bewußtseyn hierüber zu haben gegen das vermeinte Ziel und Gerede, als ob nach allen Seiten hin das Gesetz durch Vernunft oder rechtlichen Verstand, durch lauter vernünftige und verständige Gründe, bestimmt werden könnte und sollte. Es ist die leere Meinung von Vollkommenheit, solche Erwartung und Forderung an die Sphäre des Endlichen zu machen.

Diejenigen, welchen Gesetze sogar ein Uebel und Unheiliges sind, und die das Regieren und Regiertwerden aus natürlicher Liebe, angestammter Göttlichkeit oder Adeligkeit, durch Glauben und Vertrauen für den ächten, die Herrschaft der Gesetze aber für den verdorbenen und ungerechten Zustand halten, — Die übersehen den Umstand, daß die Gestirne u. s. f., wie auch das Vieh, nach Gesetzen und zwar gut regiert werden, — Gesetzen, welche jedoch in diesen Gegenständen nur innerlich, nicht für sie selbst, nicht als gesetzte Gesetze sind, — daß der Mensch aber Dies ist, sein Gesetz zu wissen, und daß er darum wahrhaft nur solchem gewußten Gesetze gehorchen kann, wie sein Gesetz nur als gewußtes, ein gerechtes Gesetz seyn kann, sonst aber schon nach dem wesentlichen Inhalt Zufälligkeit und Willkür, oder wenigstens damit vermischt und verunreinigt seyn muß.

Dieselbe leere Forderung der Vollkommenheit wird für das

Gegentheil des Obigen, nämlich für die Meinung der Unmöglichkeit oder Unthunlichkeit eines Gesetzbuches gebraucht. Es tritt dabei der weitere Gedankenmangel ein, die wesentlichen und allgemeinen Bestimmungen mit dem besondern Detail in Eine Classe zu setzen. Der endliche Stoff ist ins Schlechtunendliche fort bestimmbar; aber dieser Fortgang ist nicht, wie er im Raume z. B. vorgestellt wird, ein Erzeugen von Raumbestimmungen derselben Qualität wie die vorhergehenden, sondern ein Fortgehen in Specielleres und immer Specielleres durch den Scharfsinn des analysirenden Verstandes, der neue Unterscheidungen erfindet, welche neue Entscheidungen nöthig machen. Wenn die Bestimmungen dieser Art gleichfalls den Namen neuer Entscheidungen oder neuer Gesetze erhalten, so nimmt im Verhältnisse des Weitergehens dieser Entwicklung das Interesse und der Gehalt dieser Bestimmungen ab. Sie fallen innerhalb der bereits bestehenden substantiellen, allgemeinen Gesetze; wie Verbesserungen an einem Boden, einer Thüre u. s. f. innerhalb des Hauses fallen und wohl etwas Neues, aber nicht ein Haus sind. Hat die Gesetzgebung eines ungebildeten Zustandes bei einzelnen Bestimmungen angefangen und diese ihrer Natur nach immerfort vermehrt; so entsteht im Fortgange dieser Menge im Gegentheil das Bedürfniß eines einfacheren Gesetzbuches, d. h. des Zusammenfassens jener Menge von Einzelnheiten in ihre allgemeinen Bestimmungen, welche zu finden und auszusprechen zu wissen dem Verstande und der Bildung eines Volkes ziemt; — wie in England diese Fassung der Einzelnheiten in allgemeine Formen, welche in der That erst den Namen von Gesetzen verdienen, kürzlich vom Minister Peel, der sich dadurch den Dank, ja die Bewunderung seiner Landsleute gewonnen, nach einigen Seiten hin angefangen worden ist.

§. 530.

2) Die positive Form der Gesetze, als Gesetze ausge-

sprochen und bekannt gemacht zu seyn, ist Bedingung der äußerlichen Verbindlichkeit gegen dieselben, indem sie als Gesetze des strengen Rechts nur den abstracten, (d. i. selbst an sich äußerlichen), nicht den moralischen oder sittlichen Willen betreffen. Die Subjectivität, auf welche der Wille nach dieser Seite ein Recht hat, ist hier nur das Bekanntseyn. Dies subjective Daseyn ist als Daseyn des An-und-für-sich-seyenden in dieser Sphäre, — des Rechts, — zugleich äußerlich objectives Daseyn, als allgemeines Gelten und Nothwendigkeit.

Das Rechtliche des Eigenthums und der Privathandlungen über dasselbe erhält nach der Bestimmung, daß das Rechtliche ein Gesetztes, Anerkanntes und dadurch Gültiges sey, durch die Förmlichkeiten seine allgemeine Garantie.

§. 531.

3) Die Nothwendigkeit, zu welcher das objective Daseyn sich bestimmt, erhält das Rechtliche in der Rechtspflege. Das Recht-an-sich hat sich dem Gerichte, dem individualisirten Rechte, als bewiesen darzustellen; wobei das Recht-an-sich von dem beweisbaren unterschieden seyn kann. Das Gericht erkennt und handelt im Interesse des Rechts als solchen, benimmt der Existenz desselben seine Zufälligkeit und verwandelt insbesondere diese Existenz, wie sie als Rache ist, in Strafe. (§. 500.)

Die Vergleichung der beiden Arten oder vielmehr Momente der Ueberzeugung der Richter über den Thatbestand einer Handlung in Beziehung auf den Angeklagten, — entweder durch die bloßen Umstände und Zeugnisse Anderer, — oder durch das ferner geforderte Hinzukommen des Geständnisses des Beklagten, macht die Hauptsache in der Frage über die sogenannten Geschwornengerichte aus. Es ist eine wesentliche Bestimmung, daß die beiden Bestandtheile eines richterlichen Erkenntnisses, — das Urtheil über den Thatbestand, und das Urtheil als Anwendung des Gesetzes auf denselben, — weil sie an sich verschiedene Seiten sind, als verschiedene Functionen ausgeübt werden. Durch die genannte Institution sind sie sogar verschieden qualificirten Collegien zugetheilt; von denen das eine ausdrücklich nicht aus Individuen, die zum Fache der amtlichen Richter gehören, bestehen soll. Jenen Unterschied der Functionen bis zu dieser Trennung in den Gerichten zu treiben, beruht mehr auf außerwesentlichen Rücksichten; die Hauptsache bleibt nur die abgesonderte Ausübung jener an sich verschiedenen Seiten. — Wichtiger ist, ob das Eingeständniß des eines Verbrechens Beschuldigten zur Bedingung eines Strafurtheils zu machen sey oder nicht. Die Institution des Geschwornengerichts abstrahirt von dieser Bedingung. Worauf es ankommt, ist, daß die Gewißheit, vollends in diesem Boden, von der Wahrheit unzertrennlich ist; das Geständniß aber ist als die höchste Spitze der Vergewisserung anzusehen, welche ihrer Natur nach subjectiv ist; die letzte Entscheidung liegt daher in demselben; an diesen Punkt hat der Beklagte daher ein absolutes Recht für die Schließlichkeit des Beweises und der Ueberzeugung der Richter. — Unvollständig ist dies Moment, weil es nur Ein Moment ist; aber noch unvollkommener ist das andere eben so abstract genommen, das Beweisen aus bloßen Umständen und Zeugnissen; und die Geschwornen sind wesentlich Richter, und sprechen ein Urtheil. Insofern sie auf solche objective Beweise angewiesen sind, zugleich aber die unvollständige Gewißheit, in sofern sie nur in ihnen ist, zugelassen wird, enthält das Geschwornengericht die (eigentlich barbarischen Zeiten angehörige) Vermengung und Verwechslung von objectiven Beweisen und von subjectiver, sogenannter moralischer, Ueberzeugung. — Extraordinäre Strafen für eine Ungereimtheit zu erklären ist leicht, und vielmehr zu flach, sich so an den bloßen Namen zu stoßen. Der Sache nach enthält diese Bestimmung den Unterschied von objectiven Beweisen mit oder ohne das

Moment jener absoluten Vergewisserung, die im Eingeständnisse liegt.

§. 532.

Die Rechtspflege hat die Bestimmung, nur die abstracte Seite der Freiheit der Person in der bürgerlichen Gesellschaft zur Nothwendigkeit zu bethätigen. Aber diese Bethätigung beruht zunächst auf der particulären Subjectivität des Richters, indem deren selbst nothwendige Einheit mit dem Recht-an-sich hier noch nicht vorhanden ist. Umgekehrt ist die blinde Nothwendigkeit des Systems der Bedürfnisse noch nicht in das Bewußtseyn des Allgemeinen erhoben und von solchem aus bethätigt.

c. Die Polizei und die Corporation.

§. 533.

Die Rechtspflege schließt von selbst das nur der Besonderheit Angehörige der Handlungen und Interessen aus und überläßt der Zufälligkeit sowohl das Geschehen von Verbrechen als die Rücksicht auf die Wohlfahrt. In der bürgerlichen Gesellschaft ist die Befriedigung des Bedürfnisses und zwar zugleich, als des Menschen, auf eine feste allgemeine Weise, d. i. die Sicherung dieser Befriedigung, der Zweck. In der Mechanik aber der Nothwendigkeit der Gesellschaft ist auf die mannichfaltigste Weise die Zufälligkeit dieser Befriedigung vorhanden, sowohl in Rücksicht der Wandelbarkeit der Bedürfnisse selbst, an denen Meinung und subjectives Belieben einen großen Antheil haben, als durch die Localitäten, die Zusammenhänge eines Volkes mit andern, durch Irrthümer und Täuschungen, welche in einzelne Theile des ganzen Räderwerks gebracht werden können und dasselbe in Unordnung zu bringen vermögen, wie auch insbesondere durch die bedingte Fähigkeit des Einzelnen, aus jenem allgemeinen Vermögen für sich zu erwerben. Der Gang jener Nothwendigkeit giebt die Besonderheiten, durch die er bewirkt wird, zugleich auch preis, enthält nicht für sich den affirmativen Zweck der Sicherung der

Befriedigung der Einzelnen, sondern kann in Ansehung derselben sowohl angemessen seyn wie auch nicht; und die Einzelnen sind sich hier der moralisch berechtigte Zweck.

§. 534.

Das Bewußtseyn des wesentlichen Zwecks, die Kenntniß der Wirkungsweise der Mächte und wandelbaren Ingredienzien, aus denen jene Nothwendigkeit zusammengesetzt ist, und das Festhalten jenes Zwecks in ihr und gegen sie, hat zum Concreten der bürgerlichen Gesellschaft einerseits das Verhältniß einer äußerlichen Allgemeinheit; diese Ordnung ist als thätige Macht der äußerliche Staat, welcher, in sofern sie in dem Höhern, dem substantiellen Staate wurzelt, als Staats-Polizei erscheint. Andererseits bleibt in dieser Sphäre der Besonderheit der Zweck substantieller Allgemeinheit und deren Bethätigung auf das Geschäft besonderer Zweige und Interessen beschränkt; — die Corporation, in welcher der besondere Bürger als Privatmann die Sicherung seines Vermögens findet, eben so sehr als er darin aus seinem einzelnen Privatinteresse heraustritt, und eine bewußte Thätigkeit für einen relativ-allgemeinen Zweck, wie in den rechtlichen und Standespflichten seine Sittlichkeit, hat.

CC.
Der Staat.

§. 535.

Der Staat ist die selbstbewußte sittliche Substanz, — die Vereinigung des Princips der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft; dieselbe Einheit, welche in der Familie als Gefühl der Liebe ist, ist sein Wesen, das aber zugleich durch das zweite Princip des wissenden und aus sich thätigen Wollens die Form gewußter Allgemeinheit erhält, welche — so wie deren im Wissen sich entwickelnde Bestimmungen — die wissende Subjectivität zum Inhalte und absoluten Zwecke hat, so daß diese für sich dies Vernünftige will.

§. 536.

Der Staat ist α) zunächst seine innere Gestaltung als sich auf sich beziehende Entwicklung, — das innere Staatsrecht oder die Verfassung; er ist β) besonderes Individuum, so im Verhältnisse zu andern besondern Individuen, — das äußere Staatsrecht; γ) aber diese besondern Geister sind nur Momente in der Entwicklung der allgemeinen Idee des Geistes in seiner Wirklichkeit, — die Weltgeschichte.

a. Inneres Staatsrecht.

§. 537.

Das Wesen des Staates ist das an- und für sich Allgemeine, das Vernünftige des Willens, — aber, als sich wissend und bethätigend, schlechthin Subjectivität und als Wirklichkeit Ein Individuum. Sein Werk überhaupt besteht, in Beziehung auf das Extrem der Einzelnheit als der Menge der Individuen, in dem gedoppelten, — einmal sie als Personen zu erhalten, somit das Recht zur nothwendigen Wirklichkeit zu machen, und dann ihr Wohl, das zunächst Jeder für sich besorgt, das jedoch schlechthin eine allgemeine Seite hat, zu befördern, die Familie zu schützen und die bürgerliche Gesellschaft zu leiten, — das andremal aber beides und die ganze Gesinnung und Thätigkeit des Einzelnen, als der für sich ein Centrum zu seyn strebt, in das Leben der allgemeinen Substanz zurückzuführen, und in diesem Sinne als freie Macht jenen ihr untergeordneten Sphären Abbruch zu thun, und sie in substantieller Immanenz zu erhalten.

§. 538.

Die Gesetze sprechen die Inhalts-Bestimmungen der objectiven Freiheit aus. Erstens für das unmittelbare Subject, dessen selbstständige Willkür und besonderes Interesse, sind sie Schranken. Aber sie sind zweitens absoluter Endzweck und das allgemeine Werk; — so werden sie durch die Functionen der verschiedenen, sich aus der allgemeinen Besonderung weiter

vereinzelnden Stände, und durch alle Thätigkeit und Privat-Sorge der Einzelnen hervorgebracht; — und drittens sind sie die Substanz ihres darin freien Wollens und ihrer Gesinnung, und so als geltende Sitte dargestellt.

§. 539.

Der Staat ist als lebendiger Geist schlechthin nur als ein organisirtes, in die besondern Wirksamkeiten unterschiedenes Ganzes, die von dem Einen, wenn gleich nicht als Begriff gewußten, Begriffe des vernünftigen Willens ausgehend, denselben als ihr Resultat fortdauernd produciren. Die Verfassung ist diese Gegliederung der Staatsmacht. Sie enthält die Bestimmungen, auf welche Weise der vernünftige Wille, in sofern er in den Individuen nur an sich der allgemeine ist, theils zum Bewußtseyn und Verständniß seiner selbst komme und gefunden werde, theils durch die Wirksamkeit der Regierung und ihrer besonderen Zweige in Wirklichkeit gesetzt, darin erhalten und ebenso gegen deren zufällige Subjectivität, wie gegen die der Einzelnen geschützt werde. Sie ist die existirende Gerechtigkeit als die Wirklichkeit der Freiheit in der Entwicklung aller ihrer vernünftigen Bestimmungen.

Freiheit und Gleichheit sind die einfachen Kategorien, in welche häufig Das zusammengefaßt worden ist, was die Grundbestimmung und das letzte Ziel und Resultat der Verfassung ausmachen sollte. So wahr Dies ist, so sehr ist das Mangelhafte dieser Bestimmungen zunächst, daß sie ganz abstract sind; in dieser Form der Abstraction festgehalten, sind sie es, welche das Concrete, d. i. eine Gegliederung des Staats, d. i. eine Verfassung und Regierung überhaupt nicht aufkommen lassen oder sie zerstören. Mit dem Staate tritt Ungleichheit, der Unterschied von regierenden Gewalten und von Regierten, Obrigkeiten, Behörden, Vorständen u. s. f. ein. Das consequente Princip der Gleichheit verwirft alle Unterschiede und läßt so keine Art von Staatszustand bestehen. —

Zwar sind jene Bestimmungen die Grundlagen dieser Sphäre, aber, als die abstractesten, auch die oberflächlichsten und eben darum leicht die geläufigsten; es hat daher Interesse, sie noch etwas näher zu betrachten. — Was zunächst die Gleichheit betrifft, so enthält der geläufige Satz, daß alle Menschen von Natur gleich sind, den Mißverstand, das Natürliche mit dem Begriffe zu verwechseln; es muß gesagt werden, daß von Natur die Menschen vielmehr nur ungleich sind. Aber der Begriff der Freiheit, wie er ohne weitere Bestimmung und Entwicklung zunächst als solcher existirt, ist die abstracte Subjectivität als Person, die des Eigenthums fähig ist, §. 488; diese einzige abstracte Bestimmung der Persönlichkeit macht die wirkliche Gleichheit der Menschen aus. Daß aber diese Gleichheit vorhanden, — daß es der Mensch ist, (und nicht wie in Griechenland, Rom u. s. f. nur Einige Menschen,) welcher als Person anerkannt ist und gesetzlich gilt, — Dies ist so wenig von Natur, daß es vielmehr nur Product und Resultat von dem Bewußtseyn des tiefsten Princips des Geistes und von der Allgemeinheit und Ausbildung dieses Bewußtseyns ist. — Daß die Bürger vor dem Gesetze gleich sind, enthält eine hohe Wahrheit, die aber, so ausgedrückt, eine Tautologie ist; denn es ist damit nur der gesetzliche Zustand überhaupt, daß die Gesetze herrschen, ausgesprochen. Aber in Rücksicht auf das Concrete sind die Bürger, außer der Persönlichkeit, vor dem Gesetze nur in Demjenigen gleich, worin sie sonst außerhalb desselben gleich sind. Nur die sonst, — auf welche Weise es sey, — zufällig vorhandene Gleichheit des Vermögens, des Alters, der physischen Stärke, des Talents, der Geschicklichkeit u. s. f. oder auch der Verbrechen u. s. f. kann und soll einer gleichen Behandlung vor dem Gesetze — in Rücksicht auf Abgaben, Militärpflichtigkeit, Zulassung zu Staatsdiensten u. s. f. — Bestrafung u. s. f. — im Concreten fähig machen. Die Gesetze selbst, außer in sofern sie

jenen engen Kreis der Persönlichkeit betreffen, setzen die ungleichen Zustände voraus, und bestimmen die daraus hervorgehenden ungleichen rechtlichen Zuständigkeiten und Pflichten.

Was die Freiheit betrifft, so wird dieselbe am nächsten theils im negativen Sinne gegen fremde Willkür und gesetzlose Behandlung, theils im affirmativen Sinne der subjectiven Freiheit genommen; dieser Freiheit aber wird eine große Breite, sowohl in Bezug auf die eigene Willkür und Thätigkeit für seine besonderen Zwecke, als in Betreff des Anspruchs der eigenen Einsicht, Geschäftigkeit und Theilnahme an allgemeinen Angelegenheiten gegeben. Ehemals sind die gesetzlich bestimmten Rechte, — sowohl Privat- als öffentliche Rechte einer Nation, Stadt u. s. f., — die Freiheiten derselben genannt worden. In der That ist jedes wahrhafte Gesetz eine Freiheit; denn es enthält eine Vernunftbestimmung des objectiven Geistes, somit einen Inhalt der Freiheit. Dagegen ist nichts geläufiger geworden, als die Vorstellung, daß jeder seine Freiheit in Beziehung auf die Freiheit der Andern beschränken müsse, — daß der Staat der Zustand dieses gegenseitigen Beschränkens und die Gesetze die Beschränkungen seyen. In solchen Vorstellungen ist Freiheit nur als zufälliges Belieben und Willkür aufgefaßt. — So ist auch gesagt worden, daß die modernen Völker nur, oder mehr der Gleichheit, als der Freiheit, fähig seyen, und zwar wohl aus keinem andern Grunde, als weil man mit einer angenommenen Bestimmung der Freiheit (hauptsächlich der Theilnahme Aller an den Angelegenheiten und Handlungen des Staats) doch in der Wirklichkeit nicht zurechtkommen konnte, da diese vernünftiger und zugleich mächtiger ist, als abstracte Voraussetzungen. — Im Gegentheil ist zu sagen, daß eben die hohe Entwicklung und Ausbildung der modernen Staaten die höchste concrete Ungleichheit der Individuen in der Wirklichkeit hervorbringt, hingegen durch die tiefere Vernünftigkeit der Gesetze und Befestigung des gesetz-

lichen Zustandes um so größere und begründetere Freiheit bewirkt, und sie zulassen und vertragen kann. Schon die oberflächliche Unterscheidung, die in den Worten Freiheit und Gleichheit liegt, deutet darauf hin, daß die erstere auf die Ungleichheit geht; die gäng und gäben Begriffe von Freiheit führen jedoch umgekehrt nur auf Gleichheit zurück. Aber je mehr die Freiheit als Sicherheit des Eigenthums, als Möglichkeit, seine Talente und guten Eigenschaften zu entwickeln und geltend zu machen u. s. f. befestigt ist; desto mehr scheint sie sich von selbst zu verstehen; das Bewußtseyn und die Schätzung der Freiheit wendet sich dann vornehmlich nach dem subjectiven Sinne derselben. Diese subjective Freiheit der nach allen Seiten sich versuchenden und für besondere wie für allgemeine geistige Interessen nach eigner Lust sich ergehenden Thätigkeit, — die Unabhängigkeit der individuellen Particularität, wie die innere Freiheit, in der das Subject Grundsätze, eigene Einsicht und Ueberzeugung hat und hiernach moralische Selbstständigkeit gewinnt, — enthält theils für sich die höchste Ausbildung der Besonderheit Dessen, worin die Menschen ungleich sind und sich durch diese Bildung noch ungleicher machen, theils erwächst sie nur unter der Bedingung jener objectiven Freiheit, und ist und konnte nur in den modernen Staaten zu dieser Höhe erwachsen. Wenn mit dieser Ausbildung der Besonderheit die Menge von Bedürfnissen und die Schwierigkeit sie zu befriedigen, das Räsonniren und Besserwissen und dessen unbefriedigte Eitelkeit sich ins Unbestimmbare vergrößert; so gehört Dies der preisgegebenen Particularität an, der es überlassen bleibt, sich in ihrer Sphäre alle möglichen Verwicklungen zu erzeugen und sich mit ihnen abzufinden. Diese Sphäre ist dann freilich zugleich das Feld der Beschränkungen, weil die Freiheit befangen in der Natürlichkeit, dem Belieben und der Willkür ist, und sich also zu beschränken hat, und zwar wohl auch nach

der Natürlichkeit, dem Belieben und der Willkür der Andern, aber vornehmlich und wesentlich nach der vernünftigen Freiheit.

Was aber die politische Freiheit betrifft, nämlich im Sinne einer förmlichen Theilnahme des Willens und der Geschäftigkeit auch derjenigen Individuen, welche sich sonst zu ihrer Hauptbestimmung die particulären Zwecke und Geschäfte der bürgerlichen Gesellschaft machen, an den öffentlichen Angelegenheiten des Staates; so ist es zum Theil üblich geworden, Verfassung nur die Seite des Staats zu nennen, welche eine solche Theilnahme jener Individuen an den allgemeinen Angelegenheiten betrifft, und einen Staat, in welchem sie nicht förmlich Statt hat, als einen Staat ohne Verfassung anzusehen. Es ist über diese Bedeutung zunächst nur Dies zu sagen, daß unter Verfassung die Bestimmung der Rechte, d. i., der Freiheiten überhaupt, und die Organisation der Verwirklichung derselben verstanden werden muß, und die politische Freiheit auf jeden Fall nur einen Theil derselben ausmachen kann; von derselben wird in den folg. §§. die Rede seyn.

§. 540.

Die Garantie einer Verfassung, d. i. die Nothwendigkeit, daß die Gesetze vernünftig und ihre Verwirklichung gesichert sey, liegt in dem Geiste des gesammten Volkes, nämlich in der Bestimmtheit, nach welcher es das Selbstbewußtseyn seiner Vernunft hat, (die Religion ist dies Bewußtseyn in seiner absoluten Substantialität), — und dann zugleich in der demselben gemäßen wirklichen Organisation als Entwicklung jenes Princips. Die Verfassung setzt jenes Bewußtseyn des Geistes voraus, und umgekehrt der Geist die Verfassung; denn der wirkliche Geist selbst hat das bestimmte Bewußtseyn seiner Principien, nur in sofern dieselben für ihn als existirend vorhanden sind.

Die Frage, wem, welcher und wie organisirten Autorität die Gewalt zukomme, eine Verfassung zu machen, ist dieselbe mit der, wer den Geist eines Volkes zu machen habe.

Trennt man die Vorstellung einer Verfassung von der des Geistes so, als ob dieser wohl existire oder existirt habe, ohne eine Verfassung, die ihm gemäß ist, zu besitzen; so beweist solche Meinung nur die Oberflächlichkeit des Gedankens über den Zusammenhang des Geistes, seines Bewußtseyns über sich, mit seiner Wirklichkeit. Was man so eine Constitution machen nennt, ist, um dieser Unzertrennlichkeit willen, in der Geschichte niemals vorgekommen, eben so wenig als das Machen eines Gesetzbuches; eine Verfassung hat sich aus dem Geiste nur identisch mit dessen eigner Entwicklung entwickelt und zugleich mit ihm die durch den Begriff nothwendigen Bildungsstufen und Veränderungen durchlaufen. Es ist der inwohnende Geist und die Geschichte, — und zwar ist die Geschichte nur seine Geschichte, — von welchen die Verfassungen gemacht worden sind und gemacht werden.

§. 541.

Die lebendige Totalität, die Erhaltung, d. i. die fortdauernde Hervorbringung des Staats überhaupt und seiner Verfassung, ist die Regierung. Die natürlich nothwendige Organisation ist die Entstehung der Familie und der Stände der bürgerlichen Gesellschaft. Die Regierung ist der allgemeine Theil der Verfassung, d. i. derjenige, welcher die Erhaltung jener Theile zum absichtlichen Zwecke hat, aber zugleich die allgemeinen Zwecke des Ganzen faßt und bethätigt, die über der Bestimmung der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft stehen. Die Organisation der Regierung ist gleichfalls ihre Unterscheidung in Gewalten, deren Eigenthümlichkeiten durch den Begriff bestimmt sind, aber in dessen Subjectivität zur wirklichen Einheit sich durchdringen.

Da die nächsten Kategorien des Begriffs die der Allgemeinheit und der Einzelnheit sind, und deren Verhältniß das der Subsumtion der Einzelnheit unter die Allgemeinheit ist; so ist es geschehen, daß im Staate gesetzgebende

und ausübende Gewalt, aber so unterschieden worden sind, daß jene für sich als die schlechthin oberste existire, die letztere sich wieder in Regierungs- oder administrative Gewalt und in richterliche Gewalt theile, nach der Anwendung der Gesetze auf allgemeine oder auf Privat-Angelegenheiten. Für das wesentliche Verhältniß ist die Theilung dieser Gewalten angesehen worden, im Sinne ihrer Unabhängigkeit von einander in der Existenz, aber mit dem erwähnten Zusammenhange der Subsumtion der Gewalten des Einzelnen unter die Gewalt des Allgemeinen. Es sind in diesen Bestimmungen die Elemente des Begriffs nicht zu verkennen, aber sie sind von dem Verstande zu einem Verhältniß der Unvernunft, statt zu dem Sich-mit-sich-selbst-Zusammenschließen des lebendigen Geistes, verbunden. Daß die Geschäfte der allgemeinen Interessen des Staats in ihrem nothwendigen Unterschiede auch von einander geschieden organisirt seyen, diese Theilung ist das eine absolute Moment der Tiefe und Wirklichkeit der Freiheit; denn diese hat nur in sofern Tiefe, als sie in ihre Unterschiede entwickelt und zu deren Existenz gelangt ist. Das Geschäft des Gesetzgebens aber (und vollends mit der Vorstellung, als ob irgend wann eine Verfassung und die Grundgesetze, — in einem Zustande, worein eine schon vorhandene Entwicklung der Unterschiede gelegt wird, — erst zu machen wären) zur selbstständigen Gewalt und zwar zur ersten, mit der nähern Bestimmung der Theilnahme Aller daran, und die Regierungsgewalt zur davon abhängigen, nur ausführenden zu machen, — Dies setzt den Mangel der Erkenntniß voraus, daß die wahre Idee, und damit die lebendige und geistige Wirklichkeit der sich mit sich zusammenschließende Begriff, und sonach die Subjectivität ist, welche die Allgemeinheit als nur eines ihrer Momente in ihr enthält. Die Individualität ist die erste und die höchste durchdringende Bestimmung in der Organisation des Staates. Nur durch die Regierungs-

gewalt und dadurch, daß sie die besondern Geschäfte, (wozu auch das selbst besondere, für sich abstracte Gesetzgebungs-Geschäft gehört,) in sich begreift, ist der Staat Einer. — So wesentlich und allein wahr ist auch hier das vernünftige Verhältniß des Logischen, gegen das äußere Verhältniß des Verstandes, der nur zum Subsumiren des Einzelnen und Besondern unter das Allgemeine kommt. Was die Einheit des Logisch-vernünftigen desorganisirt, desorganisirt ebenso die Wirklichkeit.

§. 542.

In der Regierung als organischer Totalität ist a) die Subjectivität, als die in der Entwicklung des Begriffs unendliche Einheit desselben mit sich selbst, der Alles haltende, beschließende Wille des Staats, die höchste Spitze desselben, die Alles durchdringende Einheit, — die fürstliche Regierungsgewalt. In der vollkommenen Form des Staats, in der alle Momente des Begriffs ihre freie Existenz erlangt haben, ist diese Subjectivität nicht eine sogenannte moralische Person, oder ein aus einer Majorität hervorgehendes Beschließen, — Formen, in welchen die Einheit des beschließenden Willens nicht eine wirkliche Existenz hat, — sondern als wirkliche Individualität, Wille Eines beschließenden Individuums; — Monarchie. Die monarchische Verfassung ist daher die Verfassung der entwickelten Vernunft; alle andere Verfassungen gehören niedrigern Stufen der Entwicklung und Realisirung der Vernunft an.

Die Vereinigung aller concreten Staatsgewalten in Eine Existenz, — wie im patriarchalischen Zustande, oder wie in der demokratischen Verfassung, der Theilnahme Aller an allen Geschäften, — widerstreitet für sich dem Princip der Theilung der Gewalten, d. i. der entwickelten Freiheit der Momente der Idee. Aber eben so sehr muß die Theilung, die zur freien Totalität fortgegangene Ausbildung der Momente, in ideelle Einheit, d. i. in Subjectivität zurückgeführt

seyn. Die gebildete Unterschiedenheit, die Realisirung der Idee enthält wesentlich Dies, daß diese Subjectivität als reales Moment, zu wirklicher Existenz gediehen sey, und diese Wirklichkeit ist allein Individualität des Monarchen, — die in Einer Person vorhandene Subjectivität des abstracten, letzten Entscheidens. Allen jenen Formen von einem gemeinsamen Beschließen und Wollen, das aus der Atomistik der einzelnen Willen demokratisch oder aristokratisch hervorgehen und hervorgezählt werden soll, klebt die Unwirklichkeit eines Abstractums an. Es kommt nur auf die zwei Bestimmungen, Nothwendigkeit eines Begriffsmoments und die Form der Wirklichkeit desselben an. Wahrhaft kann nur die Natur des speculativen Begriffs sich darüber verständigen. — Jene Subjectivität, indem sie das Moment des abstracten Entscheidens überhaupt ist, geht theils zu der Bestimmung fort, daß der Name des Monarchen als das äußere Band und die Sanction erscheint, unter der überhaupt Alles in der Regierung geschieht, theils daß sie als die einfache Beziehung auf sich die Bestimmung der Unmittelbarkeit und damit der Natur an ihr hat, hiemit die Bestimmung der Individuen für die Würde der fürstlichen Gewalt durch die Erblichkeit festgestellt wird.

§. 543.

b) In der besondern Regierungsgewalt thut sich theils die Theilung des Staatsgeschäfts in seine sonst bestimmten Zweige, die gesetzgebende Gewalt, die Gerechtigkeitspflege oder richterliche, die polizeiliche Gewalt u. s. f., und damit die Vertheilung derselben an besondere Behörden hervor, welche für ihre Geschäfte an die Gesetze angewiesen, hiezu und deswegen sowohl Unabhängigkeit ihrer Wirksamkeit besitzen als zugleich unter höherer Beaufsichtigung stehen; — theils tritt die Theilnahme Mehrerer an dem Staatsgeschäfte ein, die zusammen den allgemeinen Stand (§. 528) ausmachen, in sofern sie zur

wesentlichen Bestimmung ihres particulären Lebens ein Geschäft der allgemeinen Zwecke machen, an welchem individuell Theil nehmen zu können, die weitere Bedingung die Ausbildung und die Geschicklichkeit hiefür ist.

§. 544.

c) Die ständische Behörde betrifft eine Theilnahme aller Solcher, welche der bürgerlichen Gesellschaft überhaupt angehören und in sofern Privatpersonen sind, an der Regierungsgewalt und zwar an der Gesetzgebung, nämlich an dem Allgemeinen der Interessen, welche nicht das Auftreten und Handeln des Staats als Individuums betreffen (wie Krieg und Frieden) und daher nicht ausschließlich der Natur der fürstlichen Gewalt angehören. Vermöge dieser Theilnahme kann die subjective Freiheit und Einbildung und deren allgemeine Meinung sich in einer existirenden Wirksamkeit zeigen und die Befriedigung, Etwas zu gelten, genießen.

Die Eintheilung der Verfassungen in Demokratie, Aristokratie und Monarchie giebt noch immer deren Unterschied in Beziehung auf die Staatsgewalt am bestimmtesten an. Sie müssen zugleich als nothwendige Gestaltungen in dem Entwicklungsgange, also in der Geschichte des Staats, angesehen werden. Deswegen ist es oberflächlich und thöricht, sie als einen Gegenstand der Wahl vorzustellen. Die reinen Formen ihrer Nothwendigkeit hängen theils, in sofern sie endlich und vorübergehend sind, mit Formen ihrer Ausartung, Ochlokratie u. s. f. theils mit frühern Durchgangsgestalten zusammen; welche beide Formen nicht mit jenen wahrhaften Gestaltungen zu verwechseln sind. So wird etwa, um der Gleichheit willen, daß der Wille Eines Individuums an der Spitze des Staates steht, der orientalische Despotismus unter dem vagen Namen Monarchie befaßt, wie auch die Feudalmonarchie, welcher sogar der beliebte Name constitutioneller Monarchie nicht versagt werden kann. Der wahre Unterschied dieser Formen von der

wahrhaften Monarchie beruht auf dem Gehalt der geltenden Rechtsprincipien, die in der Staatsgewalt ihre Wirklichkeit und Garantie haben. Diese Principien sind die in den frühern Sphären entwickelten der Freiheit des Eigenthums und ohnehin der persönlichen Freiheit, der bürgerlichen Gesellschaft, ihrer Industrie und der Gemeinden, und der regulirten, von den Gesetzen abhängigen Wirksamkeit der besondern Behörden.

Die Frage, die am meisten besprochen worden, ist, in welchem Sinne die Theilnahme der Privatpersonen an den Staatsangelegenheiten zu fassen sey. Denn als Privatpersonen sind die Mitglieder von Ständeversammlungen zunächst zu nehmen, — sie seyen als Individuen für sich, oder als Repräsentanten Vieler oder des Volkes geltend. Das Aggregat der Privaten pflegt nämlich häufig das Volk genannt zu werden; als solches Aggregat ist es aber vulgus, nicht populus; und in dieser Beziehung ist der alleinige Zweck des Staates, daß ein Volk nicht als solches Aggregat zur Existenz, zur Gewalt und Handlung komme. Solcher Zustand eines Volks ist der Zustand der Unrechtlichkeit, Unsittlichkeit, der Unvernunft überhaupt; das Volk wäre in demselben nur als eine unförmliche, wüste, blinde Gewalt, wie die des aufgeregten, elementarischen Meeres, welches selbst jedoch sich nicht zerstört, wie das Volk als geistiges Element thun würde. Man hat solchen Zustand oft als den der wahren Freiheit vorstellen hören können. Damit es einen Verstand habe, sich auf die Frage der Theilnahme der Privatpersonen an den allgemeinen Angelegenheiten einzulassen, muß nicht das Unvernünftige, sondern schon ein organisirtes Volk, d. i. in welchem eine Regierungsgewalt vorhanden ist, vorausgesetzt werden. — Das Interesse solcher Theilnahme aber ist weder in den Vorzug besonderer Einsicht zu setzen, welchen die Privatpersonen vor den Staatsbeamten besitzen

sollen, — es ist nothwendig das Gegentheil der Fall; — noch in den Vorzug des guten Willens für das allgemeine Beste, — die Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft sind vielmehr Solche, welche ihr besonderes Interesse und (wie vornehmlich im Feudalzustande) das ihrer privilegirten Corporation, zu ihrer nächsten Bestimmung machen. Wie z. B. von England, dessen Verfassung als die freieste angesehen wird, weil die Privatpersonen eine überwiegende Theilnahme an dem Staatsgeschäfte haben, die Erfahrung zeigt, daß dies Land in der bürgerlichen und peinlichen Gesetzgebung, dem Rechte und der Freiheit des Eigenthums, den Veranstaltungen für Kunst und Wissenschaft u. s. f., gegen die andern gebildeten Staaten Europa's am weitesten zurück, und die objective Freiheit, d. i. vernünftiges Recht, vielmehr der formellen Freiheit und dem besondern Privatinteresse (Dies sogar in den der Religion gewidmet seyn sollenden Veranstaltungen und Besitzthümern) aufgeopfert ist. — Das Interesse eines Antheils der Privaten an den öffentlichen Angelegenheiten ist zum Theil in die concretere und daher dringendere Empfindung allgemeiner Bedürfnisse zu setzen, wesentlich aber in das Recht, daß der gemeinsame Geist auch zu der Erscheinung eines äußerlich allgemeinen Willens in einer geordneten und ausdrücklichen Wirksamkeit für die öffentliche Angelegentlichkeit gelange, durch diese Befriedigung ebenso eine Belebung für sich selbst empfange, wie eine solche auf die Verwaltungsbehörden einfließt, welchen es hiedurch in gegenwärtigem Bewußtseyn erhalten ist, daß sie, so sehr sie Pflichten zu fordern, ebenso wesentlich Rechte vor sich haben. Die Bürger sind im Staate die unverhältnißmäßig größere Menge, und eine Menge von Solchen, die als Personen anerkannt sind. Die wollende Vernunft stellt daher ihre Existenz in ihnen als Vielheit von Freien oder als Reflexions-Allgemeinheit dar, welcher in einem Antheil an der Staatsgewalt ihre Wirklichkeit gewährt wird. Es ist aber

bereits als Moment der bürgerlichen Gesellschaft bemerklich gemacht (§. 527, 534), daß die Einzelnen sich aus der äußerlichen in die substantielle Allgemeinheit, nämlich als besondere Gattung, — die Stände, erheben; und es ist nicht in der unorganischen Form von Einzelnen als solchen (auf demokratische Weise des Wählens), sondern als organische Momente, als Stände, daß sie in jenen Antheil eintreten; eine Macht oder Thätigkeit im Staate muß nie in formloser, unorganischer Gestalt, d. i. aus dem Princip der Vielheit und der Menge erscheinen und handeln.

Die Ständeversammlungen sind schon um deßwillen mit Unrecht als die gesetzgebende Gewalt bezeichnet worden, weil sie nur Einen Zweig dieser Gewalt ausmachen, an dem die besondern Regierungsbehörden wesentlichen Antheil haben und die fürstliche Gewalt den absoluten der schließlichen Entscheidung hat. Ohnehin kann ferner in einem gebildeten Staate das Gesetzgeben nur ein Fortbilden der bestehenden Gesetze und können sogenannte neue Gesetze nur Extreme von Detail und Particularitäten (vgl. §. 529. Anm.) seyn, deren Inhalt durch die Praxis der Gerichtshöfe schon vorbereitet oder selbst vorläufig entschieden worden ist. — Das sogenannte Finanzgesetz, in sofern es zur Mitbestimmung der Stände kommt, ist wesentlich eine Regierungsangelegenheit; es heißt nur uneigentlich ein Gesetz, in dem allgemeinen Sinne, daß es einen weiten, ja den ganzen Umfang der äußern Mittel der Regierung umfaßt. Die Finanzen betreffen, wenn auch den Compler, doch ihrer Natur nach nur die besondern, immer neu sich erzeugenden veränderlichen Bedürfnisse. Würde dabei der Hauptbestandtheil des Bedarfs als bleibend angesehen, — wie er es denn auch wohl ist, — so würde die Bestimmung über ihn mehr die Natur eines Gesetzes haben; aber um ein Gesetz zu seyn, müßte es ein für allemal gegeben, und nicht jährlich oder nach wenigen Jahren

immer von Neuem zu geben seyn. Die nach Zeit und Umständen veränderliche Parthie betrifft in der That den kleinsten Theil des Betrags, und die Bestimmung über ihn hat um so weniger den Charakter eines Gesetzes; und doch ist es und kann es nur dieser geringe veränderliche Theil seyn, der disputabel ist und einer veränderlichen, jährlichen Bestimmung unterworfen werden kann, welche damit fälschlich den hochklingenden Namen der Bewilligung des Budgets, d. i. des Ganzen der Finanzen, führt. Ein für Ein Jahr und jährlich zu gebendes Gesetz leuchtet auch dem gemeinen Menschensinne als unangemessen ein, welcher das an- und für sich Allgemeine als Inhalt eines wahrhaften Gesetzes, von einer Reflexions-Allgemeinheit, die nur äußerlich ein seiner Natur nach Vieles befaßt, unterscheidet. Der Name eines Gesetzes für die jährliche Festsetzung des Finanzbedarfs dient nur dazu, bei der vorausgesetzten Trennung der gesetzgebenden von der Regierungsgewalt, die Täuschung zu unterhalten, als ob diese Trennung wirklich Statt finde, und es zu verstecken, daß die gesetzgebende Gewalt in der That mit eigentlichem Regierungsgeschäfte, indem sie über die Finanzen beschließt, befaßt ist. — Das Interesse aber, welches in die Fähigkeit, den Finanzetat immer wieder von Neuem zu bewilligen, gelegt wird, — daß nämlich die Ständeversammlung daran ein Zwangsmittel gegen die Regierung und hiemit eine Garantie gegen Unrecht und Gewaltthätigkeit besitze, — dies Interesse ist einerseits ein oberflächlicher Schein, indem die für den Bestand des Staats nothwendige Veranstaltung der Finanzen nicht nach irgend andern Umständen bedingt, noch der Bestand des Staates in jährlichen Zweifel gesetzt werden kann; so wenig als die Regierung die Veranstaltung der Rechtspflege, z. B., nur immer auf eine beschränkte Zeit zugeben und anordnen könnte, um an der Drohung, die Thätigkeit solcher Anstalt zu suspendiren, und an der Furcht eines eintretenden Raubzustandes sich ein

Zwangsmittel gegen die Privaten vorzubehalten. Andererseits aber beruhen Vorstellungen von einem Verhältnisse, für welches Zwangsmittel in Händen zu haben nützlich und erforderlich seyn könnte, theils auf der falschen Vorstellung eines Vertragsverhältnisses zwischen Regierung und Volk, theils setzen sie die Möglichkeit einer solchen Divergenz des Geistes beider voraus, bei welcher überhaupt an Verfassung und Regierung nicht mehr zu denken ist. Stellt man sich die leere Möglichkeit, durch solches Zwangsmittel zu helfen, in Existenz getreten vor; so wäre solche Hülfe vielmehr Zerrüttung und Auflösung des Staats, in der sich keine Regierung mehr, sondern nur Partheien befänden, und der nur Gewalt und Unterdrückung der einen Parthei durch die andere abhülfe. — Die Einrichtung des Staats als eine bloße Verstandes-Verfassung, d. i. als den Mechanismus eines Gleichgewichts in ihrem Innern einander äußerlicher Mächte sich vorzustellen, geht gegen die Grundidee Dessen, was ein Staat ist.

§. 545.

Der Staat hat endlich die Seite, die unmittelbare Wirklichkeit eines einzelnen und natürlich bestimmten Volkes zu seyn. Als einzelnes Individuum ist er ausschließend gegen andere eben solche Individuen. In ihrem Verhältnisse zu einander hat die Willkür und Zufälligkeit Statt, weil das Allgemeine des Rechts, um der autonomischen Totalität dieser Personen willen, zwischen ihnen nur seyn soll, nicht wirklich ist. Diese Unabhängigkeit macht den Streit zwischen ihnen zu einem Verhältnisse der Gewalt, einem Zustande des Krieges, für welchen der allgemeine Stand sich zu dem besondern Zwecke der Erhaltung der Selbstständigkeit des Staats gegen andere, zum Stande der Tapferkeit, bestimmt.

§. 546.

Dieser Zustand zeigt die Substanz des Staates in ihrer zur abstracten Negativität fortgehenden Individualität, als die Macht,

in welcher die besondere Selbstständigkeit der Einzelnen und der Zustand ihres Versenktseyns in das äußerliche Daseyn des Besitzes und in das natürliche Leben sich als ein Nichtiges fühlt, und welche die Erhaltung der allgemeinen Substanz durch die in der Gesinnung derselben geschehende Aufopferung dieses natürlichen und besondern Daseyns, die Vereitlung des dagegen Eiteln vermittelt.

β. Das äußere Staatsrecht.

§. 547.

Durch den Zustand des Krieges wird die Selbstständigkeit der Staaten auf das Spiel gesetzt, nach Einer Seite aber die gegenseitige Anerkennung der freien Völkerindividuen bewirkt (§. 430.), und durch Friedens-Vergleiche, die ewig dauern sollen, sowohl diese allgemeine Anerkennung, als die besondern Befugnisse der Völker gegeneinander festgesetzt. Das äußere Staatsrecht beruht, — theils auf diesen positiven Tractaten, enthält aber in sofern nur Rechte, denen die wahrhafte Wirklichkeit abgeht (§. 545.); — theils auf dem sogenannten Völkerrechte, dessen allgemeines Princip das vorausgesetzte Anerkanntseyn der Staaten ist, daher die sonst ungebundenen Handlungen gegen einander so beschränkt, daß die Möglichkeit des Friedens bleibt; — auch die Individuen als Privatpersonen vom Staate unterscheidet; und überhaupt auf den Sitten beruht.

γ. Die Weltgeschichte.

§. 548.

Der bestimmte Volksgeist, da er wirklich und seine Freiheit als Natur ist, hat nach dieser Naturseite das Moment geographischer und klimatischer Bestimmtheit; er ist in der Zeit und hat dem Inhalte nach wesentlich ein besonderes Princip und eine dadurch bestimmte Entwicklung seines Bewußtseyns und seiner Wirklichkeit zu durchlaufen; — er hat eine Geschichte innerhalb

seiner. Als beschränkter Geist ist seine Selbstständigkeit ein Untergeordnetes; er geht in die allgemeine Weltgeschichte über, deren Begebenheiten die Dialektik der besondern Völkergeister, das Weltgericht, darstellen.

§. 549.

Diese Bewegung ist der Weg der Befreiung der geistigen Substanz, — die That, wodurch der absolute Endzweck der Welt sich in ihr vollführt, der nur erst an sich seyende Geist sich zum Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn und damit zur Offenbarung und Wirklichkeit seines an-und-für-sich-seyenden Wesens bringt, und sich auch zum äußerlich allgemeinen, zum Weltgeist, wird. Indem diese Entwicklung in der Zeit und im Daseyn, und somit als Geschichte ist, sind deren einzelne Momente und Stufen die Völkergeister; jeder als einzelner und natürlicher in einer qualitativen Bestimmtheit, ist nur Eine Stufe auszufüllen und nur Ein Geschäft der ganzen That zu vollbringen bestimmt.

Daß die Voraussetzung eines an-und-für-sich-seyenden Zweckes und der sich aus ihm nach dem Begriffe entwickelnden Bestimmungen bei der Geschichte gemacht wird, ist eine a priorische Betrachtung derselben genannt und der Philosophie über a priorisches Geschichtschreiben Vorwurf gemacht worden; es ist hierüber und über Geschichtschreibung überhaupt eine nähere Bemerkung zu machen. Daß der Geschichte und zwar wesentlich der Weltgeschichte ein Endzweck an-und-für-sich zum Grunde liege und derselbe wirklich in ihr realisirt worden sey und werde, — der Plan der Vorsehung, — daß überhaupt Vernunft in der Geschichte sey, muß für sich selbst philosophisch und damit als an-und-für-sich nothwendig ausgemacht werden. Tadel kann es nur verdienen, willkürliche Vorstellungen oder Gedanken vorauszusetzen und solchen die Begebenheiten und Thaten angemessen finden und vorstellen zu wollen. Dergleichen a priorischer Verfahrungsweise haben sich aber heut zu Tage vornehmlich Solche

schuldig gemacht, welche reine Historiker seyn zu wollen vorgeben und zugleich gelegentlich ausdrücklich gegen das Philosophiren, — theils überhaupt, theils in der Geschichte, — sich erklären; die Philosophie ist ihnen eine lästige Nachbarin, weil sie dem Willkürlichen und den Einfällen entgegen ist. Dergleichen a priorisches Geschichtschreiben ist zuweilen von einer Seite, woher man es am wenigsten erwarten sollte, nehmlich von der philologischen her, und in Deutschland mehr, als in Frankreich und England eingerissen, wo die Geschichtschreibung sich zu einem festern und reifern Charakter gereinigt hat. Erdichtungen zu machen, wie die, — von einem Urzustande und dessen Urvolk, das sich im Besitze der wahrhaften Gotteserkenntniß und aller Wissenschaften befunden habe, — von Priestervölkern, — und in Speciellerem z. B. von einem römischen Epos, welches die Quelle der für historisch geltenden Nachrichten über die ältere Geschichte Roms gewesen sey u. s. f., — Das ist an die Stelle der pragmatisirenden Erfindungen von psychologischen Gründen und Zusammenhängen getreten, und es scheint in einem weiten Kreise für das Erforderniß einer, aus den Quellen schöpfenden, gelehrten und geistreichen Geschichtschreibung angesehen zu werden, solche hohle Vorstellungen auszuhecken und sie aus einem gelehrten Auskehrigt entfernter äußerlicher Umstände, der beglaubigtsten Geschichte zum Trotz, keck zu combiniren.

Wenn wir diese subjective Behandlung der Geschichte bei Seite stellen, so ist die eigentlich entgegengesetzte Forderung, daß die Geschichte nicht nach einem objectiven Zwecke betrachtet werde, im Ganzen mit der noch mehr berechtigt scheinenden gleichbedeutend, daß der Geschichtschreiber mit Unpartheilichkeit verfahre. Diese Forderung pflegt insbesondere an die Geschichte der Philosophie gemacht zu werden, als in welcher keine Zuneigung zu einer Vorstellung und Meinung sich zeigen dürfe, wie ein Richter für keine der beiden streitenden Partheien ein besonderes Interesse haben soll. Bei einem Richter wird zugleich angenommen, daß er sein Amt albern und schlecht verwalten würde, wenn er nicht ein Interesse, ja das ausschließende Interesse für das Recht, es nicht zum Zwecke und alleinigen Zwecke hätte, und wenn er sich des Urtheilens enthielte. Dies Erforderniß an den Richter kann man Partheilichkeit für das Recht nennen und weiß diese hier sehr wohl von einer subjectiven Partheilichkeit zu unterscheiden. Bei der von dem Geschichtschreiber geforderten Unpartheilichkeit aber wird in dem nüchternen, selbstgefälligen Gerede jener Unterschied verlöscht und werden beide Arten von Interesse verworfen, wenn verlangt wird, der Geschichtschreiber solle keinen bestimmten Zweck und Ansicht, nach welcher er die Begebenheiten aussondere, stelle und beurtheile, mitbringen, sondern sie gerade in der zufälligen Weise, wie er sie vorfindet, in ihrer beziehungs- und gedankenlosen Particularität erzählen. So viel wird zugestanden, daß eine Geschichte einen Gegenstand haben müsse, z. B. Rom, dessen Schicksale, oder den Verfall der Größe des römischen Reichs. Es gehört wenig Ueberlegung dazu, um einzusehen, daß Dies der vorausgesetzte Zweck ist, welcher den Begebenheiten selbst, so wie der Beurtheilung zum Grunde liegt, welche derselben eine Wichtigkeit, d. h. nähere oder entferntere Beziehung auf ihn haben. Eine Geschichte ohne solchen Zweck und ohne solche Beurtheilung wäre nur ein schwachsinniges Ergehen des Vorstellens, nicht einmal ein Kindermährchen; denn selbst die Kinder fordern in den Erzählungen ein Interesse, d. i. einen wenigstens zu ahnen gegebenen Zweck und die Beziehung der Begebenheiten und Handlungen auf denselben. In dem Daseyn eines Volkes ist der substantielle Zweck, ein Staat zu seyn und als solcher sich zu erhalten; ein Volk ohne Staatsbildung (eine Nation als solche) hat eigentlich keine Geschichte, wie die Völker vor ihrer Staatsbildung existirten und andere noch jetzt als wilde Nationen existiren. Was einem Volke geschieht und innerhalb desselben vorgeht, hat in der Beziehung auf den Staat seine wesentliche Bedeutung; die bloßen Particularitäten der In-

viduen sind am entferntesten von jenem der Geschichte angehörigen Gegenstand. Wenn in dem Charakter der ausgezeichneten Individuen einer Periode sich der allgemeine Geist einer Zeit überhaupt abdrückt, und auch ihre Particularitäten die entferntern und trübern Medien sind, in welchen er noch in geschwächten Farben spielt, — wenn sogar oft Einzelheiten eines kleinen Ereignisses, eines Wortes, nicht eine subjective Besonderheit, sondern eine Zeit, Volk, Bildung in schlagender Anschaulichkeit und Kürze aussprechen (dergleichen auszuwählen nur die Sache eines geistreichen Geschichtschreibers ist); so ist dagegen die Masse der sonstigen Einzelnheiten eine überflüssige Masse, durch deren getreue Aufsammlung die der Geschichte würdigen Gegenstände gedrückt und verdunkelt werden; die wesentliche Charakteristik des Geistes und seiner Zeit ist immer in den großen Begebenheiten enthalten. Es hat ein richtiger Sinn darauf geführt, dergleichen Schilderei des Particulären und das Auflesen der Züge desselben in den Roman (wie die Walter-Scottschen und dergl. sind) zu verweisen; es ist für guten Geschmack zu halten, die Gemälde der unwesentlichen, particulären Lebendigkeit mit einem unwesentlichen Stoffe zu verbinden, wie ihn der Roman aus den Privatereignissen und subjectiven Leidenschaften nimmt. Im Interesse der sogenannten Wahrheit aber die individuellen Kleinigkeiten der Zeit und der Personen in die Vorstellung der allgemeinen Interessen einzuweben, ist nicht nur gegen Urtheil und Geschmack, sondern gegen den Begriff objectiver Wahrheit, in deren Sinne dem Geist nur Substantielles, nicht aber die Gehaltlosigkeit äußerlicher Existenzen und Zufälligkeiten das Wahre, und es vollkommen gleichgültig ist, ob solche Unbedeutendheiten förmlich beglaubigt, oder aber, wie im Romane, charakteristisch erdichtet und diesem oder jenem Namen und Umständen zugeschrieben sind. — Das Interesse der Biographie, — um diese hiebei zu erwähnen, — scheint direct einem allgemeinen Zwecke gegenüber zu stehen; aber sie selbst hat die historische Welt zum Hintergrunde, mit welchem das Individuum verwickelt ist; selbst das Subjektiv-Originelle, Humoristische u. s. f. spielt an jenen Gehalt an, und erhöht sein Interesse dadurch; das nur Gemüthliche aber hat einen andern Boden und Interesse, als die Geschichte.

Die Anforderung der Unpartheilichkeit an die Geschichte der Philosophie, — wie auch an die Geschichte der Religion theils überhaupt, theils an die Kirchengeschichte, — pflegt die noch ausdrücklichere Ausschließung der Voraussetzung von einem objectiven Zwecke zu enthalten. Wie vorhin der Staat als die Sache genannt war, auf welchen das Urtheil die Begebenheiten in der politischen Geschichte zu beziehen hätte; so müßte hier die Wahrheit der Gegenstand seyn, auf welche die einzelnen Thaten und Begebenheiten des Geistes zu beziehen wären. Es wird aber vielmehr die entgegengesetzte Voraussetzung gemacht, daß jene Geschichten nur subjective Zwecke, d. i. nur Meinungen und Vorstellungen, nicht den an- und-für-sich seyenden Gegenstand, die Wahrheit, zum Inhalt haben sollen, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil es keine Wahrheit gebe. Nach dieser Annahme erscheint das Interesse für die Wahrheit gleichfalls nur als eine Partheilichkeit im gewöhnlichem Sinne, nämlich für Meinungen und Vorstellungen, die von gleicher Gehaltlosigkeit sämmtlich für indifferent gelten. Die geschichtliche Wahrheit selbst hat damit den Sinn nur von Richtigkeit, genauem Berichte des Aeußerlichen, ohne anderes Urtheil, als über diese Richtigkeit selbst; womit bloß qualitative und quantitative, keine Urtheile der Nothwendigkeit und des Begriffs, (vergl. Anm. zu §. 172. und 178.) zugelassen sind. In der That aber, wenn in der politischen Geschichte Rom oder das deutsche Reich u. s. f. ein wirklicher und wahrhafter Gegenstand und der Zweck ist, auf welchen die Erscheinungen zu beziehen und nach dem sie zu beurtheilen sind; so ist noch mehr in der allgemeinen Geschichte der allgemeine Geist selbst, das Bewußtseyn seiner und seines Wesens, ein wahrhafter und wirklicher Gegenstand, Inhalt und ein Zweck,

dem an- und für-sich alle andern Erscheinungen dienen, so daß sie durch das Verhältniß zu ihm, d. h. das Urtheil, in welchem sie unter ihn subsumirt sind und er ihnen inhärirt, allein ihren Werth, so wie sogar ihre Existenz haben. Daß in dem Gange des Geistes (und der Geist ist es, der nicht nur über der Geschichte wie über den Wassern schwebt, sondern in ihr webt und allein das Bewegende ist) die Freiheit, d. i., die durch seinen Begriff bestimmte Entwicklung das Bestimmende und nur sein Begriff sich der Endzweck, d. i. die Wahrheit, sey, da der Geist Bewußtseyn ist, — oder mit andern Worten, — daß Vernunft in der Geschichte sey, — wird theils wenigstens ein plausibler Glaube seyn, theils aber ist es Erkenntniß der Philosophie.

§. 550.

Diese Befreiung des Geistes, in der er zu sich selbst zu kommen und seine Wahrheit zu verwirklichen geht, und das Geschäft derselben ist das höchste und absolute Recht. Das Selbstbewußtsein eines besondern Volkes ist Träger der diesmaligen Entwicklungsstufe des allgemeinen Geistes in seinem Daseyn, und die objective Wirklichkeit, in welche er seinen Willen legt. Gegen diesen absoluten Willen ist der Wille der andern besondern Volksgeister rechtlos, jenes Volk ist das weltbeherrschende; ebenso aber schreitet er über sein jedesmaliges Eigenthum als über eine besondere Stufe hinaus, und übergiebt es dann seinem Zufall und Gericht.

§. 551.

Indem solches Geschäft der Wirklichkeit als Handlung und damit als ein Werk Einzelner erscheint, so sind diese in Rücksicht auf den substantiellen Inhalt ihrer Arbeit Werkzeuge, und ihre Subjectivität, die ihr Eigenthümliches ist, ist die leere Form der Thätigkeit. Was sie daher durch den individuellen Antheil, den sie an dem substantiellen, von ihnen unabhängig bereiteten und bestimmten Geschäfte genommen, für sich erlangt haben, ist eine formelle Allgemeinheit subjectiver Vorstellung, — der Ruhm, der ihre Belohnung ist.

§. 552.

Der Volksgeist enthält Natur-Nothwendigkeit, und steht in äußerlichem Daseyn (§. 483.); seine in sich unendliche sittliche Substanz ist für sich eine besondere und beschränkte (§. 549. u. 550.), und ihre subjective Seite mit Zufälligkeit behaftet, bewußtlose Sitte, und Bewußtseyn ihres Inhaltes als eines zeitlich Vorhandenen und im Verhältnisse gegen eine äußerliche Natur und Welt. Aber es ist der in der Sittlichkeit denkende Geist, welcher die Endlichkeit, die er als Volksgeist in seinem Staate und dessen zeitlichen Interessen, dem Systeme der Gesetze und der Sitten hat, in sich aufhebt, und sich zum Wissen seiner in seiner Wesentlichkeit erhebt; — ein Wissen, das jedoch selbst die immanente Beschränktheit des Volksgeistes hat. Der denkende Geist der Weltgeschichte aber, indem er zugleich jene Beschränktheiten der besondern Volksgeister und seine eigene Weltlichkeit abstreift, erfaßt seine concrete Allgemeinheit, und erhebt sich zum Wissen des absoluten Geistes, als der ewig wirklichen Wahrheit, in welcher die wissende Vernunft frei für sich ist, und die Nothwendigkeit, Natur und Geschichte nur seiner Offenbarung dienend und Gefäße seiner Ehre sind.

Von dem Formellen der Erhebung des Geistes zu Gott ist in der Einleitung zur Logik (vergl. insbesondere §. 51. Anm.) gesprochen worden. — In Ansehung der Ausgangspunkte dieser Erhebung hat Kant im Allgemeinen in sofern den richtigsten ergriffen, als er den Glauben an Gott aus der praktischen Vernunft hervorgehend betrachtet. Denn der Ausgangspunkt enthält implicite den Inhalt oder Stoff, welcher den Inhalt des Begriffs von Gott ausmacht. Der wahrhafte concrete Stoff ist aber weder das Seyn (wie im kosmologischen), noch nur die zweckmäßige Thätigkeit (wie im physikotheologischen Beweise), sondern der Geist, dessen absolute Bestimmung, die wirksame Vernunft, d. i. der sich bestimmende und realisirende Begriff selbst, — die Freiheit ist.

Daß die in dieser Bestimmung geschehende Erhebung des subjectiven Geistes zu Gott in der Kantischen Darstellung wieder zu einem Postulate, einem bloßen Sollen herabgesetzt wird, ist die früher erörterte Schiefheit, den Gegensatz der Endlichkeit, dessen Aufheben zur Wahrheit jene Erhebung selbst ist, unmittelbar als wahr und gültig wieder herzustellen.

Es ist früher von der Vermittlung, welche die Erhebung zu Gott ist, gezeigt worden (§. 192. vergl. §. 204. Anm.), daß das Moment der Negation, durch welche der wesentliche Inhalt des Ausgangspunktes von seiner Endlichkeit gereinigt wird und hiedurch frei hervorgeht, vornehmlich zu beachten ist. Dies in der logischen Form abstracte Moment hat nun seine concreteste Bedeutung erhalten. Das Endliche, von dem hier ausgegangen wird, ist das reelle sittliche Selbstbewußtseyn; die Negation, durch welche es seinen Geist zu seiner Wahrheit erhebt, ist die in der sittlichen Welt wirklich vollbrachte Reinigung seines Wissens von der subjectiven Meinung und die Befreiung seines Willens von der Selbstsucht der Begierde. Die wahrhafte Religion und wahrhafte Religiosität geht nur aus der Sittlichkeit hervor und ist die denkende, d. i. der freien Allgemeinheit ihres concreten Wesens bewußtwerdende Sittlichkeit. Nur aus ihr und von ihr aus wird die Idee von Gott als freier Geist gewußt; außerhalb des sittlichen Geistes ist es daher vergebens wahrhafte Religion und Religiosität zu suchen.

Aber dieses Hervorgehen giebt sich zugleich selbst, — wie überall im Speculativen, — die Bedeutung, daß das zunächst als Folgendes und Hervorgegangenes Gestellte vielmehr das absolute Prius Dessen ist, durch das es als vermittelt erscheint, und hier im Geiste als dessen Wahrheit auch gewußt wird.

Es ist somit hier der Ort, auf das Verhältniß von Staat und Religion näher einzugehen, und dabei Kategorien zu beleuchten, die hierüber gäng und gäbe sind. Die unmittelbare Folge des Vorhergehenden ist, daß die Sittlichkeit der auf sein substantielles Inneres zurückgeführte Staat, dieser die Entwicklung und Verwirklichung derselben, — die Substantialität aber der Sittlichkeit selbst und des Staats die Religion ist. Der Staat beruht nach diesem Verhältniß auf der sittlichen Gesinnung und diese auf der religiösen. Indem die Religion das Bewußtseyn der absoluten Wahrheit ist; so kann Das, was als Recht und Gerechtigkeit, als Pflicht und Gesetz, d. i. als wahr in der Welt des freien Willens gelten soll, nur in sofern gelten, als es Theil an jener Wahrheit hat, unter sie subsumirt ist und aus ihr folgt. Daß aber das wahrhafte Sittliche Folge der Religion sey, dazu wird erfordert, daß die Religion den wahrhaften Inhalt habe, d. i. die in ihr gewußte Idee Gottes die wahrhafte sey. Die Sittlichkeit ist der göttliche Geist als inwohnend dem Selbstbewußtseyn in dessen wirklicher Gegenwart als eines Volkes und der Individuen desselben; dieses Selbstbewußtseyn aus seiner empirischen Wirklichkeit in sich gehend und seine Wahrheit zum Bewußtseyn bringend, hat in seinem Glauben und in seinem Gewissen nur Das, was es in der Gewißheit seiner selbst, in seiner geistigen Wirklichkeit hat. Beides ist untrennbar; es kann nicht zweierlei Gewissen, — ein religiöses und ein dem Gehalte und Inhalte nach davon verschiedenes sittliches, — geben. Aber der Form nach, d. i. für das Denken und Wissen, — und Religion und Sittlichkeit gehören der Intelligenz an und sind ein Denken und Wissen, — kommt dem religiösen Inhalte, als der reinen an-und-für-sich seyenden, also höchsten Wahrheit die Sanctionirung der in empirischer Wirklichkeit stehenden Sittlichkeit zu; so ist die Religion für das Selbstbewußtseyn die Basis der Sittlichkeit und des Staates. Es ist der ungeheure Irrthum unserer Zeiten gewesen, diese Untrennbaren als von einander trennbar, ja selbst als gleichgültig gegen einander ansehen zu wollen. So ist das Verhält-

niß der Religion zum Staate so betrachtet worden, als ob dieser für sich sonst schon und aus irgend einer Macht und Gewalt existire, und das Religiöse als das Subjective der Individuen nur zu seiner Befestigung etwa als etwas Wünschenswerthes hinzuzukommen habe, oder auch gleichgültig sey, und die Sittlichkeit des Staates, d. i. vernünftiges Recht und Verfassung für sich auf ihrem eigenen Grunde feststehe. Bei der angegebenen Untrennbarkeit der beiden Seiten hat es Interesse, die Trennung bemerklich zu machen, die auf der Seite der Religion erscheint. Sie betrifft zunächst die Form, d. i. das Verhältniß des Selbstbewußtseyns zu dem Inhalt der Wahrheit. Indem dieser die Substanz als inwohnender Geist des Selbstbewußtseyns in seiner Wirklichkeit ist; so hat dieses die Gewißheit seiner selbst in diesem Inhalte und ist frei in demselben. Es kann aber das Verhältniß der Unfreiheit, der Form nach, Statt finden, obgleich der an-sich-seyende Inhalt der Religion der absolute Geist ist. Dieser große Unterschied, — um das Bestimmtere anzuführen, — findet sich innerhalb der christlichen Religion selbst, in welcher nicht das Naturelement den Inhalt des Gottes ausmacht, noch auch ein solches in den Gehalt desselben als Moment eintritt, sondern Gott, der im Geist und in der Wahrheit gewußt wird, der Inhalt ist. Und doch wird in der katholischen Religion dieser Geist in der Wirklichkeit dem selbstbewußten Geiste starr gegenüber gestellt. Zunächst wird in der Hostie Gott als äußerliches Ding der religiösen Anbetung präsentirt (wogegen in der lutherischen Kirche die Hostie, als solche, erst — und nur allein im Genusse, d. i. in der Vernichtung der Aeußerlichkeit derselben, und im Glauben, d. i. in dem zugleich freien, seiner selbst gewissen Geiste, consecrirt und zum gegenwärtigen Gotte erhoben wird). Aus jenem ersten und höchsten Verhältniß der Aeußerlichkeit fließen alle die andern äußerlichen, damit unfreien, ungeistigen und abergläubischen Verhältnisse; namentlich ein

Laienstand, der das Wissen der göttlichen Wahrheit, wie die Direction des Willens und Gewissens von außenher, d. i. von einem andern Stande empfängt, welcher selbst zum Besitze jenes Wissens nicht auf geistige Weise allein gelangt, sondern wesentlich dafür einer äußerlichen Consecration bedarf. Weiteres ist, die, — theils für sich nur die Lippen bewegende, — theils darin geistlose Weise des Betens, daß das Subject auf die directe Richtung zu Gott Verzicht leistet, und Andere um das Beten bittet; — die Richtung der Andacht an wunderthätige Bilder, ja selbst an Knochen, und die Erwartung von Wundern durch sie; — überhaupt die Gerechtigkeit durch äußerliche Werke, ein Verdienst, das durch die Handlungen soll erworben, ja sogar auf Andere übergetragen werden können, u. s. f. — Alles dieses bindet den Geist unter ein Außer-sich-seyn, wodurch sein Begriff im Innersten verkannt und verkehrt wird, und Recht und Gerechtigkeit, Sittlichkeit und Gewissen, Zurechnungsfähigkeit und Pflicht in ihrer Wurzel verdorben sind.

Solchem Princip und dieser Entwicklung der Unfreiheit des Geistes im Religiösen entspricht nur eine Gesetzgebung und Verfassung der rechtlichen und sittlichen Unfreiheit, und ein Zustand der Unrechtlichkeit und Unsittlichkeit im wirklichen Staate. Consequenterweise ist die katholische Religion so laut als diejenige gepriesen worden und wird noch oft gepriesen, bei welcher allein die Festigkeit der Regierungen gesichert sey, — in der That solcher Regierungen, welche mit Institutionen zusammenhängen, die sich auf die Unfreiheit des rechtlich und sittlich frei seyn sollenden Geistes, d. h. auf Institutionen des Unrechts und einen Zustand sittlicher Verdorbenheit und Barbarei gründen. Diese Regierungen wissen aber nicht, daß sie am Fanatismus die furchtbare Macht haben, welche nur so lange und nur unter der Bedingung nicht feindselig gegen sie auftritt, daß sie unter der Knecht-

schaft des Unrechts und der Immoralität befangen bleiben. Aber in dem Geiste ist noch eine andere Macht vorhanden; gegen jenes Außersich- und Zerrissenseyn sammelt sich das Bewußtseyn in seine innere freie Wirklichkeit; es erwacht die Weltweisheit im Geiste der Regierungen und der Völker, d. h. die Weisheit über Das, was in der Wirklichkeit an- und für-sich recht und vernünftig ist. Mit Recht ist die Production des Denkens und bestimmter die Philosophie Weltweisheit genannt worden; denn das Denken vergegenwärtigt die Wahrheit des Geistes, führt ihn in die Welt ein, und befreit ihn so in seiner Wirklichkeit und an ihm selbst.

Damit giebt sich der Inhalt eine ganz andere Gestalt. Die Unfreiheit der Form, d. i. des Wissens und der Subjectivität, hat für den sittlichen Inhalt die Folge, daß das Selbstbewußtseyn ihm als nicht immanent, — daß er als demselben entrückt vorgestellt wird; so daß er nur wahrhaft seyn solle, als negativ gegen dessen Wirklichkeit. In dieser Unwahrheit heißt der sittliche Gehalt ein Heiliges. Aber durch das Sich-einführen des göttlichen Geistes in die Wirklichkeit, durch die Befreiung der Wirklichkeit zu ihm, wird Das, was in der Welt Heiligkeit seyn soll, durch die Sittlichkeit verdrängt. Statt des Gelübdes der Keuschheit, gilt nun erst die Ehe als das Sittliche, und damit als das Höchste in dieser Seite des Menschen die Familie; — statt des Gelübdes der Armuth (dem sich in Widerspruch verwickelnd, das Verdienst des Wegschenkens der Habe an die Armen, d. i. die Bereicherung derselben entspricht) gilt die Thätigkeit des Selbsterwerbs durch Verstand und Fleiß, und die Rechtschaffenheit in diesem Verkehr und Gebrauch des Vermögens, die Sittlichkeit in der bürgerlichen Gesellschaft; — statt des Gelübdes blinden Gehorsams gilt der Gehorsam gegen das Gesetz und die gesetzlichen Staatseinrichtungen, welcher Gehorsam selbst die wahrhafte Freiheit

ist, weil der Staat die eigene, sich verwirklichende Vernunft ist; die Sittlichkeit im Staate. So kann dann erst Recht und Moralität vorhanden seyn. Es ist nicht genug, daß in der Religion geboten ist: Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist; denn es handelt sich eben darum, zu bestimmen, was der Kaiser sey, d. i. was dem weltlichen Regimente gehöre; und es ist bekannt genug, was auch das weltliche Regiment in Willkür sich Alles angemaßt hat, wie seinerseits das geistliche Regiment. Der göttliche Geist muß das Weltliche immanent durchdringen, — so ist die Weisheit concret darin und seine Berechtigung an ihm selbst bestimmt. Jenes concrete Inwohnen aber sind die angeführten Gestaltungen der Sittlichkeit, — die Sittlichkeit der Ehe gegen die Heiligkeit des ehelosen Standes, — die Sittlichkeit der Vermögens- und Erwerbsthätigkeit gegen die Heiligkeit der Armuth und ihres Müßiggangs, — die Sittlichkeit des dem Rechte des Staates gewidmeten Gehorsams gegen die Heiligkeit des pflicht- und rechtlosen Gehorsams, der Knechtschaft des Gewissens. Mit dem Bedürfnisse des Rechtes und der Sittlichkeit und der Einsicht in die freie Natur des Geistes tritt der Zwist derselben gegen die Religion der Unfreiheit ein. Es hälfe nichts, daß die Gesetze und die Staatsordnung zur vernünftigen Rechtsorganisation umgeschaffen würden, wenn nicht in der Religion das Princip der Unfreiheit aufgegeben wird. Beides ist unverträglich mit einander; es ist eine thörichte Vorstellung, dem Staat und der Religion ein getrenntes Gebiet anweisen zu wollen, in der Meinung, ihre Verschiedenheit werde sich gegenseitig ruhig verhalten und nicht zum Widerspruch und Kampf ausschlagen. Grundsätze der rechtlichen Freiheit können nur abstract und oberflächlich und daraus hergeleitete Staatsinstitutionen müssen für sich unhaltbar seyn, wenn die Weisheit jener Principien die Religion so sehr mißkennt, um nicht zu wissen, daß die Grund-

sätze der Vernunft der Wirklichkeit ihre letzte und höchste Bewährung in dem religiosen Gewissen, in der Subsumtion unter das Bewußtseyn der absoluten Wahrheit, haben. Wenn, — auf welche Weise es geschehe, — so zu sagen a priori, eine Gesetzgebung, welche die Vernunftgrundsätze zu ihrer Grundlage hätte, im Widerspruche mit der auf Principien der geistigen Unfreiheit basirten Landesreligion entstanden wäre; so läge die Bethätigung der Gesetzgebung in den Individuen der Regierung als solcher und der ganzen sich durch alle Classen verzweigenden Verwaltung, und wäre es nur eine abstracte, leere Vorstellung, sich als möglich vorzuspiegeln, daß die Individuen nur nach dem Sinne oder Buchstaben der Gesetzgebung und nicht nach dem Geiste ihrer Religion, in der ihr innerstes Gewissen und höchste Verpflichtung liegt, handeln würden. Die Gesetze erscheinen in diesem Gegensatz gegen Das, was von der Religion für heilig erklärt wird, als ein von Menschen Gemachtes; sie könnten, wenn sie auch sanctionirt und äußerlich eingeführt wären, dem Widerspruche und den Angriffen des religiösen Geistes gegen sie keinen dauerhaften Widerstand leisten. So scheitern solche Gesetze, wenn ihr Inhalt auch der wahrhafte wäre, an dem Gewissen, dessen Geist verschieden von dem Geiste der Gesetze ist und diese nicht sanctionirt. Es ist nur für eine Thorheit neuerer Zeit zu achten, ein System verdorbener Sittlichkeit, der Staatsverfassung und Gesetzgebung derselben ohne Veränderung der Religion umzuändern, — eine Revolution ohne eine Reformation gemacht zu haben, — zu meinen, mit der alten Religion und ihren Heiligkeiten könne eine ihr entgegengesetzte Staatsverfassung Ruhe und Harmonie in sich haben, und durch äußere Garantien, z. B. sogenannte Kammern und die ihnen gegebene Gewalt, den Finanzetat zu bestimmen (vgl. §. 544. Anm.) u. dgl. den Gesetzen Stabilität verschafft werden. Es ist für nicht mehr, als für eine Nothhilfe anzusehen, die Rechte und Gesetze von der Religion treu-

nen zu wollen, bei vorhandener Ohnmacht, in die Tiefen des religiösen Geistes hinabzusteigen und ihn selbst zu seiner Wahrheit zu erheben. Jene Garantien sind morsche Stützen gegen die Gewissen der Subjecte, welche die Gesetze, (und darunter gehören die Garantien selbst,) handhaben sollen; es ist Dies vielmehr der höchste, der unheiligste Widerspruch, das religiöse Gewissen, dem die weltliche Gesetzgebung ein Unheiliges ist, an diese binden und ihr unterwerfen zu wollen.

In Plato war die Erkenntniß über die Entzweiung bestimmter aufgegangen, die zu seiner Zeit zwischen der vorhandenen Religion und der Staatsverfassung einerseits, und andererseits den tiefern Anforderungen eingetreten war, welche die ihrer Innerlichkeit nun bewußt werdende Freiheit an die Religion und den politischen Zustand machte. Plato faßt den Gedanken, daß wahrhafte Verfassung und Staatsleben auf die Idee, auf die an- und für sich allgemeinen und wahrhaften Principien der ewigen Gerechtigkeit tiefer begründet sey. Diese zu wissen und zu erkennen ist allerdings Bestimmung und Geschäft der Philosophie. Von diesem Gesichtspunkte her bricht Plato in die berühmte oder berüchtigte Stelle aus, worin er den Sokrates es sehr emphatisch aussprechen läßt, daß Philosophie und Staatsmacht in Eines zusammenfallen müssen, die Idee die Regentin seyn müsse, wenn das Unglück der Völker ein Ende sehen soll. Plato hatte dabei die bestimmte Vorstellung, daß die Idee, welche freilich an sich der freie sich bestimmende Gedanke ist, auch nur in Form des Gedankens zum Bewußtseyn kommen könne; als ein Gehalt, welcher, — um wahr zu seyn, — zur Allgemeinheit herausgehoben und in deren abstractester Form zum Bewußtseyn gebracht werden müsse.

Um den Platonischen Standpunkt in vollständiger Bestimmtheit mit dem Gesichtspunkte zu vergleichen, in welchem hier der Staat in Beziehung auf Religion betrachtet wird, ist an die Begriffsunterschiede zu erinnern, auf die es hier wesentlich

ankommt. Der erste besteht darin, daß in den natürlichen Dingen die Substanz derselben, die Gattung, verschieden ist von ihrer Existenz, in welcher sie als Subject ist; diese subjective Existenz der Gattung ist aber ferner von derjenigen unterschieden, welche die Gattung oder überhaupt das Allgemeine, als solches für sich herausgehoben, in dem Vorstellenden Denkenden bekommt. Diese weitere Individualität, — der Boden der freien Existenz der allgemeinen Substanz, — ist das Selbst des denkenden Geistes. Der Gehalt der natürlichen Dinge erhält die Form der Allgemeinheit und Wesentlichkeit nicht durch sich; und ihre Individualität ist nicht selbst die Form, welche nur das subjective Denken für sich ist, das jenem allgemeinen Gehalte in der Philosophie Existenz für sich giebt. Der menschliche Gehalt hingegen ist der freie Geist selbst und kommt in seinem Selbstbewußtseyn zur Existenz. Dieser absolute Gehalt, der in sich concrete Geist ist eben Dieß, die Form, das Denken, selbst zu seinem Inhalte zu haben; — zu der Höhe des denkenden Bewußtseyns dieser Bestimmung hat sich Aristoteles in seinem Begriffe der Entelechie des Denkens, welches νοήσις τῆς νοήσεως ist, über die Platonische Idee (die Gattung, das Substantielle) emporgehoben. Das Denken aber überhaupt enthält, und zwar um der angegebenen Bestimmung selbst willen, eben so das unmittelbare Für-sich-seyn der Subjectivität, wie die Allgemeinheit; und die wahrhafte Idee des in sich concreten Geistes ist eben so wesentlich in der einen seiner Bestimmungen, — des subjectiven Bewußtseyns, — wie in der andern, — der Allgemeinheit, und ist in der einen, wie in der andern, derselbe substantielle Inhalt. Zu jener Form aber gehört Gefühl, Anschauung, Vorstellung, und es ist vielmehr nothwendig, daß das Bewußtseyn der absoluten Idee der Zeit nach zuerst in dieser Gestalt gefaßt werde, und als Religion in seiner unmittelbaren Wirklichkeit früher da sey, denn als Philosophie.

Diese entwickelt sich nun erst wieder aus jener Grundlage, so gut wie die griechische Philosophie später ist, als die griechische Religion, und eben nur darin ihre Vollendung erreicht hat, daß sie das Princip des Geistes, der sich zuerst in der Religion manifestirt, in seiner ganzen bestimmten Wesenheit faßte und begriff. Aber die griechische Philosophie konnte sich ihrer Religion nur entgegengesetzt aufstellen, und die Einheit des Gedankens und die Substantialität der Idee sich gegen die Vielgötterei der Phantasie, die heitere und frivole Scherzhaftigkeit dieses Dichtens, nur feindlich verhalten. Die Form in ihrer unendlichen Wahrheit, die Subjectivität des Geistes, brach nur erst als subjectives freies Denken hervor, das noch nicht mit der Substantialität selbst identisch war, so daß diese noch nicht als absoluter Geist gefaßt wurde. So konnte die Religion nur erst durch das reine für-sich-seyende Denken, durch die Philosophie gereinigt erscheinen; aber die dem Substantiellen immanente Form, welche von dieser bekämpft wurde, war jene dichtende Phantasie. Der Staat, der sich auf gleiche Weise, aber früher als die Philosophie, aus der Religion entwickelt, stellt die Einseitigkeit, welche seine an sich wahrhafte Idee an ihr hat, in der Wirklichkeit als Verdorbenheit dar. Plato, gemeinschaftlich mit allen seinen denkenden Zeitgenossen, diese Verdorbenheit der Demokratie und die Mangelhaftigkeit selbst ihres Princips erkennend, hob das Substantielle hervor, vermochte aber nicht, seiner Idee des Staats die unendliche Form der Subjectivität einzubilden, die noch vor seinem Geiste verborgen war; sein Staat ist deswegen an ihm selbst ohne die subjective Freiheit (§. 503. Anm. 513. u. f. f.). Die Wahrheit, welche dem Staate inwohnen, ihn verfassen und beherrschen sollte, faßt er darum nur in der Form der gedachten Wahrheit, der Philosophie, und that so jenen Ausspruch: So lange nicht die Philosophen in den Staaten regieren, oder Diejenigen, die jetzt Könige und

Herrscher genannt werden, nicht gründlich und umfassend philosophiren, — so lange werde dem Staate keine Befreiung von den Uebeln werden, noch dem menschlichen Geschlechte; — so lange könne die Idee seiner Staatsverfassung nicht zur Möglichkeit gedeihen und das Licht der Sonne sehen. Plato war es nicht verliehen, dahin fortgehen zu können, zu sagen, daß so lange nicht die wahrhafte Religion in der Welt hervortritt und in den Staaten herrschend wird, das wahrhafte Princip des Staates nicht in die Wirklichkeit gekommen ist. So lange aber konnte dies Princip auch nicht in den Gedanken kommen, von diesem nicht die wahrhafte Idee des Staates erfaßt werden, — der substantiellen Sittlichkeit, mit welcher die Freiheit des für-sich-seyenden Selbstbewußtseyns identisch ist. Nur in dem Princip des sein Wesen wissenden, des an sich absolut freien und in der Thätigkeit seines Befreiens seine Wirklichkeit habenden Geistes, ist die absolute Möglichkeit und Nothwendigkeit vorhanden, daß Staatsmacht, Religion und die Principien der Philosophie in Eins zusammenfallen, — die Versöhnung der Wirklichkeit überhaupt mit dem Geiste, des Staats mit dem religiösen Gewissen, ingleichen dem philosophischen Wissen, sich vollbringt. Indem die für-sich-seyende Subjectivität absolut identisch ist mit der substantiellen Allgemeinheit, enthält die Religion als solche, wie der Staat als solcher, — als Formen, in denen das Princip existirt, — in ihnen die absolute Wahrheit, so daß diese, indem sie als Philosophie ist, selbst nur in einer ihrer Formen ist. Aber indem auch die Religion in der Entwicklung ihrer selbst die in der Idee enthaltenen Unterschiede (§. 566. ff.) entwickelt; so kann, — ja muß das Daseyn, — in seiner ersten unmittelbaren, d. h., selbst einseitigen Weise erscheinen, und ihre Existenz zu sinnlicher Aeußerlichkeit und damit weiterhin zur Unterdrückung der Freiheit des Geistes und zur Verkehrtheit des politischen Lebens verdorben werden. Aber das Princip enthält die unendliche

Elasticität der absoluten Form, dies Verderben ihrer Formbestimmungen und des Inhalts durch dieselben, zu überwinden, und die Versöhnung des Geistes in ihm selbst zu bewirken. So wird zuletzt das Princip des religiösen und des sittlichen Gewissens ein- und dasselbe, in dem protestantischen Gewissen — der freie Geist in seiner Vernünftigkeit und Wahrheit sich wissend. Die Verfassung und Gesetzgebung wie deren Bethätigungen haben zu ihrem Inhalt das Princip und die Entwicklung der Sittlichkeit, welche aus der, zu ihrem ursprünglichen Princip hergestellten und damit erst als solcher wirklichen Wahrheit der Religion hervorgeht und daraus allein hervorgehen kann. Die Sittlichkeit des Staates und die religiöse Geistigkeit des Staates sind sich so die gegenseitigen festen Garantien.

Dritte Abtheilung der Philosophie des Geistes.

Der absolute Geist.

§. 553.

Der Begriff des Geistes hat seine Realität im Geist. Daß diese in der Identität mit jenem als das Wissen der absoluten Idee sey, hierin ist die nothwendige Seite, daß die an sich freie Intelligenz in ihrer Wirklichkeit zu ihrem Begriffe befreit sey, um die dessen würdige Gestalt zu seyn. Der subjective und der objective Geist sind als der Weg anzusehen, auf welchem sich diese Seite der Realität oder der Existenz ausbildet.

§. 554.

Der absolute Geist ist eben so ewig in-sich-seyende, wie in sich zurückkehrende und zurückgekehrte Identität; die Eine und allgemeine Substanz als geistige, das Urtheil in sich und in ein Wissen, für welches sie als solche ist. Die Religion, wie diese höchste Sphäre im Allgemeinen bezeichnet werden kann, — ist eben so sehr als vom Subjecte ausgehend und in demselben sich befindend, wie als objectiv von dem absoluten Geiste ausgehend zu betrachten, der als Geist in seiner Gemeinde ist.

Daß hier nicht und daß überhaupt Glaube dem Wissen nicht entgegengesetzt, sondern Glauben vielmehr ein Wissen ist, und jenes nur eine besondere Form von diesem, ist oben §. 63. Anm. bemerkt worden. — Daß heutigestags so wenig von Gott gewußt und bei seinem objectiven Wesen sich aufgehalten, desto mehr aber von Religion, d. i. dem Inwohnen desselben in der subjectiven Seite, gesprochen und sie, nicht die Wahrheit als solche, gefordert wird, — Dies enthält wenigstens diese richtige

Bestimmung, daß Gott als Geist in seiner Gemeinde aufgefaßt werden muß.

§. 555.

Das subjective Bewußtseyn des absoluten Geistes ist wesentlich in sich Proceß, dessen unmittelbare und substantielle Einheit der Glaube in dem Zeugniß des Geistes als die Gewißheit von der objectiven Wahrheit ist. Der Glaube, zugleich diese unmittelbare Einheit und sie als das Verhältniß jener unterschiedenen Bestimmungen enthaltend, ist in der Andacht, dem impliciten oder explicitern Cultus, in den Proceß übergegangen, den Gegensatz zur geistigen Befreiung aufzuheben, durch diese Vermittlung jene erste Gewißheit zu bewähren, und die concrete Bestimmung derselben, nämlich die Versöhnung, die Wirklichkeit des Geistes zu gewinnen.

A.

Die Kunst.

§. 556.

Die Gestalt dieses Wissens ist als unmittelbar, — (das Moment der Endlichkeit der Kunst) — einerseits ein Zerfallen in ein Werk von äußerlichem gemeinem Daseyn, in das dasselbe producirende und in das anschauende und verehrende Subject; andererseits ist sie die concrete Anschauung und Vorstellung des an sich absoluten Geistes als des Ideals, — der aus dem subjectiven Geiste gebornen concreten Gestalt, in welcher die natürliche Unmittelbarkeit nur Zeichen der Idee, zu deren Ausdruck durch den einbildenden Geist so verklärt ist, daß die Gestalt sonst nichts Anderes an ihr zeigt; — die Gestalt der Schönheit.

§. 557.

Die sinnliche Aeußerlichkeit an dem Schönen, die Form der Unmittelbarkeit als solcher ist zugleich Inhaltsbestimmtheit und der Gott hat bei seiner geistigen zugleich in ihm noch die Bestimmung eines natürlichen Elements oder Daseyns. —

Er enthält die sogenannte Einheit der Natur und des Geistes, — d. i. die unmittelbare, die Form der Anschauung; — somit nicht die geistige Einheit, in welcher das Natürliche nur als Ideelles, Aufgehobenes gesetzt und der geistige Inhalt nur in Beziehung auf sich selbst wäre; es ist nicht der absolute Geist, welcher in dies Bewußtseyn eintritt. — Nach der subjectiven Seite ist die Gemeinde wohl eine sittliche, weil sie ihr Wesen als geistiges weiß, und ihr Selbstbewußtseyn und Wirklichkeit hierin zur substantiellen Freiheit erhoben ist. Aber behaftet mit der Unmittelbarkeit, ist die Freiheit des Subjects nur Sitte, ohne die unendliche Reflexion in sich, ohne die subjective Innerlichkeit des Gewissens; hiernach ist auch in weiterer Entwicklung die Andacht und der Cultus der Religion der schönen Kunst bestimmt.

§. 558.

Die Kunst bedarf zu den von ihr zu producirenden Anschauungen nicht nur eines äußerlichen gegebenen Materials, worunter auch die subjectiven Bilder und Vorstellungen gehören, sondern für den Ausdruck des geistigen Gehalts auch der gegebenen Naturformen nach deren Bedeutung, welche die Kunst ahnen und inne haben muß (vergl. §. 411). Unter den Gestaltungen ist die menschliche die höchste und wahrhafte, weil nur in ihr der Geist seine Leiblichkeit und hiermit anschaubaren Ausdruck haben kann.

Es erledigt sich hierdurch das Princip der Nachahmung der Natur in der Kunst, über welche keine Verständigung mit einem eben so abstracten Gegensatze möglich ist, so lange das Natürliche nur in seiner Aeußerlichkeit, nicht als den Geist bedeutende, charakteristische, sinnvolle Naturform genommen wird.

§. 559.

Der absolute Geist kann nicht in solcher Einzelnheit des Gestaltens explicirt werden; der Geist der schönen Kunst ist darum ein beschränkter Volksgeist, dessen an sich seyende Allgemeinheit,

indem zur weitern Bestimmung ihres Reichthums fortgegangen wird, in eine unbestimmte Vielgötterei zerfällt. Mit der wesentlichen Beschränktheit des Inhalts wird die Schönheit überhaupt nur zur Durchdringung der Anschauung oder des Bildes durch das Geistige, — zu etwas Formellem; so daß der Inhalt des Gedankens oder die Vorstellung wie der Stoff, den er zu seiner Einbildung gebraucht, von der verschiedensten und selbst unwesentlichsten Art, und das Werk doch etwas Schönes und ein Kunstwerk seyn kann.

§. 560.

Die Einseitigkeit der Unmittelbarkeit an dem Ideale enthält (§. 556.) die entgegengesetzte, daß es ein vom Künstler Gemachtes ist. Das Subject ist das Formelle der Thätigkeit, und das Kunstwerk nur dann Ausdruck des Gottes, wenn kein Zeichen von subjectiver Besonderheit darin, sondern der Gehalt des inwohnenden Geistes sich ohne Beimischung und von deren Zufälligkeit unbefleckt empfangen und herausgeboren hat. Aber indem die Freiheit nur bis zum Denken fortgeht, ist die mit diesem inwohnenden Gehalte erfüllte Thätigkeit, — die Begeisterung des Künstlers, — wie eine ihm fremde Gewalt, als ein unfreies Pathos; das Produciren hat an ihm selbst die Form natürlicher Unmittelbarkeit, kommt dem Genie als diesem besondern Subjecte zu, — und ist zugleich ein mit technischem Verstande und mechanischen Aeußerlichkeiten beschäftigtes Arbeiten. Das Kunstwerk ist daher eben so sehr ein Werk der freien Willkür, und der Künstler der Meister des Gottes.

§. 561.

In jenem Erfülltseyn erscheint die Versöhnung so als Anfang, daß sie unmittelbar in dem subjectiven Selbstbewußtseyn vollbracht sey, welches so in sich sicher und heiter, ohne die Tiefe und ohne Bewußtseyn seines Gegensatzes gegen das an-und-für-sich-seyende Wesen ist. Jenseits der in solcher Versöhnung geschehenen Vollendung der Schönheit in der classischen

Kunst, liegt die Kunst der Erhabenheit; die symbolische, worin die der Idee angemessene Gestaltung noch nicht gefunden ist, vielmehr der Gedanke als hinausgehend und ringend mit der Gestalt, als ein negatives Verhalten zu derselben, der er zugleich sich einzubilden bemüht ist, dargestellt wird. Die Bedeutung, der Inhalt zeigt eben damit, die unendliche Form noch nicht erreicht zu haben, noch nicht als freier Geist gewußt und sich bewußt zu seyn. Der Inhalt ist nur als der abstracte Gott des reinen Denkens, oder ein Streben nach demselben, das sich rastlos und unversöhnt in allen Gestaltungen herumwirft, indem es sein Ziel nicht finden kann.

§. 562.

Die andere Weise aber der Unangemessenheit der Idee und der Gestaltung ist, daß die unendliche Form, die Subjectivität, nicht wie in jenem Extreme nur oberflächliche Persönlichkeit, sondern das Innerste ist, und der Gott nicht als seine Gestalt bloß suchend oder in äusserer sich befriedigend, sondern sich nur in sich findend, hiermit im Geistigen allein seine adäquate Gestalt sich gebend, gewußt wird. So giebt die — romantische — Kunst es auf, ihn als solchen in der äußern Gestalt und durch die Schönheit zu zeigen; sie stellt ihn als zur Erscheinung sich nur herablassend, und das Göttliche als Innigkeit in der Aeußerlichkeit, dieser selbst sich entnehmend dar, welche daher hier in Zufälligkeit gegen ihre Bedeutung erscheinen darf.

Die Philosophie der Religion hat die logische Nothwendigkeit in dem Fortgange der Bestimmungen des als das Absolute gewußten Wesens zu erkennen; welchen Bestimmungen zunächst die Art des Cultus entspricht; wie ferner das weltliche Selbstbewußtseyn, das Bewußtseyn über Das, was die höchste Bestimmung im Menschen sey, und hiermit die Natur der Sittlichkeit eines Volkes, das Princip seines Rechts, seiner wirklichen Freiheit und seiner Verfassung, wie seiner Kunst und Wissenschaft, dem Princip entsprechen, welches die Substanz

einer Religion ausmacht. Daß alle diese Momente der Wirklichkeit eines Volkes Eine systematische Totalität ausmachen und Ein Geist sie erschafft und einbildet, diese Einsicht liegt der weitern zum Grunde, daß die Geschichte der Religionen mit der Weltgeschichte zusammenfällt.

Ueber den engen Zusammenhang der Kunst mit den Religionen ist die nähere Bemerkung zu machen, daß die schöne Kunst nur denjenigen Religionen angehören kann, in welchen die concrete in sich frei gewordene, aber noch nicht absolute Geistigkeit Princip ist. In den Religionen, in welchen die Idee noch nicht in ihrer freien Bestimmtheit offenbar geworden und gewußt wird, thut sich wohl das Bedürfniß der Kunst hervor, um in Anschauung und Phantasie die Vorstellung des Wesens zum Bewußtseyn zu bringen, ja die Kunst ist sogar das einzige Organ, in welchem der abstracte, in sich unklare, aus natürlichen und geistigen Elementen verworrene Inhalt sich zum Bewußtseyn zu bringen streben kann. Aber diese Kunst ist mangelhaft; weil sie einen so mangelhaften Gehalt hat, ist es auch die Form; denn jener ist es dadurch, daß er die Form nicht immanent in ihm selbst hat. Die Darstellung behält eine Seite von Geschmack- und Geistlosigkeit, weil das Innere selbst noch mit Geistlosigkeit behaftet ist, daher nicht die Macht hat, das Aeußere frei zur Bedeutung und zur Gestaltung zu durchdringen. Die schöne Kunst dagegen hat das Selbstbewußtseyn des freien Geistes, — damit das Bewußtseyn der Unselbstständigkeit des Sinnlichen und blos Natürlichen gegen denselben, — zur Bedingung; sie macht dieses ganz nur zum Ausdruck desselben; es ist die innere Form, die nur sich selbst äußert. — Damit hängt die weitere, höhere Betrachtung zusammen, daß das Eintreten der Kunst den Untergang einer an sinnliche Aeußerlichkeit noch gebundenen Religion anzeigt. Indem die Kunst der Religion die höchste Verklärung, Ausdruck und Glanz zu geben scheint, hat sie dieselbe

zugleich über ihre Beschränktheit hinausgehoben. Das Genie des Künstlers und der Zuschauer ist in der erhabenen Göttlichkeit, deren Ausdruck vom Kunstwerk erreicht ist, mit dem eignen Sinne und Empfindung einheimisch, befriedigt und befreit; das Anschauen und Bewußtseyn des freien Geistes ist gewährt und erreicht. Die schöne Kunst hat von ihrer Seite Dasselbe geleistet, was die Philosophie, — die Reinigung des Geistes von der Unfreiheit. Jene Religion, in welcher sich das Bedürfniß der schönen Kunst und eben deswegen erst erzeugt, hat in ihrem Princip ein gedankenloses und sinnliches Jenseits; die andächtig verehrten Bilder sind die unschönen Götzenbilder, als wunderthätige Talismane, die auf eine jenseitige geistlose Objectivität gehen, und Knochen thun denselben oder selbst bessern Dienst, als solche Bilder. Aber die schöne Kunst ist nur eine Befreiungs-Stufe, nicht die höchste Befreiung selbst. — Die wahrhafte Objectivität, welche nur im Elemente des Gedankens ist, dem Elemente, in welchem allein der reine Geist für den Geist, die Befreiung zugleich mit der Ehrfurcht ist, mangelt auch in dem Sinnlich-schönen des Kunstwerks, noch mehr in jener äußerlichen, unschönen Sinnlichkeit.

§. 563.

Die schöne Kunst (wie deren eigenthümliche Religion) hat ihre Zukunft in der wahrhaften Religion. Der beschränkte Gehalt der Idee geht an-und-für-sich in die mit der unendlichen Form identische Allgemeinheit, — die Anschauung, das unmittelbare, an Sinnlichkeit gebundene Wissen, in das sich in sich vermittelnde Wissen, in ein Daseyn, das selbst das Wissen ist, in das Offenbaren, über; so daß der Inhalt der Idee die Bestimmung der freien Intelligenz zum Princip hat, und als absoluter Geist für den Geist ist.

B.

Die geoffenbarte Religion.

§. 564.

Es liegt wesentlich im Begriffe der wahrhaften Religion, d. i. derjenigen, deren Inhalt der absolute Geist ist, daß sie geoffenbart und zwar von Gott geoffenbart sey. Denn indem das Wissen, — das Princip, wodurch die Substanz Geist ist, — als die unendliche für-sich-seyende Form das Selbstbestimmende ist, ist es schlechthin Manifestiren; der Geist ist nur Geist, in sofern er für den Geist ist; und in der absoluten Religion ist es der absolute Geist, der nicht mehr abstracte Momente seiner, sondern sich selbst manifestirt.

Der alten Vorstellung der Nemesis, nach welcher das Göttliche und seine Wirksamkeit in der Welt nur als gleichmachende Macht, die das Hohe und Große zertrümmere, vom noch abstracten Verstande gefaßt wurde, setzten Plato und Aristoteles entgegen, daß Gott nicht neidisch ist. Man kann Dies gleichfalls den neuen Versicherungen entgegensetzen, daß der Mensch Gott nicht erkennen könne; — diese Versicherungen, (denn mehr sind diese Behauptungen nicht), sind um so inconsequenter, wenn sie innerhalb einer Religion gemacht werden, welche ausdrücklich die geoffenbarte heißt, so daß sie nach jenen Versicherungen vielmehr die Religion wäre, in der von Gott nichts offenbar wäre, in der er sich nicht geoffenbaret hätte, und die ihr so angehörigen „die Heiden" wären, „die von Gott nichts wissen." Wenn es mit dem Worte Gottes überhaupt in der Religion Ernst ist, so darf und muß die Bestimmung auch von ihm, dem Inhalte und Princip der Religion, anfangen, und wenn ihm das Sichoffenbaren abgesprochen wird, so bliebe von einem Inhalte desselben nur Dies übrig, ihm Neid zuzuschreiben. Wenn aber vollends das Wort Geist einen Sinn haben soll, so enthält derselbe das Offenbaren seiner.

Bedenkt man die Schwierigkeit der Erkenntniß Gottes als Geistes, die es nicht bei den schlichten Vorstellungen des Glaubens bewenden läßt, sondern zum Denken, — zunächst zum reflectirenden Verstande fortgeht, aber zum begreifenden Denken fortgehen soll; so mag es fast nicht zu verwundern seyn, daß so Viele, — besonders die Theologen, als näher aufgefordert, sich mit diesen Ideen zu beschäftigen, — darauf verfallen sind, leichter damit abzukommen und so willig Das aufgenommen haben, was ihnen zu diesem Behufe geboten worden; das Allerleichteste ist das angegebene Resultat: daß der Mensch von Gott nichts wisse. Was Gott als Geist ist, — Dies richtig und bestimmt im Gedanken zu fassen, dazu wird gründliche Speculation erfordert. Es sind zunächst die Sätze darin enthalten: Gott ist Gott nur in sofern er sich selber weiß; sein sich Sich-wissen ist ferner sein Selbstbewußtseyn im Menschen, und das Wissen des Menschen von Gott, das fortgeht zum Sich-wissen des Menschen in Gott. — Siehe die gründliche Erläuterung dieser Sätze in der Schrift, aus der sie genommen: Aphorismen über Wissen und Nicht-wissen u. s. f. von C. F. G....l. Berlin 1829.

§. 565.

Der absolute Geist in der aufgehobenen Unmittelbarkeit und Sinnlichkeit der Gestalt und des Wissens, ist dem Inhalte nach der an-und-für-sich-seyende Geist der Natur und des Geistes, der Form nach ist er zunächst für das subjective Wissen der Vorstellung. Diese giebt den Momenten seines Inhalts einerseits Selbstständigkeit und macht sie gegen einander zu Voraussetzungen, und zu einander folgenden Erscheinungen und zu einem Zusammenhang des Geschehens nach endlichen Reflexionsbestimmungen; andererseits wird solche Form endlicher Vorstellungsweise in dem Glauben an den Einen Geist und in der Andacht des Cultus aufgehoben.

§. 566.

In diesem Trennen scheidet sich die Form von dem Inhalte, und in jener die unterschiedenen Momente des Begriffs zu besondern Sphären oder Elementen ab, in deren jedem sich der absolute Inhalt darstellt, — α) als in seiner Manifestation bei sich selbst bleibender, ewiger Inhalt; — β) als Unterscheidung des ewigen Wesens von seiner Manifestation, welche durch diesen Unterschied die Erscheinungswelt wird, in die der Inhalt tritt; — γ) als unendliche Rückkehr und Versöhnung der entäußerten Welt mit dem ewigen Wesen, das Zurückgehen desselben aus der Erscheinung in die Einheit seiner Fülle.

§. 567.

α) In dem Momente der Allgemeinheit, — der Sphäre des reinen Gedankens oder dem abstracten Elemente des Wesens, — ist es also der absolute Geist, welcher zuerst das Vorausgesetzte, jedoch nicht Verschlossen-bleibende, sondern als substantielle Macht in der Reflexionsbestimmung der Causalität, Schöpfer Himmels und der Erde ist, — aber in dieser ewigen Sphäre vielmehr nur sich selbst als seinen Sohn erzeugt, — ebenso in ursprünglicher Identität mit diesem Unterschiedenen bleibt, als diese Bestimmung, das von dem allgemeinen Wesen Unterschiedene zu seyn, sich ewig aufhebt, und durch diese Vermittlung der sich aufhebenden Vermittlung, die erste Substanz wesentlich als concrete Einzelnheit und Subjectivität, — der Geist ist.

§. 568.

β) Im Momente der Besonderheit aber des Urtheils, ist dies concrete ewige Wesen das Vorausgesetzte, und seine Bewegung die Erschaffung der Erscheinung, das Zerfallen des ewigen Moments der Vermittlung, des einigen Sohnes, in den selbstständigen Gegensatz, einerseits des Himmels und der Erde, der elementarischen und concreten Natur, andererseits des Geistes als mit ihr im Verhältniß stehenden, somit endlichen Gei-

stes, welcher als das Extrem der in sich seyenden Negativität sich zum Bösen verselbstständigt, solches Extrem durch seine Beziehung auf eine gegenüberstehende Natur und durch seine damit gesetzte eigene Natürlichkeit ist, in dieser als denkend zugleich auf das Ewige gerichtet, aber damit in äußerlicher Beziehung steht.

§. 569.

γ) Im Momente der Einzelnheit als solcher, nämlich der Subjectivität und des Begriffes selbst, als des in seinen identischen Grund zurückgekehrten Gegensatzes der Allgemeinheit und der Besonderheit, stellt sich 1) als Voraussetzung, die allgemeine Substanz aus ihrer Abstraction zum einzelnen Selbstbewußtseyn verwirklicht, und dieses als unmittelbar identisch mit dem Wesen, jenen Sohn der ewigen Sphäre in die Zeitlichkeit versetzt, und in ihm das Böse als an sich aufgehoben dar; aber ferner diese unmittelbare und damit sinnliche Existenz des absolut Concreten sich in das Urtheil setzend und in dem Schmerz der Negativität ersterbend, in welcher es als unendliche Subjectivität identisch mit sich, somit aus derselben als absolute Rückkehr und allgemeine Einheit der allgemeinen und einzelnen Wesenheit für sich geworden ist, — die Idee des ewigen, aber lebendigen, und in der Welt gegenwärtigen Geistes.

§. 570.

2) Diese objective Totalität ist die an-sich-seyende Voraussetzung für die endliche Unmittelbarkeit des einzelnen Subjects, für dasselbe daher zunächst ein Anderes und Angeschautes, aber die Anschauung der an-sich-seyenden Wahrheit; durch welches Zeugniß des Geistes in ihm es wegen seiner unmittelbaren Natur zunächst sich für sich als das Nichtige und Böse bestimmt, und weiter nach dem Beispiel seiner Wahrheit, vermittelst des Glaubens an die darin an sich vollbrachte Einheit der allgemeinen und einzelnen Wesenheit, auch die Bewegung ist, seiner unmittelbaren Naturbestimmtheit und des eignen

Willens sich zu entäußern, und mit jenem Beispiel und seinem Ansich in dem Schmerze der Negativität sich zusammen zu schließen und so als vereint mit dem Wesen sich zu erkennen, welches 3) durch diese Vermittlung sich als inwohnend im Selbstbewußtseyn bewirkt, und die wirkliche Gegenwärtigkeit des an- und für-sich-seyenden Geistes als des allgemeinen ist.

§. 571.

Diese drei Schlüsse, die den Einen Schluß der absoluten Vermittlung des Geistes mit sich selbst ausmachen, sind die Offenbarung desselben, welche dessen Leben in dem Kreislaufe concreter Gestalten der Vorstellung explicirt. Aus ihrem Auseinandertreten und zeitlichem und äußerlichem Aufeinanderfolgen nimmt sich die Entfaltung der Vermittlung in ihrem Resultat, dem Zusammenschließen des Geistes mit sich selbst, nicht nur zur Einfachheit des Glaubens und der Gefühlsandacht zusammen, sondern auch zum Denken, in dessen immanenter Einfachheit ebenso die Entfaltung ihre Ausbreitung hat, aber gewußt als ein untrennbarer Zusammhang des allgemeinen, einfachen und ewigen Geistes in sich selbst. In dieser Form der Wahrheit ist die Wahrheit der Gegenstand der Philosophie.

Wird das Resulat, der für-sich-seyende Geist, in welchem alle Vermittlung sich aufgehoben hat, in nur formellem, inhaltslosem Sinne genommen, so daß der Geist nicht zugleich als an-sich-seyender und objectiv sich entfaltender gewußt wird; so ist jene unendliche Subjectivität das nur formelle, sich in sich als absolut wissende Selbstbewußtseyn, die Ironie, welche allen objectiven Gehalt sich zu nichte, zu einem eiteln zu machen weiß, somit selbst die Gehaltlosigkeit und Eitelkeit ist, die sich aus sich einen zufälligen und beliebigen Inhalt zur Bestimmung giebt, Meister darüber bleibt, durch ihn nicht gebunden ist, und mit der Versicherung, auf der höchsten Spitze der Religion und der Philosophie zu stehen, vielmehr in die hohle Willkür zurückfällt. Nur indem die reine

unendliche Form, — die bei-sich-seyende Selbstmanifestation, — die Einseitigkeit des Subjectiven, worin sie die Eitelkeit des Denkens ist, ablegt, ist sie das freie Denken, welches seine unendliche Bestimmung zugleich als absoluten, an- und-für sich-seyenden Inhalt, und ihn als Object hat, in welchem es ebenso frei ist. Das Denken ist in sofern selbst nur das Formelle des absoluten Inhalts.

C.
Die Philosophie.

§. 572.

Diese Wissenschaft ist in sofern die Einheit der Kunst und der Religion, als die der Form nach äußerliche Anschauungsweise der erstern, deren subjectives Produciren und Zersplittern des substantiellen Inhalts in viele selbstständige Gestalten, in der Totalität der zweiten, — in deren in der Vorstellung sich entfaltendem Auseinandergehen und Vermitteln des Entfalteten, nicht nur zu einem Ganzen zusammengehalten, sondern auch in die einfache geistige Anschauung vereint und dann zum selbstbewußten Denken erhoben ist. Dies Wissen ist damit der denkend erkannte Begriff der Kunst und der Religion, in welchem das in dem Inhalte Verschiedene als nothwendig, und dies Nothwendige als frei erkannt ist.

§. 573.

Die Philosophie bestimmt sich hiernach zu einem Erkennen von der Nothwendigkeit des Inhalts der absoluten Vorstellung, so wie von der Nothwendigkeit der beiden Formen, — einerseits der unmittelbaren Anschauung und ihrer Poesie, so wie der voraussetzenden Vorstellung, der objectiven und äußerlichen Offenbarung, — andererseits zuerst des subjectiven Insichgehens, dann der subjectiven Hinbewegung und des Identificirens des Glaubens mit der Voraussetzung. Dies Erkennen ist so das Anerkennen dieses Inhalts und seiner Form und

die Befreiung von der Einseitigkeit der Formen, Erhebung derselben in die absolute Form, die sich selbst zum Inhalte bestimmt, identisch mit ihm bleibt und darin das Erkennen jener an- und-für-sich-seyenden Nothwendigkeit ist. Diese Bewegung, welche die Philosophie ist, findet sich schon vollbracht, indem sie am Schluß ihren eigenen Begriff erfaßt, d. i. nur auf ihr Wissen zurücksieht.

Es könnte hier der Ort zu seyn scheinen, das Verhältniß der Philosophie zur Religion in einer bestimmten Auseinandersetzung abzuhandeln. Worauf es dabei ganz allein ankommt, ist der Unterschied der Formen des speculativen Denkens von den Formen der Vorstellung und des reflectirenden Verstandes. Es ist aber der ganze Verlauf der Philosophie und der Logik insbesondere, welcher diesen Unterschied nicht nur zu erkennen gegeben, sondern auch beurtheilt oder vielmehr die Natur desselben an diesen Kategorien selbst sich hat entwickeln und richten lassen. Nur auf den Grund dieser Erkenntniß der Formen läßt sich die wahrhafte Ueberzeugung, um die es sich handelt, gewinnen, daß der Inhalt der Philosophie und der Religion derselbe ist, abgesehen von dem weitern Inhalte der äußern Natur und des endlichen Geistes, was nicht in den Umkreis der Religion fällt. Aber die Religion ist die Wahrheit für alle Menschen, der Glaube beruht auf dem Zeugniß des Geistes, der als zeugend der Geist im Menschen ist. Dies Zeugniß, an sich substantiell, faßt sich, in sofern es sich zu explicíren getrieben ist, zunächst in diejenige Bildung, welche die sonstige seines weltlichen Bewußtseyns und Verstandes ist; hierdurch verfällt die Wahrheit in die Bestimmungen und Verhältnisse der Endlichkeit überhaupt. Dies hindert nicht, daß der Geist seinen Inhalt, der als religiös wesentlich speculativ ist, selbst im Gebrauche sinnlicher Vorstellungen und der endlichen Kategorien des Denkens gegen dieselbe festhalte, ihnen Gewalt anthue, und inconsequent gegen sie

sey. Durch diese Inconsequenz corrigirt er das Mangelhafte derselben; es ist darum dem Verstande nichts leichter, als Widersprüche in der Exposition des Glaubens aufzuzeigen, und so seinem Principe, der formellen Identität, Triumphe zu bereiten. Giebt der Geist dieser endlichen Reflexion nach, welche sich Vernunft und Philosophie (— Rationalismus) genannt hat; so verendlicht er den religiösen Inhalt, und macht ihn in der That zunichte. Die Religion hat dann ihr vollkommenes Recht, gegen solche Vernunft und Philosophie sich zu verwahren und feindselig zu erklären. Ein Anderes aber ist es, wenn sie sich gegen die begreifende Vernunft und gegen Philosophie überhaupt und bestimmt auch gegen eine solche setzt, deren Inhalt speculativ und damit religiös ist. Solche Entgegensetzung beruht auf dem Mangel an Einsicht in die Natur des angegebenen Unterschieds und des Werths der geistigen Formen überhaupt und besonders der Denkformen, und am bestimmtesten an Einsicht in den Unterschied des Inhalts von jenen Formen, der in beiden derselbe seyn kann. Es ist auf den Grund der Form, daß die Philosophie von der religiösen Seite her, und umgekehrt wegen ihres speculativen Inhalts, daß sie von einer sich so nennenden Philosophie, ingleichen von einer inhaltslosen Frömmigkeit, Vorwürfe und Beschuldigungen erfahren hat; — für jene hätte sie von Gott zu wenig in ihr, — für diese zu viel.

Die Beschuldigung des Atheismus, den man sonst häufig der Philosophie gemacht hat, — daß sie zu wenig von Gott habe, ist selten geworden, desto verbreiteter aber ist die Beschuldigung des Pantheismus, — daß sie zu viel davon habe; so sehr, daß Dies nicht sowohl für eine Beschuldigung, als für ein erwiesenes, oder selbst keines Beweises bedürftiges, für ein baares Factum gilt. Besonders die Frömmigkeit, die in ihrer frommen Vornehmigkeit sich des Beweisens ohnehin entübrigt glaubt, überläßt im Einklange mit der leeren Verstandesphilosophie, (der sie so sehr entgegengesetzt seyn will, obgleich sie in der That ganz auf dieser Bildung beruht,) sich der Versicherung, gleichsam als nur der Erwähnung einer bekannten Sache, daß die Philosophie die All-Eins-Lehre oder Pantheismus sey. Man muß sagen, daß es der Frömmigkeit und der Theologie selbst mehr Ehre gemacht hat, ein philosophisches System, z. B. den Spinozismus des Atheismus, als des Pantheismus zu beschuldigen, obgleich jene Beschuldigung auf den ersten Anblick härter und individiöser aussieht (vergl. §. 71 Anm.). Die Beschuldigung des Atheismus setzt doch eine bestimmte Vorstellung von einem inhaltsvollen Gott voraus, und entsteht daher, daß die Vorstellung die eigenthümlichen Formen, an welche sie gebunden ist, in den philosophischen Begriffen nicht wieder findet. Zwar kann nämlich die Philosophie ihre eigenen Formen in den Kategorien der religiösen Vorstellungsweise, so wie hiermit ihren eigenen Inhalt in dem religiösen Inhalte erkennen und diesem Gerechtigkeit widerfahren lassen, aber nicht umgekehrt, da die religiöse Vorstellungsweise auf sich selbst nicht die Kritik des Gedankens anwendet und sich nicht begreift, in ihrer Unmittelbarkeit daher ausschließend ist. Die Beschuldigung des Pantheismus statt des Atheismus gegen die Philosophie fällt vornehmlich in die neuere Bildung, in die neue Frömmigkeit und neue Theologie, welcher die Philosophie zu viel Gott hat, — so sehr, daß er ihrer Versicherung nach sogar Alles, und Alles Gott seyn solle. Denn diese neue Theologie, welche die Religion nur zu einem subjectiven Gefühle macht und die Erkenntniß der Natur Gottes leugnet, behält damit weiter nichts, als einen Gott überhaupt ohne objective Bestimmungen. Ohne eigenes Interesse für den concreten, erfüllten Begriff Gottes, betrachtet sie solchen nur als ein Interesse, welches Andere einmal gehabt haben, und behandelt deswegen Das, was zur Lehre von der concreten Natur Gottes gehört, bloß als etwas Histori-

sches. Der unbestimmte Gott ist in allen Religionen zu finden; jede Art von Frömmigkeit (§. 72), — die indische gegen Affen, Kühe u. s. f., oder gegen den Dalai-Lama, — die ägyptische gegen den Ochsen u. s. w. — ist immer Verehrung eines Gegenstandes, der bei seinen absurden Bestimmungen auch das Abstracte der Gattung, des Gottes überhaupt, enthält. Wenn jener Ansicht solcher Gott hinlänglich ist, um Gott in Allem, was Religion genannt wird, zu finden; so muß sie solchen wenigstens auch in der Philosophie anerkannt finden, und kann diese nicht wohl des Atheismus mehr bezüchtigen. Die Milderung des Vorwurfs des Atheismus in den des Pantheismus hat daher nur in der Oberflächlichkeit der Vorstellung ihren Grund, zu welcher diese Mildigkeit sich Gott verdünnt und ausgeleert hat. Indem nun jene Vorstellung an ihrer abstracten Allgemeinheit festhält, außerhalb welcher alle Bestimmtheit fällt; so ist die Bestimmtheit nur das Ungöttliche, die weltliche Existenz der Dinge, welche hierdurch in fester ungestörter Substantialität verbleibt. Mit solcher Voraussetzung wird auch bei der an-und-für-sich-seyenden Allgemeinheit, welche von Gott in der Philosophie behauptet wird, und in welcher das Seyn der äußerlichen Dinge keine Wahrheit hat, vor wie nach dabei geblieben, daß die weltlichen Dinge doch ihr Seyn behalten, und daß sie es sind, welche das Bestimmte an der göttlichen Allgemeinheit ausmachen. So machen sie jene Allgemeinheit zu derjenigen, welche sie die pantheistische nennen, — daß Alles, d. h. die empirischen Dinge ohne Unterschied, die höher geachteten wie die gemeinen, sey, Substantialität besitze, und dies Seyn der weltlichen Dinge sey Gott. — Es ist nur die eigene Gedankenlosigkeit und eine daraus hervorgehende Verfälschung der Begriffe, welche die Vorstellung und Versicherung von dem Pantheismus erzeugt.

Aber wenn diejenigen, welche irgend eine Philosophie für Pantheismus ausgeben, Dies einzusehen nicht fähig und willens sind, — denn eben die Einsicht von Begriffen ist es, was sie nicht wollen; — so hätten sie es vor Allem aus nur als Factum zu constatiren, daß irgend ein Philosoph oder irgend ein Mensch in der That den Allen Dingen an-und-für-sich-seyende Realität, Substantialität zugeschrieben und sie für Gott angesehen habe, daß irgend einem Menschen solche Vorstellung in den Kopf gekommen sey außer ihnen selbst allein. Dieses Factum will ich noch in dieser exoterischen Betrachtung beleuchten; was nicht anders geschehen kann, als daß die Facta selbst vor Augen gelegt werden. Wollen wir den sogenannten Pantheismus in seiner poetischen, erhabensten, oder wenn man will, crassesten Gestalt nehmen; so hat man sich dafür bekanntlich in den morgenländischen Dichtern umzusehen, und die breitesten Darstellungen finden sich in dem Indischen. Unter dem Reichthum, der uns hierüber geöffnet ist, wähle ich aus der uns am authentischsten vorliegenden Bhagavad-Gita und unter ihren zum Ueberdruß ausgeführten und wiederholten Tiraden etliche der sprechendsten Stellen aus. In der zehnten Lection (bei Schlegel S. 162) sagt Krischnas von sich:

Ich bin der Odem, der in dem Leibe der Lebendigen inwohnt; ich bin der Anfang, die Mitte der Lebendigen, ingleichen ihr Ende. — Ich bin unter den Gestirnen die strahlende Sonne, unter den lunarischen Zeichen der Mond. Unter den heiligen Büchern das Buch der Hymnen, unter den Sinnen der Sinn, der Verstand der Lebendigen u. s. f. Unter den Rudrus bin ich Sivas, Mern unter den Gipfeln der Berge, unter den Bergen Himalayas u. s. f., unter den Thieren der Löwe u. s. f., unter den Buchstaben bin ich A, unter den Jahreszeiten bin ich der Frühling u. s. f. Ich bin der Saame aller Dinge, es giebt keines, das ohne mich ist u. s. f.

Selbst in diesen ganz sinnlichen Schildereien giebt sich

Krischnas (und man muß nicht meinen, außer Krischnas sey hier noch sonst Gott oder ein Gott; wie er vorhin sagte, er sey Sivas, auch Indras, so ist von ihm nachher (11. Lect. S. 15) gesagt, daß auch Brahma in ihm sey) nur für das Vortrefflichste von Allem, aber nicht für Alles aus; es ist überall der Unterschied gemacht zwischen äußerlichen, unwesentlichen Existenzen und einer wesentlichen unter ihnen, die Er sey. Auch wenn es zu Anfang der Stelle heißt, er sey der Anfang, die Mitte und das Ende der Lebendigen; so ist diese Totalität von den Lebendigen selbst als einzelnen Existenzen unterschieden. Man kann hiermit selbst solche, die Göttlichkeit in ihrer Existenz weit ausdehnende Schilderung noch nicht Pantheismus nennen; man müßte vielmehr nur sagen, die unendlich vielfache empirische Welt, das Alles, sey auf eine beschränktere Menge von wesentlichen Existenzen, auf einen Polytheismus, reducirt. Aber es liegt schon im Angeführten, daß selbst auch diese Substantialitäten des Aeußerlichexistirenden nicht die Selbstständigkeit behalten, um Götter genannt werden zu können; — sogar Sivas, Indras u. s. f. lösen sich in dem Einen Krischnas auf.

Zu dieser Reduction geht es ausdrücklicher in folgender Schilderung (7. Lect. S. 7 ff.) fort; Krischnas spricht: Ich bin der Ursprung der ganzen Welt, und ihre Auflösung. Vortrefflicher, als mich, giebt es nichts. An mir hängt das Universum, wie an einer Schnur die Reihen der Perlen. Ich bin der Geschmack in den Wassern, der Glanz in Sonne und Mond, der mystische Name in allen heiligen Büchern u. s. f., das Leben in allem Lebendigen u. s. w., der Verstand der Verständigen, die Kraft der Starken u. s. f. Er fügt dann hinzu, daß durch die Maya (Schlegel: Magia), die auch nichts Selbstständiges, sondern nur die seinige ist, — durch die eigenthümlichen Qualitäten, — die Welt getäuscht, ihn den höhern, den unwandelbaren nicht erkenne, daß diese Maya schwer

zu durchbrechen sey; die aber Theil an ihm haben, haben sie überwunden u. s. f. — Die Vorstellung faßt sich dann in den einfachen Ausdruck zusammen; am Ende vieler Wiedergeburten, sagt Krischnas, schreitet der mit der Wissenschaft Begabte zu mir fort: Vasudevas (d. i. Krischnas) ist das All; wer diese Ueberzeugung hat, dieser Großsinnige ist schwer zu finden. Andere wenden sich zu andern Göttern; ich belohne sie nach ihrem Glauben, aber der Lohn solcher wenig Einsichtigen ist beschränkt. Die Thoren halten mich für sichtbar, — mich den unsichtbaren, unvergänglichen, u. s. f." Dieses All, als welches sich Krischnas ausspricht, ist eben so wenig, wie das Eleatische Eine und die spinozistische Substanz, das Alles. Dies Alles vielmehr, die unendlich-viele sinnliche Vielheit des Endlichen ist in allen diesen Vorstellungen, als das Accidentelle bestimmt, das nicht an- und-für-sich ist, sondern seine Wahrheit an der Substanz, dem Einem hat, welches verschieden von jenem Accidentellen allein das Göttliche und Gott sey. Die indische Religion geht ohnehin zur Vorstellung des Brahma fort, der reinen Einheit des Gedankens in sich selbst, worin das empirische Alles der Welt, wie auch jene nächste Substantialitäten, welche Götter heißen, verschwinden. Colebroke und viele Andere haben darum die indische Religion in ihrem Wesentlichen als Monotheismus bestimmt. Daß diese Bestimmung nicht unrichtig ist, geht aus dem wenigen Angeführten hervor. Aber diese Einheit Gottes und zwar geistigen Gottes ist so wenig concret in sich, — so zu sagen, — so kraftlos, daß die indische Religion die ungeheure Verwirrung ist, eben so sehr der tollste Polytheismus zu seyn. Jedoch ist die Abgötterei des elenden Indiers, indem er den Affen oder was sonst anbetet, immer noch nicht jene elende Vorstellung des Pantheismus, daß Alles Gott, Gott Alles sey. Der indische Monotheismus ist übrigens selbst ein Beispiel, wie wenig mit dem bloßen Monotheismus gethan ist,

wenn die Idee Gottes nicht tief in ihr selbst bestimmt ist. Denn jene Einheit, in sofern sie abstract in sich und hiermit leer ist, führt es sogar selbst herbei, außer ihr das Concrete überhaupt, — als eine Menge von Göttern oder von empirischen, weltlichen Einzelnheiten, — selbstständig zu haben. Jenen Pantheismus sogar könnte man consequent nach der seichten Vorstellung desselben noch einen Monotheismus nennen; denn wenn nach derselben Gott identisch mit der Welt ist, gäbe es, da es nur Eine Welt giebt, somit in diesem Pantheismus auch nur Einen Gott. Die leere numerische Einheit muß wohl von der Welt prädicirt werden; aber diese abstracte Bestimmung hat weiter kein besonderes Interesse, — vielmehr ist diese numerische Einheit eben Dies, in ihrem Inhalte die unendliche Vielheit und Mannichfaltigkeit der Endlichkeiten zu seyn. Es ist aber jene Täuschung mit der leeren Einheit, welche allein die schlechte Vorstellung eines Pantheismus möglich macht und herbeiführt. Nur die im unbestimmten Blauen schwebende Vorstellung von der Welt, als Einem Dinge, dem All, konnte man etwa mit Gott verknüpfbar ansehen; nur daraus wurde es möglich, daß man dafür hielt, daß gemeint worden sey, Gott sey die Welt; denn wäre die Welt wie sie ist, als Alles, als die endlose Menge der empirischen Existenzen genommen worden; so hätte man es doch wohl nicht auch nur für möglich gehalten, daß es einen Pantheismus gegeben, der von solchem Inhalte behauptet habe, er sey Gott.

Will man, um noch einmal auf das Factische zurückzukommen, das Bewußtseyn des Einen, nicht nach der indischen Spaltung einestheils in die bestimmungslose Einheit des abstracten Denkens, anderntheils in die ermüdende, selbst litaneiartig werdende Durchführung am Besondern, sondern es in der schönsten Reinheit und Erhabenheit sehen, so muß man sich bei den Muhammedanern umsehen. Wenn z. B. bei dem vortrefflichen Dschelaleddin Rumi insbesondere die Einheit der Seele mit dem Einen, auch diese Einheit als Liebe hervorgehoben wird; so ist diese geistige Einheit eine Erhebung über das Endliche und Gemeine, eine Verklärung des Natürlichen und Geistigen, in welcher eben das Aeußerliche, Vergängliche des unmittelbaren Natürlichen, wie des empirischen, weltlichen Geistigen, ausgeschieden und absorbirt wird.*)

*) Ich kann mich nicht enthalten, zum Behuf einer nähern Vorstellung etliche Stellen hier anzuführen, die zugleich eine Vorstellung von der bewundernswürdigen Kunst der Uebertragung des Herrn Rückert, aus der sie genommen sind, geben mögen:

III. Ich sah empor, und sah in allen Räumen Eines,
Hinab, und sah in allen Wellenschäumen Eines.

Ich sah in's Herz, es war ein Meer, ein Raum der Welten
Voll tausend Träumen, ich sah in allen Träumen Eines.

Luft, Feuer, Erd und Wasser sind in Eins geschmolzen
In deiner Furcht, daß dir nicht wagt zu bäumen Eines.

Der Herzen alles Lebens zwischen Erd und Himmel
Anbetung dir zu schlagen soll nicht säumen Eines.

V. Obgleich die Sonn' ein Scheinchen ist deines Scheines nur,
Doch ist mein Licht und deines, ursprünglich Eines nur.

Ob Staub zu deinen Füßen der Himmel ist, der kreist;
Doch Eines ist und Eines mein Seyn und deines nur.

Der Himmel wird zum Staube, zum Himmel wird der Staub,
Und Eines bleibt und Eines, dein Wesen meines nur.

Wie kommen Lebensworte, die durch den Himmel geh'n
Zu ruhn in engen Räumen des Herzensschreines nur?

Wie bergen Sonnenstrahlen, um heller aufzublühn,
Sich in die spröden Hüllen des Edelsteines nur?

Wie darf Erdmoder speisend und trinkend Wasserschlamm,
Sich bilden die Verklärung des Rosenhaines nur?

Wie ward, was als ein Tröpflein die stumme Muschel sog,
Als Perlenglanz die Wonne des Sonnenscheines nur?

Herz, ob du schwimmst in Fluthen, ob du in Gluthen glimmst;
Fluth ist und Gluth Ein Wasser; sey deines, reines nur.

Ich enthalte mich, die Beispiele von den religiösen und poetischen Vorstellungen zu vermehren, die man pantheistisch

IX. Ich sage dir, wie aus dem Thone der Mensch geformt ist:
Weil Gott dem Thone blies den Odem ein der Liebe.

Ich sage dir, warum die Himmel immer kreisen:
Weil Gottes Thron sie füllt mit Widerschein der Liebe.

Ich sage dir, warum die Morgenwinde blasen:
Frisch aufzublättern stets den Rosenhain der Liebe.

Ich sage dir, warum die Nacht den Schleier umhängt:
Die Welt zu einem Brautzelt einzuweih'n der Liebe.

Ich kann die Räthsel alle dir der Schöpfung sagen:
Denn aller Räthsel Lösung ist allein die Liebe.

XV. Wohl endet Tod des Lebens Noth,
Doch schauert Leben vor dem Tod.
So schauert vor der Lieb' ein Herz,
Als ob es sey vom Tod bedroht.

Denn wo die Lieb' erwachet, stirbt
Das Ich, der dunkele Despot.
Du laß ihn sterben in der Nacht
Und athme frei im Morgenroth.

Wer wird in dieser, über das Aeußerliche und Sinnliche sich aufschwingenden Poesie die prosaische Vorstellung erkennen, die von dem sogenannten Pantheismus gemacht wird, und die vielmehr das Göttliche in das Aeußerliche und Sinnliche herabversetzt? Die reichen Mittheilungen, welche uns Herr Tholuck in seiner Schrift: Blüthensammlung aus der morgenländischen Mystik, von den Gedichten Dschelaleddins und Anderer giebt, sind eben in dem Gesichtspunkte gemacht, von welchem hier die Rede ist. In der Einleitung beweist Herr Th., wie tief sein Gemüth die Mystik erfaßt hat: er bestimmt daselbst auch näher den Charakter der morgenländischen, und den der abendländischen und christlichen gegen dieselbe. Bei ihrer Verschiedenheit haben sie die gemeinschaftliche Bestimmung, Mystik zu seyn. Die Verbindung der Mystik mit dem sogenannten Pantheismus, sagt er S. 33, enthält die innere Lebendigkeit des Gemuths und Geistes, welche wesentlich darin besteht, jenes äußerliche Alles, das dem Pantheismus zugeschrieben zu werden pflegt, zu vernichten. Sonst läßt Herr Th. es bei der gewöhnlichen unklaren Vorstellung von Pantheismus bewenden; eine gründlichere Erörterung derselben hatte zunächst für den Gefühlsstandpunkt des Herrn Verf. kein Interesse; man sieht ihn selbst

zu nennen gewohnt ist. Von den Philosophien, welchen man eben diesen Namen gegeben, z. B. der Eleatischen oder Spinozistischen ist schon früher (§. 50. Anm.) erinnert worden, wie sie so wenig Gott mit der Welt identificiren und endlich machen, daß in diesen Philosophien dies Alles vielmehr keine Wahrheit hat, und daß man sie richtiger als Monotheismen und in Beziehung auf die Vorstellung von der Welt, als Akosmismen zu bezeichnen hätte. Am genauesten würden sie als die Systeme bestimmt, welche das Absolute nur als die Substanz fassen. Von den orientalischen, insbesondere muhammedanischen Vorstellungsweisen kann man mehr sagen, daß das Absolute als die schlechthin allgemeine Gattung erscheint, welche den Arten, den Existenzen, einwohnt, aber so, daß diesen keine wirkliche Realität zukommt. Der Mangel dieser sämmtlichen Vorstellungsweisen und Systeme ist, nicht zur Bestimmung der Substanz als Subject und als Geist fortzugehen.

Diese Vorstellungsweisen und Systeme gehen von dem Einen und gemeinschaftlichen Bedürfnisse aller Philosophien wie aller Religionen aus, eine Vorstellung von Gott und dann von dem Verhältniß desselben zu der Welt zu fassen. In der Philosophie wird es näher erkannt, daß aus der Bestimmung der Natur Gottes sich sein Verhältniß zur Welt bestimmt. Der reflectirende Verstand fängt damit an, die Vorstellungsweisen und Systeme des Gemüths, der Phantasie und der Speculation zu verwerfen, welche den Zusammenhang Gottes und der Welt ausdrücken, und um Gott rein im Glauben oder Bewußtseyn zu haben, wird er als das Wesen

aber durch eine, nach dem gewöhnlichen Ausdruck ganz pantheistisch zu nennende Mystik von wunderbarer Begeisterung ergriffen. Wo er jedoch sich auf das Philosophiren einläßt (S. 12 f.), kommt er über den gewöhnlichen Standpunkt der Verstandes-Metaphysik und ihre unkritischen Kategorien nicht hinaus.

von der Erscheinung, als der Unendliche von dem Endlichen geschieden. Nach dieser Scheidung tritt aber die Ueberzeugung auch von der Beziehung der Erscheinung auf das Wesen, des Endlichen auf den Unendlichen, und so fort, und damit die nun reflectirende Frage nach der Natur dieser Beziehung ein. Es ist in der Form der Reflexion über sie, wo die ganze Schwierigkeit der Sache liegt. Diese Beziehung ist es, welche das Unbegreifliche von Jenen, die von Gottes Natur nichts wissen wollen, genannt wird. Am Schlusse der Philosophie ist nicht mehr der Ort, auch überhaupt nicht in einer exoterischen Betrachtung, ein Wort darüber zu verlieren, was Begreifen heiße. Da aber mit dem Auffassen dieser Beziehung das Auffassen der Wissenschaft überhaupt und alle Beschuldigungen gegen dieselbe zusammenhängen; so mag noch Dies darüber erinnert werden, daß, indem die Philosophie es allerdings mit der Einheit, aber nicht mit der abstracten Einheit, der bloßen Identität und dem leeren Absoluten, sondern mit der concreten Einheit (dem Begriffe) zu thun und in ihrem ganzen Verlaufe ganz allein es damit zu thun hat, - - daß jede Stufe des Fortgangs eine eigenthümliche Bestimmung dieser concreten Einheit ist, und die tiefste und letzte der Bestimmungen der Einheit die des absoluten Geistes ist. Denjenigen nun, welche über die Philosophie urtheilen und sich über sie äußern wollen, wäre zuzumuthen, daß sie sich auf diese Bestimmungen der Einheit einließen und sich um die Kenntniß derselben bemühten, wenigstens so viel wüßten, daß dieser Bestimmungen eine große Vielheit und daß eine große Verschiedenheit unter ihnen ist. Sie zeigen aber so wenig eine Kenntniß hievon und noch weniger eine Bemühung damit, daß sie vielmehr, so wie sie von Einheit, — und die Beziehung enthält sogleich Einheit, — hören, bei der ganz abstracten, unbestimmten Einheit stehen bleiben, und von Dem, worin allein alles Interesse

fällt, nämlich der Weise der Bestimmtheit der Einheit, abstrahiren. So wissen sie nichts über die Philosophie auszusagen, als daß die trockne Identität ihr Princip und Resultat, und daß sie das Identitätssystem sey. An diesem begrifflosen Gedanken der Identität sich haltend, haben sie gerade von der concreten Einheit, dem Begriffe und dem Inhalte der Philosophie, gar nichts, sondern vielmehr sein Gegentheil gefaßt. Sie verfahren in diesem Felde, wie in dem physischen die Physiker, welche gleichfalls wohl wissen, daß sie mannigfaltige sinnliche Eigenschaften und Stoffe, — oder gewöhnlich nur Stoffe (denn die Eigenschaften verwandeln sich ihnen gleichfalls in Stoffe), — vor sich haben, und daß diese Stoffe auch in Beziehung auf einander stehen. Nun ist die Frage, welcher Art diese Beziehung sey, und die Eigenthümlichkeit und der ganze Unterschied aller natürlichen, unorganischen und lebendigen Dinge, beruht allein auf der verschiedenen Bestimmtheit dieser Einheit. Statt aber diese Einheit in ihren verschiedenen Bestimmtheiten zu erkennen, faßt die gewöhnliche Physik (die Chemie mit eingeschlossen) nur die eine, die äußerlichste, schlechteste auf, nämlich die Zusammensetzung, wendet nur sie in der ganzen Reihe der Naturgebilde an, und macht es sich damit unmöglich, irgend eines derselben zu fassen. — Jener schaale Pantheismus geht so unmittelbar aus jener schaalen Identität hervor; Diejenigen, welche dies ihr eigenes Erzeugniß zur Beschuldigung der Philosophie gebrauchen, vernehmen aus der Betrachtung der Beziehung Gottes auf die Welt, daß von dieser Kategorie, Beziehung, das Eine, aber auch nur das Eine Moment, und zwar das Moment der Unbestimmtheit die Identität ist; nun bleiben sie in dieser Halbheit der Auffassung stehen, und versichern factisch falsch, die Philosophie behaupte die Identität Gottes und der Welt, und indem ihnen zugleich Beides, — die Welt so sehr als Gott, — feste Substantiali-

tät hat, so bringen sie heraus, daß in der philosophischen Idee Gott zusammengesetzt sey aus Gott und der Welt; und Dies ist dann die Vorstellung, welche sie vom Pantheismus machen, und welche sie der Philosophie zuschreiben. Die, welche in ihrem Denken und Auffassen der Gedanken nicht über solche Kategorien hinauskommen, und von denselben aus, die sie in die Philosophie, allwo dergleichen nicht vorhanden ist, hineintragen, ihr die Krätze anhängen, um sie kratzen zu können, vermeiden alle Schwierigkeiten, die sich beim Auffassen der Beziehung Gottes auf die Welt hervorthun, sogleich und sehr leicht dadurch, daß sie eingestehen, diese Beziehung enthalte für sie einen Widerspruch, von dem sie nichts verstehen; daher sie es bei der ganz unbestimmten Vorstellung solcher Beziehung und ebenso der nähern Weisen derselben z. B. der Allgegenwart, Vorsehung u. s. f., bewenden lassen müssen. Glauben heißt in diesem Sinne nichts Anderes, als, nicht zu einer bestimmten Vorstellung fortgehen, auf den Inhalt sich weiter nicht einlassen wollen. Daß Menschen und Stände von ungebildetem Verstande mit unbestimmten Vorstellungen befriedigt sind, ist zusammenstimmend; aber wenn gebildeter Verstand und Interesse für die reflectirende Betrachtung in Dem, was für höheres und das höchste Interesse anerkannt wird, mit unbestimmten Vorstellungen sich begnügen will, so ist schwer zu unterscheiden, ob es dem Geiste mit dem Inhalt in der That Ernst ist. Wenn es aber Denen, die an dem angegebenen kahlen Verstande hängen, z. B. mit der Behauptung der Allgegenwart Gottes in dem Sinne Ernst würde, daß sie den Glauben daran in bestimmter Vorstellung sich präsent machten, — in welche Schwierigkeit würde der Glaube, den sie an wahrhafte Realität der sinnlichen Dinge haben, sie verwickeln? Sie würden Gott nicht wohl, wie Epikur, in den Zwischenräumen der Dinge, d. i. in den Poren der Physiker, wohnen lassen

wollen, als welche Poren das Negative sind, was neben dem Materiell-reellen seyn soll. Schon in diesem Neben würden sie ihren Pantheismus der Räumlichkeit haben, — ihr Alles, als das Außereinander des Raumes bestimmt. Indem sie aber Gott eine Wirksamkeit auf und in dem erfüllten Raum, auf und in der Welt, in seiner Beziehung auf sie, zuschreiben würden; so hätten sie die unendliche Zersplitterung göttlicher Wirklichkeit in die unendliche Materialität, — sie hätten die schlechte Vorstellung, welche sie Pantheismus oder All-Eins-Lehre nennen, in der That nur als die eigene nothwendige Consequenz ihrer schlechten Vorstellungen von Gott und der Welt. Dergleichen, wie die vielbesprochene Einheit oder Identität aber der Philosophie aufzubürden, ist eine so große Sorglosigkeit um Gerechtigkeit und Wahrheit, daß sie nur durch die Schwierigkeit, sich Gedanken und Begriffe, d. h. nicht die abstracte Einheit, sondern die vielgestalteten Weisen ihrer Bestimmtheit, in den Kopf zu schaffen, begreiflich gemacht werden könnte. Wenn factische Behauptungen aufgestellt werden, und die Facta Gedanken und Begriffe sind, so ist es unerläßlich dergleichen zu fassen. Aber auch die Erfüllung dieser Anfoderung hat sich dadurch überflüssig gemacht, daß es längst zu einem ausgemachten Vorurtheil geworden ist, die Philosophie sey Pantheismus, Identitätssystem, All-Einslehre, so daß Derjenige, der dies Factum nicht wüßte, entweder nur als unwissend über eine bekannte Sache, oder als um irgend eines Zwecks willen Ausflüchte suchend, behandelt würde. — Um dieses Chorus willen habe ich geglaubt, mich weitläuftiger und exoterisch über die äußere und innere Unwahrheit dieses angeblichen Factums erklären zu müssen; denn über die äußerliche Fassung von Begriffen als bloßen Factis, wodurch eben die Begriffe in ihr Gegentheil verkehrt werden, läßt sich zunächst auch nur exoterisch sprechen. Die esoterische Betrach-

tung aber Gottes und der Identität, wie des Erkennens und der Begriffe, iſt die Philoſophie ſelbſt.

§. 574.

Dieſer Begriff der Philoſophie iſt die ſich denkende Idee, die wiſſende Wahrheit (§. 236), das Logiſche mit der Bedeutung, daß es die im concreten Inhalte als in ſeiner Wirklichkeit bewährte Allgemeinheit iſt. Die Wiſſenſchaft iſt auf dieſe Weiſe in ihren Anfang zurückgegangen, und das Logiſche ſo ihr Reſultat als das Geiſtige, daß es aus dem vorausſetzenden Urtheilen, worin der Begriff nur an ſich und der Anfang ein Unmittelbares war, hiemit aus der Erſcheinung, die es darin an ihm hatte, in ſein reines Princip, zugleich als in ſein Element, ſich erhoben hat.

§. 575.

Es iſt dieſes Erſcheinen, welches zunächſt die weitere Entwicklung begründet. Die erſte Erſcheinung macht der Schluß aus, welcher das Logiſche zum Grunde als Ausgangspunkt, und die Natur zur Mitte hat, die den Geiſt mit demſelben zuſammenſchließt. Das Logiſche wird zur Natur, und die Natur zum Geiſte. Die Natur, die zwiſchen dem Geiſte und ſeinem Weſen ſteht, trennt ſie zwar nicht zu Extremen endlicher Abſtraction, noch ſich von ihnen zu einem Selbſtſtändigen, das als Anderes nur Andere zuſammenſchlöſſe; denn der Schluß iſt in der Idee und die Natur weſentlich nur als Durchgangspunkt und negatives Moment beſtimmt und an ſich die Idee; aber die Vermittlung des Begriffs hat die äußerliche Form des Uebergehens, und die Wiſſenſchaft die des Ganges der Nothwendigkeit, ſo daß nur in dem einen Extreme die Freiheit des Begriffs als ſein Zuſammenſchließen mit ſich ſelbſt geſetzt iſt.

§. 576.

Dieſe Erſcheinung iſt im zweiten Schluſſe inſoweit aufgehoben, als dieſer bereits der Standpunkt des Geiſtes ſelbſt iſt, welcher das Vermittelnde des Proceſſes iſt, die Natur vorausſetzt und ſie mit dem Logiſchen zuſammenſchließt. Es iſt der Schluß der geiſtigen Reflexion in der Idee; die Wiſſenſchaft erſcheint als ein ſubjectives Erkennen, deſſen Zweck die Freiheit und das ſelbſt der Weg iſt, ſich dieſelbe hervorzubringen.

§. 577.

Der dritte Schluß iſt die Idee der Philoſophie, welche die ſich wiſſende Vernunft, das abſolut-Allgemeine zu ihrer Mitte hat, die ſich in Geiſt und Natur entzweit, jenen zur Vorausſetzung als den Proceß der ſubjectiven Thätigkeit der Idee, und dieſe zum allgemeinen Extreme macht, als den Proceß der an ſich, objectiv, ſeyenden Idee. Das Sich-Urtheilen der Idee in die beiden Erſcheinungen (§. 575. 6) beſtimmt dieſelben als ihre (der ſich wiſſenden Vernunft) Manifeſtationen, und es vereinigt ſich in ihr, daß die Natur der Sache, — der Begriff, — es iſt, die ſich fortbewegt und entwickelt, und dieſe Bewegung ebenſo ſehr die Thätigkeit des Erkennens iſt, — die ewige an- und für ſich ſeyende Idee ſich ewig als abſoluter Geiſt bethätigt, erzeugt und genießt.

Ariſtoteles Metaphyſik. XI. 7.

Ἡ δὲ νοήσις ἡ καθ' αὑτὴν, τοῦ καθ' αὑτὸ ἀρίστου· καὶ ἡ μάλιστα, τοῦ μάλιστα.

Αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ. νοητὸς γὰρ γίνεται θιγγάνων καὶ νοῶν. ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν· τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας, νοῦς. ἐνεργεῖ δὲ ἔχων. ὥστε ἐκεῖνο μᾶλλον τούτου, ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν· καὶ ἡ θεωρία τὸ ἡδιστον καὶ ἄριστον. Εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτε, ὁ θεὸς

ἀεὶ, θαυμαστὸν· εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον· ἔχει δὲ ὧδε.

Καὶ ζωὴ δέ γε ὑπάρχει. ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια, ζωή· ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια· ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὐτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ ἀΐδιος. φαμὲν δὲ τὸν θεὸν εἶναι ζῶον ἀΐδιον, ἄριστον· ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχὴς καὶ ἀΐδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ. Τοῦτο γὰρ ὁ θεὸς.

Gedruckt bei den Gebr. Unger.

COLUMBIA UNIVERSITY
0032249560

193H36
I
7

Reviewed By Preservation

JUL 1 1931